

Albert K. Oksiężki *OSPPE*

SPECYFIKA POZNANIA NATURY BOGA W TEORII J. MARITAINA

Problem Absolutu zajmował zawsze w dociekaniach filozoficznych różnych epok i nurtów jedno z centralnych miejsc. Obecnie jest już więcej publikacji na temat istnienia Boga, Jego natury oraz stosunku do świata. Powstaje przy tym wiele kontrowersyjnych poglądów. Różnice dotyczą rodzaju, źródeł i narzędzi, przy pomocy których może być zdobyta wiedza o Bogu. Nie brak stanowisk skrajnych: od agnostycyzmu do racjonalizmu. Współcześnie trudno jest traktować problem Boga w sposób naukowy. Spowodowane jest to uznawaniem nauk fizykalnych i przyrodniczych za obowiązujący model naukowego poznania. Chyba dlatego daje się obserwować — jako alternatywę — tendencję do rozwiązywania zagadnień związanych z istnieniem i naturą Boga na gruncie irracjonalnym¹.

Właściwa droga jest bardzo wąska. Z jednej strony *Scylla* racjonalizmu, który Boga stawia na tej samej płaszczyźnie, co inne rzeczy rozumowo poznawalne; zapewne jako coś wyższego od nich, ale nie jako coś zupełnie innego. Z drugiej *Charybda* agnostycyzmu i ateizmu, przeceniającego niepoznawalność Boga. Racjonalizm to naturalna pokusa filozofii. Zrodził się on w wyniku dojścia do zasady ostatecznej zrozumiałości tego, co jest, którą nazwano Bogiem. Bóg stał się wymogiem konsekwencji. Jednak racjonalizm nawet przy pojmowaniu Boga chce dalej stosować tę metodę, która go do Boga doprowadziła; chce aby sama zasada stała się zrozumiała.

Dewiacje w koncepcji poznania dokonane przez Descartesa, Kanta i ich kontynuatorów, doprowadziły do odcięcia myśli filozoficznej od życiodajnych związków z pozapodmiotową rzeczywistością, z bytem. Przez to stracono możliwość właściwego odczytania sensu bytu i sensu

¹ J. Maritain, *God and Science*, Princeton — New Jersey 1961. Filozof francuski stwierdza tu, że najbardziej podstawowym problemem i zagadnieniem naszej epoki kulturowej jest pytanie, czy można podchodzić do otaczającej nas rzeczywistości i poznawać ją jedynie w aspekcie „fenomenalnym”, poprzez naukę, czy może także „ontologicznie” przez filozofię.

człowieka. Rozwiązania Leibniza, Wolffa czy Hegla także nie były właściwe.

Z tych względów warto prześledzić koncepcję poznania, według której nie jesteśmy zmuszani do wyboru między irracjonalizmem a racjonalizmem scjentyistycznym, koncepcję, która nie przyjmując postulatów tego ostatniego, nie chce jednocześnie w poznaniu Boga rezygnować z racjonalności. Taką koncepcję prezentuje właśnie J. Maritain².

1. SPECYFIKA POZNANIA BOGA

W świecie transinteligibilnym istota Boża (*deitas*) rozważana sama w sobie, jest o wiele bardziej wzniosła ponad aniołów, niż istota anielska ponad ciała. Gdy chodzi o pojęcia, które oznaczają doskonałości należące do świata transcendentnego to zachowują one swoją wartość i znaczenie także wtedy, kiedy oznaczają rzeczywistość Bożą. Nawet realizują się one lepiej i pełniej w Bogu niż w rzeczach. Z drugiej strony nie zacieśniają, ani nie ograniczają rzeczywistości Bożej, pozostawiając ją nieograniczoną, niezdefiniowaną, opisaną³. Święty Tomasz w *Sumie Teologicznej* zauważa i analizuje różnice pomiędzy nazwami orzekającymi doskonałości stworzeń oraz doskonałości Boga⁴.

Analogaty niższe, inteligibilne elementy analogiczne, których używamy w tym poznaniu, otrzymujemy w trakcie poznania bytów stworzonych. Ujmując je zmuszeni jesteśmy wprowadzać dystynkcje. Bytu

² Właściwe miejsce rozumowego poznania Boga znajduje się między dwiema skrajnościami: racjonalizmem (pycha rozumu) i fideizmem (pogarda rozumu). Por. J. Danielou, *Bóg i my*, Kraków 1965 s. 39; J. Maritain, *Distinguer pour unir, ou les Degrés du Savoir*, Paris 1963 (dalej cyt. *Degr. du Sav.*), s. 5.

³ A. Dondeyne, *Un discours philosophique sur Dieu est-il possible?*, w: *Miscellanea. Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Leuven, University Press 1974 s. 448.

⁴ „Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis: puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscibit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Taurini 1939 (dalej cyt. *Sum. Theol.*), I, q. 13, a. 5.

nie możemy inaczej poznawczo ujmować jak tylko rozróżniając, pomyśleć go inaczej jak tylko różnego od poznawania czy od miłości⁵.

Znając jednak mechanizm poznania ananoetycznego, wiemy, że są w nim dwie rzeczy, dwa elementy nierozdzielne dla nas, ale różne same w sobie: rzecz oznaczana (*significatum*) przez pojęcie analogiczne i wieloznaczne oraz sposób naszego oznaczania i pojmowania (*modum significandi*)⁶, który jest ograniczony do analogatu niższego, materialnego i stworzonego. Rzecz oznaczana odpowiada analogatowi Bożemu. Właściwie to odpowiada temu analogatowi bardziej i w sposób o wiele właściwszy niż analogatowi stworzonemu. Tak jest na przykład z nazwą byt, która przecież w sposób pełny i najwłaściwszy odpowiada Bogu. Natomiast, gdy chodzi o nasz sposób pojmowania i oznaczania, jest inaczej. Nie odpowiada on zupełnie wyższemu analogatowi⁷. Adekwatny jest wyłącznie w stosunku do analogatów materialnych. Tu przepaść jest o wiele większa niż w przypadku poznania istnienia aniołów, gdyż wtedy różnica zachodzi pomiędzy: materialny — duchowy. W przypadku Boga mamy do czynienia z opozycją: stworzony — niestworzony. Zatem, na przykład, sposób w jaki otrzymujemy pojęcie bytu — sposób oznaczania — jest całkowicie niewystarczający w odniesieniu do Boga. Należy zwrócić uwagę, że rozróżnienie na rzecz oznaczaną i sposób oznaczania jest mocno podkreślane przez autora *Les Degrés du Savoir*.

Generalnie rzecz biorąc, zauważa Maritain, inaczej nie pojmujemy nic, jak tylko stosujące rozmaite rozgraniczenia i rozróżnienia. Rozmaicie ta granica przebiega; raz należy do rzeczy oznaczanej, jest tak w przypadku pojęć: ciała, ruchu, które o Bogu mogą być orzekane tylko przenośnie. Powiadamy, że doskonałości tych rzeczy są w Bogu *virtualiter eminenter*. Innym razem owa granica odnosi się tylko do

⁵ „...nous ne pouvons penser l'être qu'en le pensant distinct du connaître, le connaître qu'en le pensant distinct de l'aimer". J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 448.

⁶ „...nous savons très bien qu'il y a là deux choses inséparable pour nous, distinctes en elles-mêmes: le signifié du concept, analogue et polyvalent, et le mode de notre conception, borné à l'analogué inférieur, matériel et créé". Tamże ss. 448—449.

