

POZNAWALNOŚĆ I NIEPOJĘTOŚĆ BOGA

U OJCÓW KAPPADOCKICH.

(Dokończenie).

Takie też poznanie wyprzedza wiarę i wiara je suponuje. Jeżeli bowiem ze względu na prawdomówność Bożą chcemy za prawdziwą przyjąć treść objawienia, to musimy wpiery być przekonani o prawdzie, że Bóg istnieje. To też św. Bazyli powiada: „My twierdzimy, że ogólnie w naukach wiara wyprzedza poznanie, lecz jeżeliby ktoś powiedział, że w naszej nauce poznanie wyprzedza wiarę, nie będziemy się sprzeciwiać — poznanie jednak odpowiednie ludzkiemu pojęciu. Albowiem w naukach należy najpierw wierzyć, że ten pierwiastek w abecadle jest „a“, kiedy zaś nauczysz się kształtów i wymowy, wtedy dopiero nabierzesz dokładnego pojęcia o znaczeniu tego pierwiastka. Ale w wierze, która dotyczy Boga, przoduje to poznanie, że Bóg jest; to zaś zdobywamy ze stworzeń... Temu poznaniu towarzyszy wiara, a takiej wierze oddawanie czci“¹⁾). Cóż tu mówi Dawid, pyta św. Bazyli. Oto powiada: czy będziesz badał niebiosa i ich ład, one będą wodzem twojej wiary, bo mistrza swego same przez się wskazują; czy będziesz badał piękność ziemi, znowu tym sposobem pomnoży się twoja wiara w Boga. Albowiem nie oczyma ciała poznawszy Boga, uwierzyliśmy w Niego, lecz mocą umysłu naszego przez widzialne rzeczy niewidzialnego spostrzegamy. Wszystkie więc dzieła Jego

¹⁾ Baz., Ep. 235, 1; MG. 32, 872 B.

Stąd Psalmista powiada: „Wszystkie dzieła Jego w wierze“^{a)}.

a) Ps. 32, 3.

w wierze. Czy zastanowisz się nad kamieniem, on także przedstawia nieco z mocy swego Stwórcy, czy nad mrówką, komarem czy pszczołką. Często w najmniejszych tworcach widać mądrość mistrza. Ten bowiem, co rozpiął sklepienie niebieskie i rozlał niezmierny ogrom oceanów, tym samym jest, co najdelikatniejsze żądło pszczoły, jakby rurkę, wydrążył, aby przez nie wydobywał się jad... Czy nie widzisz oka Bożego, jak nic z najmniejszych rzeczy nie uchodzi Jego uwagi?“¹⁾

W tem też znaczeniu mówi Pismo św. o poznaniu Boga. „W jakiz inny sposób“ — pyta św. Bazyli — „był poznany Bóg w Judei? Czyż może dlatego Go poznano, że w Judei wtenczas znanem było, jaka jest Jego istota? „Poznał“ — (powiada Bóg u Izajasza) — „wól pana swego“^{a)} Naturalnie według zdania (Eunomjusz) wól poznał istotę pana; „Izrael zaś“ — powiada Bóg — „mnie nie poznał“. O to więc, ich zdaniem, Izrael jest obwiniony, że nie poznał, jaka wreszcie jest istota Boga. Ależ, jak powiedzieliśmy... poznajemy naszego Stwórcę, jeżeli rozumiemy Jego, dziwne dzieła, jeżeli zachowujemy Jego przykazania, jeżeli z nim się łączymy. Oni zaś, to wszystko odrzuciwszy, ograniczają poznanie do jednego znaczenia, do rozważania samej istoty Boga“²⁾. Tymczasem z tych źródeł, które Eunomjusz podaje, istoty Bożej poznać nie możemy. „Wspólne pojęcie bowiem wyraża, że Bóg jest, a nie, czym jest“³⁾. Pismo św. nigdzie nie mówi, czym jest Bóg sam w sobie, owszem Dawid przyznaje, „że niedostępne jest poznanie Boga, mówiąc: „Dziwną się stała znajomość Twoja ze strony mnie, zmieniła się i nie będę mógł do niej“^{b)} Ale może rozum ludzki przy pomocy pierwszego poznania, że Bóg jest, dochodzi do wyczerpującego pojęcia istoty Bożej? Mamy przecież wiele określeń Boga i Jego przymiotów, powiadamy, że Bóg jest dobry, sprawiedliwy, mądry, że jest nieskończony, niematerjalny i t. d. Czyż do tego rozum nie doszedł? Czyż nie określił Boga dostatecznie i nie zdobył wystarczającej wiedzy w zakresie spraw Boga dotyczących? Czemużby więc nie miał dopuścić do wyczerpu-

¹⁾ Baz. Hom. in Ps. 32, 3; MG. 29, 329 BD.

^{a)} Is. 1, 3.

²⁾ Baz., Ep. 235, 3; MG. 32, 873 C—D.

³⁾ Baz., Adv. Eun. 1, 12; MG. 29, 540 A.

^{b)} Ps. 138, 6.

jącego poznania istoty Boga? Na te pytania odpowiadają OO. Kappadoccy częścią twierdząco, a częścią przecząco. Prawdą jest, że rozum ludzki dochodzi do pewnego stopnia poznania Boga i to do stopnia wystarczającego dla człowieka, ale nigdy nie dojdzie do tego stanu, żeby mógł powiedzieć: Pojąłem Boga tak, jak On sam siebie pojmuje. „Boga pojąć rozumem trudną rzeczą jest, słowy wyrazić niemożliwa“ — powiedział już Platon¹⁾, którego przytaczając św. Grz. z Naz. w II mowie teologicznej, w ten sposób się wyraża: „Ja zaś raczej tak powiem, że istoty Boga niemożliwym jest w słowach wyrażać, a tem bardziej niemożliwą rzeczą rozumem ją pojąć. Albowiem, jeżeli ktoś pewną rzecz poznał, to już prędzej mógłby to słowem wyrazić, chociaż nie zupełnie dokładnie... Lecz taką rzecz pojąć umysłem (jak Bóg), to sprawa zupełnie niemożliwa i niewykonalna, nie tylko dla opieszłych i ciągle ciężących do ziemi, ale także dla ludzi wyniosłych i miłością Boga przepelnionych, jak zarówno dla wszelkiej stworzonej natury i dla tych, którym do poznania prawdy przeszkadza roztaczająca ciemności mgła i gruba powłoka ciała“²⁾. A zatem doskonałemu i ze wszech miar wyczerpującemu poznaniu Boga przez rozum ludzki stoją na przeszkodzie niepokonalne trudności tak ze strony samego przedmiotu poznania, jak również ze strony władzy poznawczej i jego sposobu poznawania.

Ze strony przedmiotu, gdyż przedmiotem poznania to istota, którą język ludzki za pośrednictwem rozumu nazwał „Bogiem i Bytem“³⁾, „wolna od wszelkiej przyczyny“⁴⁾, „nieograniczona i nieuszczuplona“⁵⁾ żadną rzeczą, któraby ponad Nim istniała. „Bóg i zawsze był i jest i będzie, lub, żeby się poprawniej wyrazić, zawsze jest“, — powiada św. Grzegorz z Naz., — „bo pojęcia, zamykające się w wyrazach: „było“ i „będzie“, wyrażają odcinki naszego czasu, przemijającej i nie-trwałej natury... On zawsze jest... cały byt w sobie obejmuje, który ani początku nie miał, ani końca mieć nie będzie, jakby ocean jakiś istności bez miary i granic, przewyższający wszelkie

¹⁾ Tim. 28 C.

²⁾ Grz. Naz., Or. 28, 4; MG. 36, 29 C 32 A.

³⁾ Grz. Naz., Or. 30, 18, MG. 36, 125 C.

⁴⁾ Grz. Naz., Or. 30, 2; MG. 36, 105 B.

⁵⁾ Grz. Naz., Or. 30, 18; MG. 36, 128 A.

pojęcie czasu i natury“¹⁾). Stąd w duszy rodzi się myśl, „że Bogiem jest ten pierwszy ze wszystkich rzeczy istniejących najwspanialszy i najwznioślejszy byt, chyba że ktoś woli postawić Go ponad wszelką istność, albo umieścić Go w rzędzie takiego bytu, od którego wszystko inne, co istnieje, byt swój otrzymało“²⁾). Oto przedmiot poznania rozumu ludzkiego! Tam nieskończoność, tu małość ograniczona i skończona. Dlatego powiada św. Grzegorz z Naz.: „Jeżeliby można Boga rozumem pojąć, to musiałby być ograniczonym, gdyż jednym z rodzajów ograniczenia jest możność zupełnego poznania“³⁾). W rzeczywistości bowiem pojmujemy i umysłem ogarniamy każdą rzecz skończoną, jeśli jej treść i zakres poznawalności zupełnie wyczerpujemy, to zaś jest niemożliwem bez wszechstronnego opisanie i zgłębienia przedmiotu. „Jeżeli zatem ktoś żąda pewnego wytłumaczenia, opisanie i wyjaśnienia Boskiej istoty“ — słowa św. Grz. z Nyssy — „to nie zaprzeczemy, że nie posiadamy tej wiedzy, to tylko wyznając, że tego, co jest z natury nieskończone, nie można ująć w jakieś pojęcie, słowy wyrażane“⁴⁾). Dlatego ten, co „obiecuje jakieś wytłumaczenie i pojęcie istoty Boga... podobny jest temu, co sądzi, że własną ręką obejmie całe morze; czem bowiem dłoń w stosunku do całego morza, tem siła i moc wszelkiej mowy w stosunku do niewymownej i nieogarnionej istoty“⁵⁾). A kto się ośmiela pojąć i przeniknąć istotę Bożą swym rozumem, jak Eunomjusz, tego nazywa tenże Ojciec „obranym z rozumu (*μάταιος*), bo ani człowiek nie jest tak wielkim, żeby swą władzę umysłową porównywał z Panem, ani przedmiot tak małym, żeby go można ująć w sylogizmy ludzkiej ograniczoności“⁶⁾). „Odrzuć myśl, która umniejsza wielkość Boga... — upomina tenże Ojciec — nie ujmuj go w materialne pojęcia ani nie obejmuj twym umysłem. Tak jest wielki, że ogarnąć w żaden sposób Go nie można. Pomyśl, że jest wielkim, a do tego pojęcia dodaj, jak możesz najwięcej i tak twe pojęcie rozszerz, mimo to nigdy niem nie obejmiesz tego,

1) Grz. Naz., Or. 45, 3; MG. 36, 625 C.

2) Grz. Naz., Or. 6, 12; MG. 35, 737 B.

3) Crz. Naz., Or. 28, 10; MG. 36, 40 A.

4) Grz. Nyss., C. Eun. 3; MG. 45, 601 B.

5) Grz. Nyss., C. Eun. 7; MG. 45, 761 A.