⁷ „In nominibus vero quae Deo attribuimus, duo est considerare: scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi". Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 3; por. także: tenże, *O bycie i istocie (De ente et essentia)*. Przekład-Komentarz-Studia, M. A. Krąpiec (oprac.), Lublin 1981, cap. VI; tenże, *De Potentia Dei*, w: *Quaestiones Disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, vol. 1, Taurini—Romae 1931, q. 7, a. 5; tenże, *Summa Philosophica seu de Veritate catholicae fidei contra gentiles*, Parisiis 1925 (dalej cyt. *Sum. Phil.*), I, 30. Ten podział obecny jest w całym wykładzie św. Tomasza na temat nazw Boga.

naszego sposobu spostrzegania i ujmowania. Ma to zastosowanie w przypadku takich pojęć, które reprezentują porządek transcendentálny, a których używa się właściwie o Bogu⁸. Te określenia są w Bogu *formaliter eminenter*⁹, to znaczy, według rzeczy oznaczanej tych pojęć. Przykładem ich jest — byt, poznanie, piękno. Zastosowane do Boga tracą rozgraniczenia, które posiadają w bytach stworzonych, gdzie przecież umysł ludzki je ujmuje. Pojęcia te mogą oczywiście istnieć bez tych rozgraniczeń, jednakże wtedy nie byłyby dla nas poznawalne. Wszelkie doskonałości Boże w Bogu utożsamiają się; pojęcie byt, gdy określa się nim Boga, oznacza w dalszym ciągu byt, ale jednocześnie już nie oznacza. Nie ukazuje przecież umysłowi naszemu dobroci, czy poznania, a tymczasem byt Boga jest Jego poznaniem Jego dobrocią, miłosierdziem, sprawiedliwością¹⁰.

W ten sposób istota Boża (*deitas*) jest ponad tym, co określa idea bytu. Oczywiście idei tej nie można rozumieć jako platońskiego archetypu. Wtedy byłaby nieskończenie niższa od Boga¹¹.

⁸ „...mais tantôt la limite appartient au signifié lui-même, c'est le cas des notions comme celles de corps, de mouvement, etc., qui ne peuvent se dire de Dieu que métaphoriquement (les perfections de ces choses-là sont en Dieu *virtualiter-eminenter*), tantôt la limite ne ressortit qu'à notre manière de concevoir, c'est le cas des notions qui relèvent de l'ordre transcendantal, et qui se disent en propre de Dieu". J. Maritain, *Degr. du Sav.*, ss. 449—450; por. także: Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 3, ad 1, ad 3.

⁹ „L'être, la connaissance, la bonté, sont en Dieu *formaliter-eminenter*, c'est-à-dire selon le signifié de ces concepts...". J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 450.

¹⁰ „Tego rodzaju nazwy mówiące o Bogu nie są synonimami”. Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 4; por. także: J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 450. Na marginesie z *Sumy Teologicznej I, q. 13, a. 1* możemy dostrzec drogę: od znaków jako swoistych symboli naszych pojęć — poprzez pojęcia — do samej rzeczy i ewentualnie jeszcze dalej, poprzez rzeczy do ich źródła — Boga. Istnieje duża „odległość” i nieadekwatność symboli — znaków, pojęć i sądów w stosunku do tego, co jest znaczone. Jest ona tym większa, że znaki językowe, są zasadniczo znakami tylko narzędnymi, znakami nawet umownymi. Brak odpowiedniości znaku-symbolu do intelektualnopożawczych przeżyć jest duży i w zależności od najrozmaitszych kontekstów może się jeszcze zwiększać, powodując dużą lukę o nieznaną dla nas zawartości. Niepomierne jednak większa nieodpowiedniość daje się zauważyć pomiędzy rzeczą samą w sobie, a jej poznawczym ujęciem. Święty Tomasz czyni rozróżnienie pomiędzy charakterem znaku, jakim jest język w stosunku do treści poznawczych i tych ostatnich w stosunku do samych rzeczy ujętych poznawczo: *signum* — *similitudo*. Można więc zauważyć, że wedle tej teorii w naszym realnym poznaniu rzeczy zachodzi „hiatus”, tak pomiędzy językiem a pojęciem, jak i pomiędzy intelektualną „odbitką”, a bogatą w treść rzeczą samą w sobie. Dlatego to „odległość” pomiędzy naszym poznaniem a Bogiem jest nieskończona; Bóg jawi się jako byt transcendentny dla naszego poznania. Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, rozdz. 13.

¹¹ „Res divina prior est et omnibus differentiis eius, est enim super ens et super unum. Causa prima est supra ens invariantum est esse infinitum; c'est que

Tomasz, a za nim Maritain, podejmują problem Boga od strony bytu¹². Tylko, że w punkcie dojścia są oni dalecy od ujmowania Boga na sposób jednego z najdoskonalszych bytów. Wyraźne różnice są także w sposobie pojęciowania, w stosunku do tego, jakie ma miejsce w odniesieniu do bytów skończonych.

Mimo to Bóg jest Bytem, nawet istniejąc przez się, *'Ipsum esse per se subsistens'*. To imię — *'Ten, Który Jest'*¹³ jest w całym tego słowa znaczeniu Jego własną nazwą. Pojęcie bytu pochodzi w Bogu z Jego własnej inteligibilności i prawo bytu jako bytu, zasada tożsamości zawsze się sprawdza w Bogu, albo raczej zaczyna się w Nim sprawdzać. Oczywiście nie można tego mówić w tym znaczeniu jakoby Bóg był poddany tej zasadzie. Zasada tożsamości nie polega na prostym powtórzeniu tego samego terminu logicznego, ale wyraża związek pozamyślowy bytu na wszystkich stopniach analogicznych. W Bogu odnosi się do *'esse'* transcendentnego i nieskończonego, do samej istoty Bożej (*deitas*)¹⁴.

Trzeba zawsze pamiętać o strukturze naszego poznania, dla którego byt Boży jest jednym z elementów analogicznego pojęcia bytu. Zaś sam w sobie byt Boży jest pierwszym, warunkującym poznawalność bytu analogicznego i przekraczającym w nieskończony sposób wszelki byt stworzony, lub mogący być stworzonym¹⁵.

l'esse infinitum transcende lui-même à l'infini ce que serait l'idée de l'être si par impossible elle subsistait à la manière platonicienne". J. Maritain, Degr. du Sav., ss. 450—451.

¹² Według E. Gilsona to różni zasadniczo św. Tomasza od M. Heideggera. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963 s. 319—330.

¹³ Zob. Wj 3, 14. „*Ipsum Esse*” odniesione do Boga, samo „*Ipsum esse per se subsistens*” jest absolutnie ponadrodzajowe. Jest takim także w odniesieniu do bytu — „*ens*”. Bóg jest „*primum extra omne genus, respectu totius esse*”. Doktor Anielski wyklucza wszelką wspólnotę rodzajową, pojęciową i definicji pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 6, ad 2.

¹⁴ Niezbędność tej zasady ukazuje św. Tomasz w traktacie o Trójcy Świętej. Mówi tam, że w najgłębszych pokładach tej tajemnicy nie brakuje właśnie teje zasady. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 28, a. 3, ad 1. Nie można powiedzieć, że prawdy powyższe, jak na przykład zasada tożsamości są od Boga niezależne. Tak według Maritaina chciał Kartezjusz. Jest ona prawem bytu jako takiego. Dlatego też zasada ta, jak i wszelkie prawdy metafizyczne ma swój fundament w Bogu. Ostatecznie nasze poznanie Boga jest poddane Jemu, Bóg nie jest poddany naszemu poznaniu. Odnosząc to do pewnych zasad i prawd metafizycznych można powiedzieć, że konieczność i prawdziwość zasady tożsamości sprawia Bóg i sprawia to w taki sposób, że aby unicestwić jej prawdziwość i konieczność, trzeba unicestwić najpierw istotę Bożą.