6) Grz. Nys, C. Eun. 12^b; MG. 45, 941 C,

co jest nieskończone. ...On jest pełnością pozbawioną pojemności, której twój umysł nie obejmie. Nie zamyka Go w sobie żadna wielkość, żadne kształty Go nie ograniczają, żadna moc Go w sobie nie zawiera, żadne wieki Go nie ogarniają“¹⁾.

„Podobnie bowiem, jak nikogo niema — powiada św. Grz. z Naz. — „ktoby kiedyś wszystko powietrze, jakie istnieje, wciągnął do płuc, tak istoty Bożej ani żaden umysł kiedykolwiek zupełnie nie pojął, ani żadna mowa w słowa nie ujęła. Lecz z tych rzeczy, które są około Niego, nabierając wyobrażenia o tych, które są w Nim, kształtujemy pewną niejasną i słabą, oraz jedną z drugiej wypływającą, ideę. I u nas uchodzi za najznakomitszego teologa nie ten, kto zbadał w całości i zupełnie, czym Bóg jest, ...ale ten, co wznioślejsze od innych wyrobił sobie pojęcie Boga“²⁾. „Niezmierny więc jest Bóg i nie do zbadania, a to tylko zupełnie można poznać w Nim, że jest niezmiernością“³⁾. To jest pierwszy powód, dlaczego rozum ludzki nie może ogarnąć i pojąć Boga.

Drugi powód, jaki Ojcowie Kappadoccy przytaczają, to niezłożoność Bożej istoty. Mamy wprowadzić różne nazwy na Boga i Jego przymioty, ale wszystkie te nazwy i określenia wzięte są z istot skończonych i ograniczonych oraz z naszych ziemskich stosunków. W stworzeniach zaś poszczególne przymioty są albo duchowemi stanami, jak miłość, dobroć, sprawiedliwość, które czasem w czynach występują i nazewnątrz się objawiają, czasem są utajone i według tego nadają duchowi odpowiednie formy, albo są takie, jak wielkość, długość, kolor i inne, które nadają ciału odpowiednie kształty i wygląd. W ten sposób z różnych przymiotów nie możemy Boskiej istoty poznać. Albowiem różne są dzieła Boga, istota zaś Jego jest pojedyncza — powiada św. Bazyli — my zaś z dzieł poznajemy Boga naszego“⁴⁾.

„Czy może trzeba nam“ — pyta św. Grzegorz z Naz. — „od tych rzeczy zdala się trzymać i istotę Bożą, o ile to możliwe, w oderwaniu samą w sobie rozważać, wytwarzając w ten

¹⁾ Grz. Nys., In verba: „Faciannus hominem, etc.“, Or. 1; MG. 44, 261, A, B.

²⁾ Grz. Naz., Or. 30, 1; MG. 36. 125 BC.

³⁾ Grz. Naz., Or. 45, 3; MG. 36, 628 A.

⁴⁾ Baz. Ep. 234, 1; MG. 32, 869 A.

sposób Jej pojęcie z wyobrażeń o niej? Ale jakże to możliwem, przecież te wyobrażenia nie są Bogiem... I jakże to, co jest bez żadnego złożenia i jest pojedynczem i nie może być objaśnione przez żadne wyobrażenia, może być w doskonały sposób równocześnie tem wszystkim i każdym z nich? 1). Św. Grzegorz z Nazjanzu wyraźnie zatem zaznacza, że w Bogu nie można przyjmować jakiegoś złożenia ze substancji i przypadłości, jak to ma miejsce w rzeczach stworzonych. Między Jego istotą a przymiotami niema żadnej różnicy rzeczywistej. A chociaż gdzieindziej powiada, jak i dwaj inni Ojcowie, że przymiot Boży niezrodzoności nie jest istotą Bożą, to musimy pamiętać o tem, że walczą przeciw Eunomjuszowi, który przyjął zupełną tożsamość istoty Bożej i niezrodzoności. Zresztą św. Grzegorz z Nyssy, jak również św. Bazyli, wszędzie dobitnie zaznaczają niezłożoność istoty Boga. „Niech się nie pojawia w Kościele Bożym taka nauka“ — słowa św. Grzegorza z Nyssy — „któraby głosiła, że Bog, który jest pojedynczy i wolny od wszelkiego złożenia, ...z wielu kształtów się składa“ 2).

Dalszy powód, dlaczego rozum ludzki nie może doskonale pojąć Boga, leży według Ojców Kappadockich w jego skończonych i ograniczonych zdolnościach poznania. Wprawdzie rozum, powiadają, jest z natury swojej przeznaczony do poznania prawdy i to najwyższej, bo do poznania przyczyny wszech rzeczy, ale ten umysł ludzki zwykle nie poznaje doskonale nawet istoty rzeczy stworzonych tak, żeby można powiedzieć, że ją pojął. Ileżto rzeczy w tym świecie widzialnym przed nami zakrytych! „Chętnieby się zapytał“, — mówi św. Bazyli — „co też powiedzieliby (Eunomjanie) o ziemi, na której przebywają, z której są zrodzeni, jakby też objaśnili jej istotę, abyśmy, kiedy o tych rzeczach, które są na ziemi i pod naszymi stopami, z całą pewnością i bez wahania wypowiedzą zdanie, uwierzyli im i wtedy, kiedy o rzeczach, wszelki rozum przewyższających, będą rozprawiać. Jakaż tedy jest istota ziemi? 3)..... Niechaj ci odpowiedzą, co gardzą wszystkiemi rzeczami, które pod nogami leżą a wzno-

1) Grz. Naz. Or. 28, 13; MG. 36, 44 A.

2) Grz. Nys., C. Eunom. 1; MG. 45, 461 A.

3) Baz. Adv. Eunom. 1, 12; MG. 29, 540 C.

szą się ponad niebo i wszelkie potęgi niebieskie, łącząc się rzekomo umysłem z pierwszą istotą“¹⁾).

Tutaj warto zaznaczyć, że ta uwaga św. Bazylego musiała do żywego urazić nieposkromioną pychę Eunomjusza, kiedy w „Obronie obrony“ w braku innej odpowiedzi z ironją te słowa umieścił: „Jeżeli rozum pewnego człowieka z powodu spaczzonego sposobu myślenia jest zaciemniony i dlatego nie poznaje ani tego, co nad jego głową się znajduje, ani tego, co jest przed nim, to z tego nie wynika, że także dla innych ludzi poznanie rzeczy jest nieosiągalne“²⁾ Ta obelga jednak rzucona w twarz świętego męża, zmarłego już podówczas, kiedy „Obrona obrony“ się ukazała, nic nie pomogła Eunomjuszowi. Albowiem św. Grzegorz z Nyssy, podejmujący po śmierci brata dalszą walkę przeciw ostatniemu obrońcy arjanizmu z hasłem, które wyrazić można słowy poety: „Niech pyszny rozum szyderstwo miota, pokora prawdy dobędzie“, krótko a węzłowato odpowiedział Eunomjuszowi: „Kto się tak chełpi, że osiągnął wiedzę istniejących na ziemi rzeczy, to niechże nam wyjaśni, jaka jest natura tego najmniejszego stworzenia, które oczyma dostrzegamy, aby przez to, co jest widocznem, zdobył sobie wiarogodność i co do tego, co jest skrytem i nieznanem... Niechże nam mianowicie słowy wyjaśni, jaka jest natura mrówki“³⁾ i tu św. Grzegorz dla ułatwienia Eunomjuszowi odpowiedzi dołączył około 30 pytań, dotyczących tego maleńkiego stworzenia. Kończąc, zwraca się jeszcze raz do niego słowy: Kto więc się chełpi, że posiadał wiedzę co do istoty rzeczy istniejących, niechaj nam najpierw istotę mrówki objaśni a potem dopiero niech rozprawia nad potęgą, która przewyższa wszelki rozum. Jeżeli zaś nie posiadał znajomości maleńkiej mrówki w przyrodzie, to jakimże sposobem chełpi się, że pojął tego, co w sobie ogarnia swym przenikającym rozumem wszelkie stworzenia?“⁴⁾ Otóż my nie możemy doskonale i wyczerpująco poznać istoty rzeczy, które nas bezpośrednio otaczają, a cóż dopiero mówić o tych, które wprawdzie są widzialne, ale od nas odległe, jak n. p.

¹⁾ Baz. Adv. Eunom. 1, 13; MG. 29, 541 B.

²⁾ Grz. Nys. C. Eun. 10; MG. 45, 825. — Por. Diekamp, Theol. Quartalschrift 77 (1895) str. 279.

³⁾ Grz. Nys., C. Eunom. 10; MG. 45, 828 A.

⁴⁾ Grz. Nys., C. Eunom. 10; MG. 45, 828 C.

ciała niebieskie? „Jak więc patrząc na niebo i do pewnego stopnia dostrzegając piękno, które jest w górze, nie wątpimy, że jest tam to, co widzimy, zapytani jednak, czym to jest, mową bliżej określić nie umiemy, lecz tylko podziwiamy cały okrąg wszechświata, zgodny obrót gwiazd i planet... tak też wiemy napewno, że Stwórcą świata istnieje, nie zaprzeczymy atoli, że nie umiemy podać określenia, czym jest Jego istota“¹⁾. „O ile bowiem gwiazdy wyższe są, by je dotknąć palcem, o tyle, owszem o wiele więcej razy przewyższa ziemskie myśli ta istota, która ze wszech miar wyższą jest ponad wszelki umysł“²⁾. Tak się ma sprawa z poznaniem ludzkim co do rzeczy widzialnych.

Ale przecież Pismo Boże powiada, że świat się składa z rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Skoro nie możemy poznać rzeczy widzialnych, cóż mówić dopiero o niewidzialnych? „Duchem i ogniem zowie się w Piśmie św. anioł“^{a)} — powiada św. Grzegorz z Naz., — „nieraz temi nazwami Pismo św. określa i tę najwyższą i pierwszą istotę (Bożą“³⁾. My o tych stworzeniach nic innego nie możemy powiedzieć, jak tylko to, że są jacyś Aniołowie i Archaniołowie, Trony, Moce i t. d., że to są umysły rozumne, czyste natury, że chwalą Stwórcę, strzegą ludzi, ale istoty ich nie znamy — a cóż tu mówić o Bogu?⁴⁾

Jeżeli jednak ktoś z ludzi mówi, że doskonale pojmuje istotę Bożą, to Ojcowie Kappadoccy zapytują, czy poznał istotę własnej swojej duszy. „Któż poznał jej istotę? Czy ona materialna czy niematerialna? Czy jest zupełnie bezcielesna czy też otacza ją coś cielesnego? W jaki sposób powstaje, jak łączy się z ciałem, skąd się w ciele zjawia, w jaki sposób od niego się odłącza? Przez co ciało ożywia i w jaki sposób łączy się z naturą ciała i skupia je w jedno?... W jaki sposób wznosi się aż nad niebiosy w ciekawem poszukiwaniu za tem, co jest niewidzialne a nagle znowu, ciężarem ciała objuczona, wpada w materialne uczucia, jak w gniew i obawę, w ból i rozkosz, w miłosierdzie i srogość, w nadzieję i rozpacz, w tchórzostwo

1) Grz. Nys., C. Eunom. 12^b; MG. 45, 933 B, D.