¹⁵ J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 453; por. także: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologiczna I*, 75—89, Poznań 1956 ss. 468—569.

Boża istota staje się więc 'przedmiotem'¹⁶ dla nas nie sama w sobie, lecz przez obiektywizację podmiotów stworzonych, które ujmujemy w ich doskonałościach transcendentálnych. Jest poznawalna w rzeczach, powie Maritain, które równocześnie są podobne do niej i różnią się w sposób nieskończony¹⁷. Nasze pojęcia stając wobec Bożego bytu wyrażają całe swoje ubóstwo; umyka i treść, i znaczenie wobec rzeczywistości Bożej. Przez poznanie metafizyczne istota Boża jest dobrze poznawana, lecz nie oddaje się sama w sobie. Jest poznawana, ale jednocześnie jej tajemnica pozostaje nietknięta, nienaruszona. Poznajemy ją, ale proporcjonalnie do naszego sposobu pojmowania. Zachodzi niesamowita dialektyka poznania; o ile poznajemy istotę Bożą, o tyle wymyka się naszym próbom uchwycenia poznawczego. Nieskończenie przekracza nasze poznanie¹⁸.

W tradycji filozofii chrześcijańskiej mocno podkreślano niemożliwość poznania natury Boga. Czynił to zarówno św. Augustyn jak i św. Tomasz. Ten ostatni pisze: „Najwyższy stopień poznania ludzkiego odnośnie Boga, to wiedza, że nie możemy Go poznać, wiedza, że to czym Bóg jest przerasta nawet to wszystko, co w związku z Nim

¹⁶ Zarzuty metafizyki opartej o metafizykę tomistyczną, wysuwane pod adresem Absolutu, dotyczą Go w aspekcie Jego transcendentálności oraz poznawalności Jego natury. W pierwszym przypadku zarzucano, że Absolut nie jest transcendentny w stosunku do świata, w drugim zaś, że z Boga uczyniono przedmiot, że się Go obiektywizuje, chociaż jest *On par excellens* nie dającym się przedstawić na sposób przedmiotu. Odpowiedzi na to próbował udzielić A. Dondeyne. Wyróżniając kilka znaczeń terminu „przedmiot” stwierdza, że filozoficzne rozprawianie o Bogu respektuje status ontologiczny tego, o czym mówi. Zatem wypowiedzi o Bogu nie czynią zeń przedmiotu, ale przez określenia pozytywne i negatywne starają się wskazać na kierunek myślenia o Bogu, jako o tym, co jest poza wszelkim przedstawieniem obiektywizującym, co nie daje się ująć na sposób przedmiotu ze swej istoty i wypowiedzieć. Zob. A. Dondeyne, *Un discours philosophique urs Dieu est-il possible?*, jw. ss. 417—448. 436; por. także: M. Jaworski, *Ze współczesnej problematyki filozofii religii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 13 (1971), nr 1, ss. 39—84.

¹⁷ „L'essence divine, constituée comme objet pour nous, non en elle-même, mais de par l'objectivation des sujets créés (considérés dans leurs perfections d'ordre transcendantal), est atteinte et connue dans des choses qui tout à al fois lui ressemblent et différent d'elle infiniment”. J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 453. Pseudo-Dionizy twierdził: „Unde similitudines rerum sensibillum ad substantias immateriales translatas dissimiles similationes”. Por. Także: Thomas von Aquin, *In Librum Boethii de Trinitate*, Fribourg-Louvain 1948 (dalej cyt. *In Lib. Boeth. de Trinit.*), lect. 2, q. 6, a. 3; M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i człowieku*, B. Bejze (red.), Warszawa 1968 s. 11.

¹⁸ „L'essance divine est donc bien atteinte par notre connaissance métaphysique, mais sans se livrer elle-même; elle est connue, mais son mystère reste intact, inentamé”. J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 453.

ujmujemy intelektem”¹⁹. Podobnie w jego komentarzu do *Imion Boskich* Pseudo-Dionizego odnajdujemy stwierdzenie: „Poznaniem Boga jest nawet świadomość tego, że nie wiemy jaka jest Jego istota. A zatem ten, kto poznaje Go takim poznaniem, staje się oświecony całą głębią mądrości, której nie potrafimy zbadać”²⁰. I jeszcze jeden tekst Tomaszowy: „U szczytu naszego poznania poznajemy Boga jako kogoś nieznanego”²¹. Św. Tomasz w tej sprawie nie zmienił swego zdania poczynawszy od komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda²², aż do komentarza do *Listu do Rzymian*²³. Kontynuuje długą tradycję od czasów Filona, według którego Boska 'Ousia' jest niepoznawalna²⁴. To, że Boskie 'Quid' jest niepoznawalne oznacza dla św. Tomasza, że Boga nie obejmuje poznanie istotowe realizujące się poprzez wskazanie na rodzaj i różnice gatunkową — wyjaśnia Maritain. W tym znaczeniu definicja Boga nie istnieje. Natomiast określenie Boga jako Czysty Akt nie jest według Tomasza definicją²⁵.

Pseudo-Dionizy w swym dziele *O Imionach Bożych* także daje wyraz niemożliwości wypowiedzenia i poznania Boga, od którego nasze pojmowanie i wyrażanie jest niższe, a sam Bóg jest ponad każdą myślą, nawet anielską²⁶. Bóg przekracza i umyka każdej formie naszego intelektu, zatem w poznaniu tym nie zachodzi upodobnienie poznawcze o jakim mówi Doktor Anielski w teorii poznania bytów konnaturalnych²⁷. Św. Tomasz w myśl rozważań Pseudo-Dionizego doda, że jeżeli Boga niedoskonale poznajemy, to w konsekwencji niedoskonale określamy²⁸. Podkreśli w wielu miejscach, że tu na ziemi o Bogu nie możemy wiedzieć, czym jest sam w sobie²⁹. Jakkolwiek nie wie-

¹⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *De Potentia Dei*, jw. q. 7, a. 2, ad 9. 1.

²⁰ Św. Tomasz, *De divinis nominibus*, cap. III, lect. 4 (cyt. za: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959 s. 289).

²¹ Tenże, *Sum. Phil.*, III, 49.

²² Św. Tomasz z Akwinu, *In Sententiarum*, I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4 (cyt. za: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, jw. s. 288).

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *In omnes D. Pauli Apostoli epistolas commentaria*, Leodii 1857 ss. 30—33 (cap. I, lect. 6).

²⁴ C. J. Géffré, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga jedyne*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 1, Warszawa 1968 s. 265.

²⁵ Por. J. Maritain, *Degr. u Sav.*, s. 454; E. Gilson, *Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 1, jw. s. 208.

²⁶ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. I, lect. 3, w: M. J. Rouët de Journel (oprac.), *Enchiridion patristicum*, Freiburg/Br. 1955, 2280, 5.

²⁷ Tamże.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *De Potentia Dei*, jw. q. 7, a. 5, ad 13.