2) Grz. Nys., C. Eunon. 12^b; MG. 45, 921 D.

a) Ps. 103, 4.

3) Grz. Nar., Or. 28, 31; MG. 36, 69 i n.

4) Grz. Naz., Or. 28, 31; M G. 36, 72.

i odwagę, w miłość i nienawiść?... co każdy z nas spostrzegając, czyż nie pomyślał o tem, że ma w sobie jakby jakiś tłum dusz razem ze sobą skutych, ponieważ każde z tych uczuć tutaj przytoczonych tak bardzo różni się od reszty?... Ale cóż ja mówię o duszy? Wszak przecież nikt nie ujął własnego ciała w jasnym i doskonałym poznaniu. Gdyby bowiem ktoś rozumem rozebrał to, co jest widocznem, na te części, z których się ciało składa i usiłował poznać sam w sobie podkład, ogołocony z jego przymiotów, nie mam pojęcia, co by przez tę czynność myślową poznał... Kto zaś siebie samego nie zna, jakże może poznać to, co jest ponad nim? “¹⁾ Jeżeli zatem ani siebie ani wszechświata doskonale nie znamy, „jeżeli najmniejsze stworzenie, które aż do naszych zmysłów dochodzi, przewyższa miarę doskonałego poznania ludzkiego, w jakież sposób ten, co jedynie wolał wszechświat zbudował, mógłby być naszym poznaniem?“²⁾

Te niedostateczności ludzkiego poznania Boga potęguje w wysokim stopniu powłoka ciała, która jakby jaka gęsta zasłona mgły otacza ducha i jego wzrok przytępia. Już stary Platon, którego słowa często przytacza św. Grzegorz z Naz., uważał materję za hamulec ducha, za pewnego rodzaju ograniczenie dobra a nawet za pierwiastek zła. Tylko w pierwszym względzie podziela św. Grzegorz poglądy Platona i sądzi, że czysty duch z natury swojej może poznać rzeczy duchowe a tem samym Boga. W drugiej bowiem mowie teologicznej tak powiada: „Dla nas więźniów tej ziemi, że użyję słów Jeremjasza^{a)}, którzy grubą powłoką ciała jesteśmy okryci, widocznem jest, że jak żadnym sposobem nie może się stać, ażeby ktoś, chociażby przyspieszał kroku, minął swój cień (o ile bowiem do niego się zbliżysz, o tyle on naprzód się posunie) albo, żeby oko połączyło się z rzeczami podpadającymi pod wzrok, wykluczwszy z pośrodku światło i powietrze, albo żeby ryby poza wodą pływały, tak również niemożliwem jest dla tych, co w ciele są zamknięci, żeby bez pomocy rzeczy materialnych i zmysłowych połączyli się z temi rzeczami, które rozumem się poznaje. Zaw-

¹⁾ Gr. Nys., C. Eunom. 12^b; MG. 45, 945 D, 948 A, 949 A.

²⁾ Grz. Nys., C. Eunom. 12^b; MG 45, 937 A

a) Jerem. Treny 3, 34.

sze bowiem coś zmysłowego z naszych rzeczy mimochodem się wśliznie, chociażby nasz umysł od tych, które podpadają pod postrzeganie, najbardziej się oderwał i skupił, i usiłował pochwycić i pojąć rzeczy sobie pokrewne a usuwające się z pod wzroku oczu¹⁾). I w istocie nie podobna zaprzeczyć, że duch ludzki, właśnie z powodu swego połączenia z materją czyli ciałem w jedną substancjalną całość, tem mniej jest zdolny tu na ziemi do doskonałego pojęcia Boga. To połączenie bowiem z materją sprawia, że duch ludzki nawet w czynnościach swej władzy poznawczej nie może się zupełnie wyzwolić od zmysłowych wyobrażeń i dla swych wyższych i duchowych pojęć musi brać za podkład to właśnie zmysłowe poznanie. Nie inaczej umysł musi postępować, gdy chce określić przymioty i własności najwyższej istoty Bożej. Albowiem kiedy pragnie zdobyć choćby słabe pojęcie doskonałości Bożych i je określić, nie może pominąć drogi poznania zmysłowego, ale musi na nią wstąpić, a po przebyciu jej, kroczyć dalej drogą analogji czy przeciwieństwa, by dojść do porządanego celu²⁾). Im większa zatem przestrzeń oddziela materję od Boga w porównaniu do czystego ducha, tem niedoskonalszem będzie także poznanie Boga u takich duchowych istot, które w czynnościach władzy poznawczej są zawisłe od zmysłów. Niedostateczność naszych zdolności poznawczych w stosunku do Boga powiększyła się jeszcze przez grzech pierworodny. Albowiem „nuży się nasz umysł“ — jak mówi św. Grz. z Naz. — „ilekroć usiłuje wydostać się poza granice rzeczy materialnych i połączyć się z rzeczami niematerialnymi i duchowymi, jak długo rozważa przy własnej słabości to, co jest ponad jego siły. Do Boga bowiem i tej pierwszej przyczyny każda natura, obdarzona rozumem, ma przyrodzoną dążność, osiąść zaś jej nie może z tych przyczyn, które wymieniłem. Wyczerpana zaś z pragnienia i jakby miotana żądzą, nie mogąc znieść tej przykrości, podejmuje drugą żelugę, by albo zwrócić oczy na te rzeczy widzialne i jakąś z nich Bogiem uczynić... albo poznać Boga przy pomocy piękności i porządku, objawiającego się w tych rzeczach widzialnych, i użyć wzroku jako narzędzia do poznania tych

¹⁾ Grz. Naz., Or. 28, 12; MG. 36, 41 B.

²⁾ Grz. Nys., Or., cat. rozdz. 12, 15; MG. 45, 44, 48.

rzeczy, które są niewidzialne a nie odrzucić Boga dla wspa-
niałości rzeczy widzialnych“¹⁾. Pierwszą drogą poszło właśnie
pogaństwo, drugą obrał lud wybrany i późniejsze chrześcijań-
stwo, ale przy pomocy Ducha św. i Objawienia. Chociaż bo-
wiem wszechświat Stwórcę wskazuje a umysł chętnie Go uznaje,
to jednak, co o nim dokładnie i bez błędu sądzić wypada, ani
wszechświat wyraźnie nie mówi ani rozum sam sobie zosta-
wiony napewno nie poznaje. Stąd „teraz i zawsze potrzeba
Ducha św., przy pomocy którego i Boga się rozumie i objaś-
nia i słyszy“ — powiada św. Grzegorz z Nazjanzu²⁾. Tak za-
tem słabość i krewkość naszego umysłu w poznaniu Boga
stwierdzona została doświadczeniem wielu skądinąd mądrych
ludzi w pogaństwie, którzy, oparci o własny rozum, znaleźli
boga własnego uznania, ale nie swego Stwórcę i Pana³⁾. Jeśli
zatem rozum ludzki z taką trudnością odnajduje prawdziwego
Boga, chociaż jest przekonany, że istnieje, to cóż mówić 'o dos-
konałem i wyczerpującem poznaniu tej najwyższej istoty?

Główny atoli powód niedoskonałego poznania Boga przez
ludzi upatrują O. O. Kappadoccy w sposobie, w jaki do Niego
dochodzimy. Tu na ziemi poznajemy Boga z Jego dzieł⁴⁾. Na-
wet istoty rzeczy stworzonych, co więcej naszej własnej natury,
nie poznajemy bezpośrednio, ale tylko pośrednio i dopiero z ze-
wnętrznych jej objawów i czynności wyciągamy pewne wnioski
i w ten sposób dochodzimy do pewnych jej cech. Ale znowu
jak działalność i czynności stworzeń możemy bezpośrednio oglą-
dać i poznawać, tak działalność i czynność Boga nie dostaje
się bezpośrednio w zakres naszego poznania. Ich przedmiot
jest czemś stworzonym i skończonym, a my możemy tylko
z jego istnienia i własności aposterjorycznie wnioskować drogą
rozumowania o pierwszej i najwyższej przyczynie wszystkich
rzeczy oraz o jej przymiotach w istocie. Taki zaś sposób po-
znawania pociąga za sobą to, że Boga nigdy doskonale nie
poznajemy. Dzieła bowiem świadczą tylko o potędze, mocy
i mądrości Bożej, ale my zgóry wiemy, że ten świat jest dzie-

¹⁾ Gr. Naz., Or. 28, 13; MG. 36, 44 A, B.

²⁾ Or. II Apolog. 39; MG. 35, 448 A.

³⁾ Por. Grz. Nys., C. Eun. 5; MG. 45, 681 i n.

⁴⁾ Por. Baz. Ep. 234, 1; MG. 32, 869. — Gr. Nys., C. Eun. 12 b;
MG. 45, 1169 B.

łem wolnej Bożej woli, że Boska moc w nim nie jest ujawniona aż do zupełnego jej wyczerpania. Gdyby świat był ujawnieniem Bożej istoty i ona była zupełnie w nim wyrażona, to wtedy moglibyśmy twierdzić, że ze świata można poznać doskonale poznanie Boga, gdyby nam dany był choćby jeden jakiś skryty dostęp do niego¹⁾ — powiada św. Grz. z Nyssy.

Narazie w obecnym stanie rzeczy nasze poznanie musi się ograniczyć do bardzo małego zakresu, jaki wytyczają rzeczy stworzone. One bowiem są jedynymi dla nas śladami Boga, a z pominięciem ich człowiek naturalnie poznać Go nie może, chociażby skupił swą uwagę tak, jak św. Grz. z Naz. o sobie powiada: „Pędziłem w tej myśli, aby zobaczyć Boga i w tej myśli wstąpiłem na skałę i przedostałem się przez chmurę, odłączony od rzeczy materialnych i w sobie, o ile możliwości, skupiony. Kiedy zaś wzrok mój wyteżyłem... zobaczyłem nie tę pierwszą i najczystsza naturę. Jemu samemu t. j. Trójcy św., znaną, która, zasłonięta pierwszą zasłoną, jest niewidzialna, ale zobaczyłem tę ostatnią, która jest do nas zwrócona. Tą zaś jest, o ile sam poznać mogę, owa wielkość, albo, jak ją Dawid nazywa, owa wielmożność^{a)}, która jaśnieje w rzeczach przez Niego stworzonych i rządzonych. Bo te rzeczy są śladami Boga, które po Nim pozostały a nam Bóstwo Jego objaśniają nie inaczej, tylko jak cienie i odbicie słońca w wodzie przedstawiają samo słońce dla chorych oczu²⁾. Chociaż więc nasz rozum ma z natury pęd do wznoszenia się ponad rzeczy stworzone i do uznania bezwzględnej istoty najdoskonalszej za sprawcę i przyczynę świata, to jednak do bliższego określenia tej istoty nie ma innego środka, jak albo zaprzeczenie w Bogu niedoskonałości i braków, które spostrzega w stworzeniach i wyrażenie tego w przeczących określeniach, albo stwierdzenie w Nim pewnych doskonałości, które się ujawniają w świecie, postępując jużto drogą przyczynowości (*via causalitatis*) jużto drogą potęgowania doskonałości (*via eminentiae*)³⁾. Przeczące jednak określenia przymiotów Bożych nie mogą nam dać doskonałego i zupełnego pojęcia istoty Bożej⁴⁾, gdyż i natura ludzka byłaby