²⁹ Twierdzenie, że „quid est Deus” jest dla człowieka w tym życiu czymś „omnino ignotum”, jest równoznaczne z uznaniem wszelkiego doskonałego czy niedoskonałego poznania Boga za całkowicie niedostępne dla człowieka na tym

my 'Kim jest', jednak poznajemy w sposób pewny Jego istnienie, wiemy, 'że jest'³⁰. To stwierdzenie Tomaszowe, jak zauważy Maritain, wymaga kilku wyjaśnień, aby nie doszukiwać się w nim agnostycyzmu lub semignostycyzmu³¹.

Zwrot: 'nie wiemy, kim Bóg jest' nie oznacza, jakobyśmy nie wiedzieli jakie orzeczniki powinny być Bogu przypisane w znaczeniu właściwym. Wiemy to poznaniem pewniejszym niż poznanie matematyczne, że Bóg jest jeden, prosty, dobry, wolny. Autor *Les Degres du Savoir* powie, że doskonałości Bożych jesteśmy pewniejsi niż własnego serca³². Zatem wypowiedź powyższą o niemożliwości wiedzy kim Bóg jest trzeba rozumieć inaczej. Maritain sądzi, że wyraża ona fakt, iż nie poznajemy w Bogu samej istoty, nie wiemy na czym polega owa *deitas*'. Sam fakt, że przypisujemy Bogu takie czy inne określenia wcale nie oznacza, że tym samym istota Boga jest formalnie ujęta. To wskazuje tylko na doskonałości, które pojmujemy w tej istocie. Niekiedy nasz sposób pojmowania nie jest doskonały i musimy przypisywać Bogu pewne orzeczenia. Jeżeli prawdziwe poznanie Boga mo-

świecie. Każda inna interpretacja, według Gilsona, napotka na przeszkodę nie do przewyciężenia w postaci następującego fragmentu *Sum. Phil.*: „*Nie możemy pojąć, czym Bóg jest, lecz jedynie, czym nie jest i w jakim stosunku do Niego pozostaje wszystko inne*”. Trzeba jednakże zauważyć, że w tym samym dziele Akwinata napisał: „*...et nunc de substantia ejus erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit*”. Według J. H. Nicolas tłumacze opuścili to czego wymaga kontekst: „*będzie to więc właściwe poznanie substancji boskiej*”. Bo inaczej w jaki sposób należałoby tłumaczyć „*consideratio*”? Jest możliwe, że tekst z *Sum. Phil.* stanowi przeszkodę nie do przebycia przy wszelkiej interpretacji św. Tomasza, która by dopuszczała niedoskonałe poznanie istoty Bożej, lecz jest jeszcze pewniejsze, że sam św. Tomasz wielokrotnie przebył tę przeszkodę, jak to wykazuje wystarczająco między innymi następujący tekst: „*Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria Personarum; quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum*”. Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960 s. 160; J. H. Nicolas, *Afirmacja Boga a poznanie*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 1, jw. ss. 219—220, przyp. 2.

³⁰ S. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, jw. s. 57—103.

³¹ E. Gilson twierdzi, że wedle nauki św. Tomasza nie można twierdzić jakobyśmy mogli dojść do jakiegokolwiek, choćby niedoskonałego, poznania tego, czym Bóg jest. Twierdzenie przeciwne byłoby fałszowaniem poglądów Tomaszowych. Pojęcie Absolutu w tak zinterpretowanej metafizyce Tomasza zawiera trzy podstawowe właściwości: transcendentność, immanentność w stosunku do świata rzeczy oraz niepoznawalność, czyli tajemniczość. Por. E. Gilson, *Tomizm*, jw. s. 160.

³² Zob. J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 454.

że istnieć, powie Maritain, to polegać może tylko na wizji absolutnie prostej³³.

Francuski filozof przestrzega także przed niewłaściwym rozumieniem języka św. Tomasza, który po części został wyniesiony z tradycji perypatetyckiej. Dla niego 'wiedzieć o czymś, że jest' nie polega wyłącznie na tym, że wydaje się sądy o samym istnieniu, bez żadnej wiedzy o tym, 'czym jest ta rzecz'³⁴. Maritain próbując transpozycji na język nowożytny wyrażenia 'wiedzieć, że jest' i 'wiedzieć, kim jest', pisze, że w pierwszym przypadku będzie to oznaczało wiedzę w porządku, albo perspektywie prostej pewności faktu, natomiast w drugim przypadku mowa jest o wiedzy w porządku racji bytu, albo wyjaśniania³⁵.

Niestety musimy się zgodzić, że całe poznanie, które nie dosięga istoty w niej samej, zależy od 'wiedzieć, że jest'. Poznając rzecz jako istniejącą, a nie jej istotę samą w sobie, nie poznając jej w perspektywie racji bytu, tylko w fakcie istnienia³⁶, dosięgamy jednakże, oczywiście w sposób niedoskonały, to 'czym rzecz jest'. I takie poznanie zawiera pewne poznanie istoty, rzecz jasna pomniejszone; poznanie istoty nie w niej samej, jak to było w przypadku *dianoetyki*, lecz w innej rzeczy — stwierdza myśliciel francuski³⁷.

³³ „...et qu'un prédicat soit attribué à Dieu, cela même ressortit à notre inadéquate manière de concevoir, il n'y a pas en lui dualité de sujet et de prédicat, le connaître comme il est ne saurait consister qu'en une vision absolument simple”. Tamże s. 455.

³⁴ Tamże s. 455.

³⁵ Tamże s. 455, Annexe III; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1950 ss. 512.

³⁶ Wedle tej koncepcji metafizyki Absolut, jak już była o tym mowa, jawi się jako „*Esse Subsistens*”. Jego transcendentalność polega na całkowitej odrębności struktury bytowej w stosunku do struktury wszelkich bytów. To, co istnieje, czego doświadczamy jest zawsze złożone z istoty i istnienia jako elementów odrębnych. Absolut jawi się natomiast jako coś o strukturze prostej, jako czyste istnienie. I ta „właściwość” czyni Go transcendentnym w stosunku do świata w sensie, że wyłącza Go ontologicznie z przynależności do wszelkich możliwych kategorii bytu, wyłącza Go z porządku tego, co bytuje, z porządku „*das Seiende*” — gdyby posłużyć się określeniem M. Heideggera. Wyakcentowanie momentu transcendencji i właściwa interpretacja tego są ważne ze względu na konsekwencje; zbytnia transcendencja prowadziła do przekonania, że pomiędzy Absolutem a światem nie zachodzą żadne związki bytowe, lekceważenie jej z kolei prowadziło do wniosków, że Absolut nie należy do odrębnego porządku, że sytuuje się na tej samej płaszczyźnie, co wszystkie inne byty. Te właśnie skrajności możemy zauważyć u Platona i Arystotelesa. „Czyste Istnienie” jakie jawi się w metafizyce Tomasza w roli uzasadniającej rzeczywistość, różni się od wszelkiego innego istnienia tym, że nie jest ono aktem istoty odrębnej od niego. Myśl dokonująca analizy rzeczywistości staje w obliczu czystego „*esse*”, które nie posiada „*quidditatem*”, a raczej, jest swą własną „*quidditas*” Byt taki, w którym „*quidditas*”

Chyba tylko w ten sposób można utworzyć definicję nominalną jako wynik tego poznania, gdzie rzecz poznana jest oznaczona, określona, chociaż w sposób niejasny i niedoskonały³⁸.