¹⁾ C. Eun. 12 b; MG. 45, 1169 B.

²⁾ Grz. Naz., Or. 28, 3; MG. 36, 29 A, B.

³⁾ Grz. Nys., C. Eun. 12 b); MG. 45, 956 i n. D. A.

⁴⁾ Por. Grz. Naz., Or. 28, 9; MG. 36, 36 i n.

nie zupełnie i całkowicie określoną, „gdyby ktoś, chcąc o istocie człowieka mówić, powiedział, że nie jest ani czymś bezdusznym, ani niezmysłowem, ani nie jest ptakiem, ani czworonogiem, ani zwierzęciem wodnym. Przez to bowiem określiliby, czym człowiek nie jest, ale nie powiedziałby, jaka jest istota człowieka. W ten sam sposób o istocie Bożej wiele mówimy, czym jednak Bóg jest co do istoty swojej, ze słów się nie dowiemy“¹⁾.

Jeżeli zaś zwrócimy uwagę na pozytywne określenia przymiotów Bożych, to widzimy, że one co do pojęcia odnoszą się przede wszystkim tylko do przejawów lub stosunków Boga do świata, z których dalej wnioskujemy o potęgę, woli i poznaniu Bożem. My nawet posługujemy się temi określeniami jako orzeczeniami w naszych sądach o istocie Bożej, lecz przecież dobrze rozumiemy, że te przymioty nie wyrażają w doskonałym stopniu tej istoty ani jej nie odzwierciedlają tak, jak ona istnieje sama w sobie. Chociaż więc wyrażamy przez nie to, co w Bogu rzeczywiście jest, to jednak mają zastosowanie do Boga tylko w sposób analogiczny. I właśnie z powodu tej niedostateczności w naszym sposobie określenia musimy posługiwać się większą liczbą oznaczeń przymiotów Bożych, aby przynajmniej w ten sposób uzyskać zbliżone poznanie isoty Boga²⁾. Taka nauka była wspólną wszystkich Ojców Kappadockich, czego świadectwem słowa św. Grzegorza z Nyssy: „Zatem powiedzieliśmy, nauczyciela bowiem słowa za własne uznaję, (myśli tu o św. Bazylim), że o istocie Boga mamy niejasne i bardzo ograniczone poznanie przez rozumowanie, przez określenie jednak słowne, które o niej pobożnie wygłaszamy, zdobywamy wystarczającą jej znajomość dla słabości naszej władzy poznawania. Powiadamy zaś, że znaczenie tych wszystkich określeń nie jest jednakie, lecz jedne oznaczają to, co w Bogu jest, inne to, czego niema. I tak, kiedy nazywamy Go sprawiedliwym, to wskazujemy na to, że w Nim, jako sprawiedliwym, jest sprawiedliwość, a kiedy mówimy, że jest niezniszczalnym, to wyrażamy, że w N m, jako niezniszczalnym, niema zepsucia³⁾.

Chociaż jednak przez pozytywne przymioty zawsze wyra-

1) Gr. Nys., C. Eun. 12^{b)}; MG. 45, 957 C.

2) Baz., Adv. Eun. 1, 10; MG. 29, 533 i n.

3) Grz. Nys., C. Eun. 12^{b)}; MG. 45, 953 B.