Gdy poznajemy Boga ujmujemy nie Jego istotę, ale Jego doskonałości za pośrednictwem doskonałości stworzonych. Poznajemy istotę Boga bez wątpienia nie w niej samej, *'sicuti est'*, ani przez definicję realną, która jest zupełnie niemożliwa. Jest to poznanie bardzo prawdopodobne i niepewne, dokonane na podstawie analogii, która jest niedokładna w opisywaniu tego, co się znajduje w sposób właściwy i wewnętrznie w istocie Boga. W ten sposób pozwala nam ona umieścić na miejscu niemożliwej definicji realnej to, co jest według naszego sposobu pojmowania elementem konstytutywnym, formalnym istoty Bożej³⁹. Nietykalna tajemnica *deitas* nie przeszkadza, aby istota Boża została przez nas poznana, naturalnie nie sama w sobie, lecz dzięki łączności, udziałowi jaki zachowuje z rzeczami stworzonymi. Słowo 'udział', 'uczestnictwo', można by dodać 'partycypacja'⁴⁰ wyraża

równa się „esse” nie określa się już mianem „ens”. Absolut jest transcendentny w tym sensie, że transcenduje „ens”, jak również, że jest jego przyczyną. Jest to transcendencja oglądana z punktu widzenia tego świata, transcendencja Absolutu — Stwórcy, który udziela swego istnienia i w którym rzeczy uczestniczą poprzez wszystko, czym są. Taka transcendencja jest zarazem immanencją. W ten sposób rozumiana immanencja Absolutu w świecie jest ostateczną podstawą możliwości poznania. Immanencja zarazem transcendencja wyznaczają również tryb i zakres poznania Absolutu przez człowieka. Por. H. Urs von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, Concilium 1—10 (1965—1966), ss. 422 n; E. Gilson, *Byt i Bóg*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 1, jw. ss. 311—312; E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff 1961 s. 51; J. H. Nicolas, *Afirmacja Boga a poznanie*, jw. ss. 229—230; D. de Petter, *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga, a myśl współczesna*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 2, Warszawa 1973 s. 87; R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, Warszawa 1966 ss. 64—65.

³⁷ J. Maritain, *Degr. du Sav.*, ss. 455—456.

³⁸ Przypomnijmy, że analogiczna sytuacja była przy poznaniu perinoetycznym, gdzie istota rzeczy materialnych, którą się poznaje, jest ujmowana dzięki cechom empiriologicznym, przez znaki, które jakby zastępują istotę. Poznanie perinoetyczne ma dla Maritaina, o czym już mówiliśmy wcześniej, wiele cech podobnych z poznaniem ananoetycznym; oczywiście na zasadzie przeciwieństw.

³⁹ „...connaissions-nous l'essence divine, non sans doute en elle-même, *sicuti est*, ni par une définition réelle qui est bien impossible, mais très véritablement et très certainement, en vertu d'une analogie qui, tout en étant incirconscriptive, atteint ce qui se trouve d'une manière propre et intrinsèque en cette même essence, et nous permet ainsi d'assigner — à la place d'une impossible définition réelle — ce qui est, selon notre manière de concevoir, le constitutif formel de l'essence divine”. Tamże s. 456.

⁴⁰ Partycypacja, najogólniej mówiąc, jest to bycie częścią jakiejś całości, posiadanie w sposób częściowy czegoś, co w czymś innym znajduje się w sposób pełny, doskonały. Partycypacja transcendentalna byłaby relacją złożoną, zachodzącą

w porządku ontologicznym to samo, co słowo 'analogia' w porządku neotycznym⁴¹.

Wydaje się, dla lepszego zrozumienia tego, co J. Maritain chciał tu wyrazić, pożytecznym i koniecznym będzie wyjaśnić dokładniej, co oznacza, że nasze poznanie Boga jest analogiczne. Trzeba będzie tego dokonać, jak wydaje się sugerować Maritain, w powiązaniu z partycypacją. W jego rozumieniu tym, co uzasadnia poznanie analogiczne jest partycypacja. W związku z tym trzeba:

- ustalić wzajemne relacje analogii i partycypacji,
- określić jaki typ analogii jest adekwatnym wyrazem partycypacji transcendentalnej.

2. ANALOGIA I PARTYCYPACJA W POZNANIU BOGA

Gdy chodzi o analogię znamy kilka jej rodzajów. Między innymi analogię bytową — analogia jako sposób bytowania, analogię jako właściwość pojęć metafizycznych i związany z nią sposób orzekania analogicznego⁴². Podstawowe znaczenie ma analogia jako sposób bytowania. Jest to skutek i wyraz faktu partycypacji transcendentalnej. Skoro wszystkie byty istnieją na mocy partycypacji w Absolutcie, czyli są zależne od Niego jako od przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej, stanowią one wzajemnie i wraz z Absolutem ontyczną wspólnotę. Są podobne do Niego i wzajemnie między sobą. Powyższy status ontyczny wymaga dla jego poznania zastosowania metody analogii. Tak rozumiana analogia jest też sposobem poznania faktu partycypacji. Natomiast analogiczność pojęć metafizycznych, zwłaszcza pojęć transcen-

między bytami niekoniecznymi a Absolutem. Obejmowałaby łącznie związek przyczynowy: sprawczy, wzorcowy i celowy, w wyniku czego wszystkie byty (razem z Absolutem) stanowią hierarchicznie uporządkowaną wspólnotę ontyczną. Opracowań partycypacji w filozofii św. Tomasza jest wiele. Jednakże próby zbudowania tomistycznej teorii partycypacji są dziełem przede wszystkim dwu tomistów: L. B. Geigera i C. Fabra; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino 1939; tenże, *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961; tenże, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, „Internationae Philosophicae Quarterly” 6 (1966) ss. 389—427; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942; por. także: Z. J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 1, ss. 5—78; tenże, *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*, cz. 1, „Studia Philosophiae Christianae” 7 (1971) nr 1, ss. 71—72.

⁴¹ „...ce mot 'participation' exprimant dans l'ordre ontologique cela même qu'exprime dans l'ordre noétique le mot 'analogie'”. J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 456.

⁴² Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, jw. ss. 287—312.

dentalnych i możliwość orzekania przy ich pomocy o wszystkim, co istnieje — łącznie z Absolutem — jest konsekwencją analogiczności rzeczywistości i analogii jako sposobu jej poznania⁴³. Gdy chodzi o metodę poznania to Maritain wyraźnie opowiada się za transcendentalną analogią proporcjonalności właściwej⁴⁴.

Chcąc udzielić odpowiedzi, który z typów analogii może znaleźć zastosowanie w metafizycznym poznaniu Boga trzeba uczynić to w oparciu o pojęcie bytu⁴⁵. Przedmiotem metafizyki jest byt jako byt. Zatem ten tylko typ analogii, w której przedmiotem orzekania jest byt, może być użyteczny w poznaniu metafizycznym. Nie można przedmiotem orzekania w metafizyce uczynić tylko istoty bytu z pominięciem jego istnienia, a właśnie wszystkie poza transcendentalną typy analogii dotyczą esencjalnej płaszczyzny bytu⁴⁶.

⁴³ Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*, cz. 2; „*Studia Philosophiae Christianae*” 8 (1972) nr 1, ss. 201—202; por. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963 ss. 92—93. 163—164.

⁴⁴ Gdy chodzi o analogię proporcjonalności właściwej to można ją podzielić według niektórych autorów w zależności od zakresu analogonu. Wyróżnia się wtedy analogię transcendentalną w sensie ścisłym — o najszerszym zakresie i analogię transcendentalną w sensie względnym — o zakresie ograniczonym. Przykładem pierwszej może być pojęcie istnienia, jedności, prawdy, dobroci. Natomiast w drugim przypadku analogia dotyczy pojęć, które są pojęciami tak zwanych doskonałości czystych: przyczyna celowa i sprawcza, życie, intelekt, wola, mądrość, miłosierdzie, sprawiedliwość. Por. B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „*Roczniki Filozoficzne*” 10 (1962) z. 1, ss. 105—118; tenże, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „*Roczniki Filozoficzne*” 11 (1963) z. 1, ss. 41—53; tenże, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, jw. ss. 110—112; tenże, *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*. Poznań 1964 ss. 3—24. Inni proponują w analogii proporcjonalności właściwej wyróżnić takie typy jak: analogia proporcjonalności ogólnej i analogia transcendentalna. W analogii transcendentalnej analogon (istnienie, inne transcendentalia) znajduje się we wszystkich analogatach rzeczywiście i wewnątrz, ale w sposób proporcjonalny. W żadnym nie wyczerpuje się całkowicie, będąc ograniczony przez istotę analogatu. Jedynym wytłumaczeniem wtedy jest stwierdzenie, że omawiana doskonałość jest partycypacją takiego analogonu, w którym wyczerpuje się całkowicie, w którym stanowi element konstytutywny. Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, jw. ss. 222—226.

⁴⁵ Na ścisłe powiązanie teorii analogii z teorią bytu u św. Tomasza wskazuje B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, jw. s. 93.

⁴⁶ Do takich wniosków doszedł G. P. Klubertanz, *St Thomas Aquinas on Analogy. A textual analysis and systematic synthesis*, Chicago 1960 ss. 96—100. Analogia transcendentalna dostarcza wglądu w strukturę bytu ujawniając konieczność realizowania się relacji transcendentalnej między istotą a istnieniem we wszystkim, co jest bytem i wskazuje na niemożność oderwania tej relacji od całości bytowości. Pozwala to na rozpatrywanie bytu jako przyporządkowanego do czegoś

Najpierw, przy poznaniu analogicznym, jawi się problem pojęcia analogicznego. Ontologicznej wspólnoty bytów powinna odpowiadać wspólnota poznawcza lub pojęciowa; wspólnota pojęcia lub bytu, przedstawiająca byty w tym, co jest im wspólne. Trzeba odrzucić w tym przypadku pojęcia jednoznaczne⁴⁷, jednoznaczność jako sposób orzekania. Pojęcia takie nie są w stanie objąć całości przedmiotów oraz nie obejmują w każdym przedmiocie całości jego determinacji. Natomiast pojęcie bytu, którym posługuje się Maritain, obejmuje całość bytów i całość każdego bytu; wyraża byt w tym, co jest mu właściwe, a zarazem w tym, co jest wspólne. Zatem chociaż pojęcie przechodzi na różne przedmioty i ono samo się nie zmienia, przedstawiając za każdym razem odmienną wartość, to jednak zachowuje pewną zrozumiałą jedność. Takie pojęcie nazywamy analogicznym; zawiera mnogość nie niszcząc jedności. To, co jest poznawalne opiera się na tym, co jest ontologiczne. Pojęcie jest przedstawieniem rzeczywistości całkowicie ku niej zwróconym. Ta jedność pojęcia może pochodzić tylko z jedności rzeczywistości, którą przedstawia. Pojęcie bytu jest więc czymś jednym mimo różnorodności i mnogości, którą zawiera, bo byty są czymś jednym w samym sednie swej różnorodności. Jedność analogiczna pojęcia opiera się więc na jedności partycypacji bytu⁴⁸. Zaś

drugiego. Wprawdzie w tym przypadku nie można poznać natury bytu drugiego, ale dzięki temu, że funkcję analogicznie wspólnej doskonałości, która realizuje się we wszystkich analogatach tej analogii, pełni istnienie — zabieg ten może doprowadzić do stwierdzenia istnienia pewnego szczególnego analogatu tej analogii. Otwiera to perspektywy przeprowadzenia argumentacji uzasadniającej istnienie Boga.

⁴⁷ Egzystencjalna zatem struktura bytu wyznacza taką strukturę analogii, jako sposobu poznawczego ujęcia bytu, który byłby odmienny od jednoznacznego, a jednocześnie niezupełnie różnoznacznym sposobem orzekania o bycie. Tego domaga się struktura bytu nie dająca się ująć w pojęciu jednoznacznym. Z tego względu wszelkie pojęcia w metafizyce egzystencjalnej muszą być analogiczne.

⁴⁸ Partycypacja tłumaczy zasadę jedności bytów. W dążeniu metafizycznym chodzi o stałe dążenie każdego bytu do źródła, z którego wyszedł, źródła wspólnego dla wszystkich, które jednoczy tę mnogość i ratuje przed czystą mnogością pogrążającą się w nicość. Każdy byt naśladuje sam Byt-Absolut w różny sposób, który charakteryzuje jego własny byt, ograniczony jego istotą; byt jest samym sobą tylko dzięki temu, że jest „*aliquid Dei*”. Tak więc partycypując w bycie Absolutnym, otrzymując od Niego byt w postaciach nieskończenie zróżnicowanych, byty czerpią z Jednego i uczestniczą w Jednym, bowiem Absolutny byt jest Jeden, a byt, którego udziela, jest z konieczności jeden. Wspólne upodobnienie formalne utrzymuje rzeczywistą jedność bytu wśród mnogości i odmienności bytów. Jest to właśnie partycypacja bytu. Dzięki niej każdy byt w swej szczegółowości i odrębności uczestniczy w całości bytu. W tym znaczeniu jest on czymś więcej niż samym sobą: zamknięty w swych własnych granicach przez swoją formę, która jest miarą jego bytu, jest zarazem otwarty dla nieskończoności, przez tę samą formę jako upodabniającą go w sposób niedoskonały do Bytu Pierwszego. I dłu-

ta jedność partycypacji bytów wyraża się w proporcjonalności. Pojęcie analogiczne przedstawia byty w ich podobieństwie do Przyczyny Pierwszej. W ten sposób dochodzimy do analogatu pierwszego.

Zastanówmy się krótko nad samym analogicznym pojęciem bytu. Zawiera ono pewne przymioty:

— w pojęciu tym ujęte są poznawczo istota i istnienie, a nie tylko zespół cech z płaszczyzny esencjalnej bytu,

— odnosi się ono do swych desygnatów w sposób analogiczny; treść jego, niezdeterminowana do żadnej kategorii rzeczy, konkretyzuje się w każdym z desygnatów w sposób częściowo taki sam, a częściowo różny,

— pojęcie bytu jako analogiczne przysługuje w sposób właściwy każdej rzeczy realnej. Posiada zatem zakres najszerszej transcendentalny. To wszystko, jak już wspomniano, odnosi się także do takich pojęć transcendentalnych jak jedność, prawda, dobro ⁴⁰.

Formułując zatem sąd: 'istnieje Byt Samoistny' uznajemy:

a) że Byt ten istnieje, co jest wspólne Jemu i wszystkim bytom realnym, a jednoczenie

b) że istnieje inaczej niż byty skutkowe; mamy więc na myśli byt ontologicznie analogiczny w stosunku do rzeczywistości skutkowej. Otóż w takim sądzie trzeba koniecznie użyć analogicznego pojęcia bytu według analogii proporcjonalności właściwej i transcendentalnego w najszerszym zakresie, bo mamy na względzie Byt istniejący inaczej niż byty, które nas otaczają.