zamy coś, co do Bożej istoty należy, to musimy zawsze te pojęcia pod pewnym względem poprawiać przez negatywne przymioty. Z jednej bowiem strony zawsze do nich dołączają się pewne niewłaściwe składniki, ponieważ zostały przejęte z rzeczy stworzonych, z drugiej zaś te przymioty nie mogą w ten sam sposób istnieć w Bogu, w jaki istnieją w rzeczach stworzonych lub w naszym poznaniu. Dlatego św. Grzegorz z Nyssy powiada, że fałszywe pojęcie o rozumie Bożym miałby ten, któryby sądził o nim, biorąc miarę z własnego rozumu. Ale „musi przyznać, że rozum jest dostosowany do natury, jak wszystko inne. Albowiem i w człowieku widzimy pewną siłę, życie i mądrość, lecz nikt nie będzie sądził z tożsamości nazw, że w Bogu jest podobne życie, moc i mądrość, ale stosownie do natury naszej również znaczenia podobnych wyrażenń się zmniejszają. Ponieważ nasza natura podlega zepsuciu i jest słaba, dlatego też krótkie życie, słaba siła, niestała mowa. W najwyższej zaś naturze, cokolwiek o niej wypowiadamy, to wraz z wielkością przedmiotu przybiera na znaczeniu“¹⁾. Ten właśnie sposób określenia przymiotów Bożych nazywają Ojcowie Kappadoccy *κατ' ἐπίνοιαν* lub *τῆς ἐπινοίας* tj. według pojmwania rzeczy przez rozum ludzki. Chociaż do takich określeń zawsze się dołącza coś subiektywnego, to jednak rozum ludzki z całym przeświadczeniem je kładzie, że im coś rzeczywistego w Bogu odpowiada. Przeświadczenie to oparte jest na tej pewności, „że nic z tych rzeczy, które istnieją i które my poznajemy.. nie ma jakiegoś istnienia przypadkowego,.. lecz, cokolwiek w świecie poznajemy, zależy od najwyższej.. istoty i od niej wzięło swój byt. A widząc piękność i wielkość cudów, które są w stworzeniach, z tych wszystkich rzeczy i im podobnych sądzimy w duchu, że inne pojęcia Bogu się należą, które też właściwymi określeniami tłumaczymy, idąc za radą Mądrości, która mówi, że z wielkości i ozdoby stworzenia, mając wzgląd na stosunek wszystkich rzeczy, Stwórcę należy poznawać“²⁾ ...Twierdzą zatem — dalsze słowa św. Grzegorza z Nyssy — że twórcami nazw są ludzie, którzy według własnej woli i zdania zgodnie do przedmiotu dostosowują nazwy, i sądzę, że bynajmniej nie jest bezmyślnością ...używać słów

1) Grz. Nys., or. cat. 1; MG. 45, 13 B.

2) Grz. Nys., C. Eun. 12 b; MG. 45, 1105 C. D.

do określenia naszych pojęć o Bogu; bo przecież słowo nie jest Bogiem ani Bóg nie ma bytu w zgłoskach i brzmieniu, lecz jest sam przez się, czem zawsze jest i w co my wierzymy... określany zaś bywa przez tych, którzy Go wzywają, nie tak, jak jest sam w sobie, jest bowiem niewymowną istotą... lecz ma nazwy z tych rzeczy, które, jak wierzymy, działał w naszym życiu... Ponieważ ta istota istnieje przed działaniem, poznajemy zaś działanie przez te rzeczy, które spostrzegamy, słowami zaś, jak możemy wyrażamy... Jeżeli bowiem nie wpierw coś z tego, co o Bogu mówimy, słowy wypowiadamy, zanim pojmemy umysłem, pojmujemy coś z tych rzeczy, przez które się dowiadujemy, uprzedza zaś działanie potęga, potęga zaś zawisła od woli Bożej, wola Boża zaś w mocy istoty Boga złożona... umysł więc, o ile pouczany przez te dzieła poznaje (Boga), o tyle też słowy Go określa¹⁾. Czy i o ile zachodzą przytem różnice realne czy formalne czy też wirtualne już to pomiędzy poszczególnymi przymiotami Bożymi już też pomiędzy nimi a istotą Bożą, na te pytania u Ojców Kappadockich nie znajdujemy wprawdzie odpowiedzi w tych samych technicznych wyrażeniach, ale zwracając uwagę na rzecz samą i sposób jej pojmowania, musimy wyznać, że schodzą się z późniejszymi scholastykami. Jeżeli mówią, że niezrodzoność nie jest istotą Bożą, to przez to chcą tylko stwierdzić, że tego rodzaju negatywne przymioty nie wyrażają w doskonały sposób istoty Bożej²⁾. Niezrodzoność zatem od istoty Bożej u Ojców Kappadockich różni się *κατ' ἐπίνοιαν*, ale w tem znaczeniu tego wyrażenia, jakie później scholastycy rozumieli przez „*distinctio virtualis*“ czyli „*distinctio rationis rationatae cum fundamento in re*“, a nie w tem, jakie temu wyrażeniu nadawał Eunomjusz, twierdząc, że wszystkie określenia przymiotów Bożych różnią się *κατ' ἐπίνοιαν*, zatem nic im realnego w Bogu nie odpowiada, są synonimami, które to pojmowanie różnicy nazwali późniejsi scholastycy „*distinctio rationis ratiocinantis seu nominalis*“³⁾.

Na tem wyczerpaliśmy główne powody niepojętości Boga, jakie znajdujemy u Ojców Kappadockich. Zatem zakończmy

1) Grz. Nys., C. Eun. 12^b; MG. 45, 960 B—D.

2) Por. Grz. Nys., C. Eun. 12^b; MG. 45, 1072.

3) Por. Grz. Nys., C. Eun. 12^b; MG. 45, 969 i nn.

naszą rozprawę słowy św. Grzegorza z Nazjanzu: „Czem jest Bóg co do natury i istoty swojej, tego nikt z ludzi nigdy nie zbadał ani też zbadać nie może. Czy atoli kiedyś to zbada, kto chce, niechaj tego docieka i zastanawia się nad tem; mem zdaniem wtenczas to zbada, kiedy ten twór Boga t. j. nasz umysł i rozum, noszący na sobie Jego obraz, połączy się z pokrewną sobie naturą i obraz przystąpi do pierwowzoru, którego teraz pragnienie odczuwa. I to wydaje mi się być naczelną zasadą całego poszukiwania, że my Go kiedyś poznamy jako poznani jesteśmy. To zaś wszystko, co w tem życiu do nas dochodzi, nic innego nie jest, jak mały strumyk i jakby maleńki promyk wielkiego światła“¹⁾).

Kraków 3/9 23.

Opiola Ignacy T. J.

¹⁾ Grz. Naz., Or. 28, 17; MG. 36, 48 C.