Omówiono już także rolę analogii w poznaniu bytu realnego. Nie polega ona na objęciu w tym samym rodzaju tego, co skończone i nieskończone. Przeciwnie, polega na wykluczeniu wszelkiego uczestnictwa rodzajowego, gatunkowego, a więc wszelkiego pojęcia wspólnego pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Dopuszcza tylko jedno uczestnictwo — zależności przyczynowej; skutek naśladuje w pewien sposób przyczynę. Lecz przyczyna nie jest modelem podobnym do swego obrazu. Przyczy-

tę właśnie w każdym bytowaniu umysł może odkryć byt. Jest to klucz do rozwiązania problemu Boga. Nasze pojęcia przedstawiają i mogą przedstawiać tylko doskonałości stworzone, skoro są skonstruowane na podstawie naszego doświadczenia. Niektórzy widzą w tym powód do gorzkiego i najczęściej agresywnego zniechęcenia. Nie chcą przyjąć rozwiązania proponowanego przez Maritain'a za św. Tomaszem: te doskonałości stworzone, przedstawione w naszych pojęciach, przedstawiają z kolei Byt Pierwszy, który stwarzając je upodobił do siebie. Por. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, jw. ss. 94—103. 150—158; Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 2: „Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundum quod creaturae ipsum representat”.

⁴⁰ B. Bejze, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, jw. s. 111.

na Pierwsza jest prosta, skutek — wieloraki⁵⁰. Ta analogia gwarantuje skuteczność ujęcia przyczyny przez skutki. Nie orzeka ona wprost bytu Bożego, ale zdaje sprawę z odniesienia, w które stworzenie rozumne z Nim wchodzi⁵¹. Dla św. Tomasza 'Bóg jest' jest zdaniem prawdziwym, ponieważ jako twierdzenie opiera się ono na relacji skutków do przyczyny. 'Esse Subsistens' owszem oznacza Boga, ale Go nie reprezentuje.

Metoda analogii według Maritaina polega nie na odnoszeniu do stworzeń pojęć wyrażających to, co boskie, lecz na posługiwaniu się pojęciami, które tworzymy na podstawie stworzeń, by poznać Boga. Dzieje się tak przez inwersję porządku poznawczego i ontologicznego między Bogiem a stworzeniami. W porządku ontologicznym stworzenia pochodzą od Boga, a ich formę mierzy się według ich niedoskonałego podobieństwa do Jego formy. W porządku poznawczym odwrotnie, nasze poznanie Boga wynika z naszego poznania stworzeń; Bóg jest poznawany w zależności od stworzeń jako przyczyna znajdująca się poza wszelkim doświadczeniem bytów, danych naszemu doświadczeniu. Znaczy to, że poznanie bytu stworzonego, a więc uformowanie pojęcia bytu, poprzedza po prostu uformowanie wszelkiego pojęcia o Bogu. Trzeba do tego koniecznie dodać, że Boga nie można ująć w pojęciach, bowiem to, co jest w Bogu poznawalne, jest tak nieskończone jak Jego byt. Wobec tego Bóg nie może być zamknięty w ramy pojęcia utworzonego przez intelekt stworzony i odrębny od Niego⁵².

⁵⁰ H. Duméry, *L'Etre et l'Un*, w: *Miscellanea. Albert Dondeyne. Godsdiensfilosofie. Philosophie de la religion*, jw. ss. 331—350.

⁵¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

⁵² Jak jest zatem z poznaniem analogicznym Boga? Jak poznajemy Boga, którego transcendencję jesteśmy zmuszeni stwierdzić? Dlaczego w ogóle, zadajemy sobie pytanie, orzekając o przymiotach Bożych używamy analogii? Wydaje się, że czynimy to z dwu powodów: a) ponieważ Bóg jako byt samoistny różni się zasadniczo od rzeczywistości skutkowej, jest w stosunku do niej analogiczny, dlatego można do Niego odnosić tylko pojęcia transcendentalnie analogiczne, b) drugi powód to zabezpieczenie się przed agnostycyzmem — rezultatem orzekania wieloznacznego i antropomorfizmem — konsekwencją orzekania jednoznacznego. Mówienie o Bogu jest możliwe tylko w oparciu o analogię, która sprawia, że mówimy o Nim zrozumiale i ona należy do podstawowych warunków metodologicznie poprawnego uprawiania filozofii Boga. Jednakże nie wszyscy są tego samego zdania. E. L. Mascall uważa, że owszem teoria analogii pozwala zrozumieć, jak się to dzieje, że o Bogu mówimy zrozumiale, ale nie stanowi dla niego warunku umożliwiającego to mówienie. Por. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961 ss. 135 i 167.

3. GRANICE UMYSŁOWEGO POZNANIA BOGA

Punktem wyjścia w refleksji metafizycznej jest mnóstwo bytów danych w doświadczeniu i ujęcie tych bytów w jedność ze względu na to, co jest im uniwersalnie wspólne. Jest to sposób dojścia do pojęcia bytu i pojęć transcendentálnych. Mają one wartość analogiczną, ponieważ obejmują wszystkie różnice. Dalej dochodzimy do Bytu Pierwszego jako przyczyny sprawczej bytów według ich bytowania, a zarazem jako przyczyny wyjaśniającej ich podobieństwo w bytowaniu, które w każdym z nich jest różne. Byt Pierwszy to Byt, 'Który wszyscy nazywają Bogiem' — powtarza św. Tomasz na końcu każdej ze swych 'dróg'. W afirmacji Boga, która wyraża się w sądach, zastosowane pojęcia nie są pojęciami przedstawiającymi doskonałości Boże. Są to pojęcia analogiczne, obejmujące całość przedmiotów doświadczenia. 'Przedmiot Bóg' nie jest w żaden sposób zawarty w tych pojęciach i musimy wyjść poza nie, jeżeli chcemy się nimi posłużyć dla oznaczenia i wyrażenia natury Boga. Pojęcia te odnoszą się do Boga i przedstawiają doskonałości Boga jako odbijające się w doskonałościach stworzonych. Jest to pośrednie poznanie Boga⁵³. Znane jest słynne zdanie św. Tomasza: „mówimy, że u kresu naszego poznania poznajemy Boga jako nieznanego. Znaczy to, że umysł w stosunku do poznania Boga znajduje się w punkcie najdoskonalszym wtedy, gdy uznaje, że istota Boga jest powyżej tego wszystkiego, co umysł może objąć w swym życiu; a więc jakiegokolwiek Jego 'quid est' pozostaje nieznanie, wiemy jednak, że jest”⁵⁴.

Niektórzy chcieli, jak zauważa Maritain, wyprowadzić z tego prawdę o niezdolności ludzkiego umysłu do wszelkiego poznania Boga. Ale jak to pogodzić z licznymi tekstami Doktora Anielskiego, w których mówi, że umysł ludzki może w sposób pewny poznać nie tylko, że Bóg istnieje, lecz także jakie są Jego przymioty i sposób działania⁵⁵. Wydaje się, że Tomasz — i na takim stanowisku stoi Maritain — wyklucza istotowe poznanie Boga, a nie poznanie Jego istoty. Byłoby sprzecznością twierdzić, jak chcą niektórzy, że poznaje się przymioty Boga, a nie poznaje się nic z Jego istoty, skoro każdy przymiot jest częściowo poznana istotą Boga. Trzeba ostatecznie odwołać się do pewnego paradoksu naszego poznania Boga. Dla nas wiedzieć, 'że jest' i powiedzieć, 'że jest transcendentny', to znaczy poznać Boga⁵⁶.

⁵³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 2 i q. 56, a. 3.

⁵⁴ Thomas von Aquin, *In Lib. Boeth. de Trinit.*, q. 1, a. 2, ad 1.

⁵⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 7, ad 1.

⁵⁶ Przedmiotem naszego doświadczenia staje się radykalna skończoność rzeczy, albo, jak pisze filozof francuski, intuicja ograniczonego istnienia rzeczy. Tego rodzaju przedmiot będzie odsyłał nas bezpośrednio do innego bytu poza

Problemu poznania Boga nie rozwiąże twierdzenie, że Bóg nie jest przedmiotem, lecz czystym podmiotem. Maritain uważa, że owo pojęcie czystego podmiotu jest niewłaściwe, jak i pojęcie czystego przedmiotu. Jest to bowiem pojęcie podmiotu poznającego, który w celu radykalnego przeciwstawienia się przedmiotowi, stawia się tak całkowicie poza nim, że aż znajdzie się ostatecznie poza bytem i poza wszelkim poznaniem. Cóż wtedy można byłoby o nim powiedzieć i czym różniłby się on wtedy od nicości? — pyta autor *Les Degrés du Savoir*⁵⁷. Bóg oczywiście nie jest 'przedmiotem', nie jest 'przedmiotem' jak inne przedmioty, który moglibyśmy 'posiadać' i nim 'manipulować'⁵⁸.

W takim wypadku może się wydawać, że mówienie o Bogu, poznanie Jego istoty, może się realizować jedynie na drodze szeregu następujących po sobie negacji, z których każda nowa określa poprzednie w sposób podobny do tego, jak różnica określa rodzaj⁵⁹. Tylko, że tego rodzaju poznanie trudno byłoby uważać, nawet za niejasne poznanie istoty Boga. Byłoby ono raczej poznanie wyróżniającym Boga spośród innych stworzeń. Gdyby to poznanie było tylko negatywne, dotyczyłoby wtedy tylko tego, czym Bóg nie jest. Uzasadniona więc byłaby postawa uznająca absolutną niewiedzę, gdy chodzi o to, czym jest Boża istota. W takim układzie kresem naszego poznania w teologii naturalnej byłoby stwierdzenie Pierwszej Przyczyny, Rzeczywistości Prostej, odrębnej od wszystkich bytów złożonych. Określenia jakie można byłoby takiemu Bogu przypisać byłyby negatywne, zewnętrzne, przyjmujące za punkt wyjścia stworzenie. Może nawet byłyby one uzasadnione, gdyby Absolut był ujmowany tylko transcendentny. Jednakże św. Tomasz, czy Maritain ujmują Go także jako immanentnego, jako *Esese* przyczynujące, a więc łącznie z relacją przyczynowania⁶⁰.

nim, jako swego właściwego fundamentu. Ujawnia on bowiem takie sposoby bytowania, które same z siebie wskazują na Byt Konieczny. (Chcąc wyjaśnić to językiem tomistycznym powiemy, że możemy mówić o ujęciu bytu, który w różny sposób ukazuje się nam jako byt przez uczestnictwo i który tym samym wskazuje sobą na inny byt — Absolut, Byt nie posiadający żadnej granicy pod względem istnienia. Por. J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953 ss. 3—11; por. także: S. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „Znak” 127 (1965) nr 1, s. 37; M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 1, jw. s. 343; tenże, *Religijne poznanie Boga według R. Guardiniego*, Warszawa 1967 ss. 141—156.

⁵⁷ J. Maritain, *Degr du Sav.*, ss. 192—195, przyp. 14.

⁵⁸ Por. tenże ss. 444—447.

⁵⁹ Por. C. J. Géffré, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga jedynie*, jw. s. 267; J. Danielou, *Bóg i my*, jw. s. 39.

⁶⁰ Przyczynowanie jest tu zinterpretowane dwuaspektowo: jako sprawcze i wzorcze. Przedmioty świata traktowane są więc od tego momentu jako były przez uczestnictwo, dzięki któremu są podobne do swej przyczyny. Stosunek zależności właściwy bytowi jest dopełniony stosunkiem pewnego stopnia podobień-

Określenia, to jest nazwy oznaczające doskonałości rzeczy powinny być orzekane również o Bogu. Orzekanie to, jak już wielokrotnie podkreślano, nie jest jednoznacznym, ani też wieloznacznym, ponieważ dotyczy relacji przyczyny do skutku. Zatem w tym, co orzekamy o Bogu pozytywnie musi zachodzić jakieś podobieństwo pomiędzy rzeczami a Bogiem; podobieństwo — skutku do przyczyny. Chyba dlatego św. Tomasz podkreślał, że nie mówimy o Bogu *'secundum puram aequivocationem'* oraz, że nie jesteśmy skazani na mówienie o Bogu jedynie *'pure aequivoce'* lub *'omnio aequivoce'*. Ten zaś sposób orzekania nazywa się analogią.

Dużo się dyskutuje obecnie nad znaczeniem tej doktryny analogii w poznaniu natury Boga. Wynika jasno z wykładu Maritaina, że w tym typie poznania, rozpatrywanym tak w porządku pojęć jak i sądów, mamy prawo przypisywać Bogu doskonałości stworzeń, lecz nie możemy pojąć sposobu ich bytowania w Bogu. Znaczy to tylko tyle, że doskonałości stworzeń niewątpliwie przysługują Bogu, który jest bytem w najwyższym stopniu doskonałym, lecz sposób w jaki posiada On te doskonałości jest dla nas całkowicie niepojęty, podobnie zresztą jak sam boski akt istnienia, którym one są⁶¹. Jeśli zatem mówić o jakimś pozytywnym poznaniu Boskiej natury, to tylko w tym znaczeniu, że zrozumiała treść naszych nazw weryfikuje się w Bogu. Nie mamy jednak poznania Boskiej natury w tym znaczeniu, byśmy poznawali Jej własności⁶².

Stanowisko myśliciela francuskiego wydaje się być jasne. Natura Boża, twierdzi on, nie objawia się naszemu niezobiektywizowanemu spojrzeniu metafizycznemu według tego, czym jest sama w sobie. Ujmujemy ją tylko w rzeczach. A jednak, będzie utrzymywał Maritain, że natura Boża stanowi właśnie, dzięki poznaniu ananoetycznemu, przedmiot poznania absolutnie pewnego⁶³. W trakcie poznawczego procesu, poznając zarazem kontemplujemy i analizujemy szczegółowo tę istotę w jej determinacjach, które są oczywiście implikowane przez nasz sposób myślenia. Pewni jesteśmy, że mimo całego wysiłku naszego

stwa, które w tym przypadku jest istotą uczestnictwa. Jeżeli tak jest, to bez względu jaka byłaby przepaść dzieląca byt uprzyczynowany od przyczynującego, przyczynowość zawsze będzie podstawą swoistej proporcji. Ta właśnie sytuacja sprawia, że mimo tego, iż podmiot kształtuje swe pojęcia na podstawie rzeczy należących do świata empirii, może się wznieść do istoty Boga. Można jednak dalej stawiać pytanie, jak Danielou, czy w rzeczywistości w ten sposób dowiemy się więcej nad to, czym Bóg nie jest? Por. J. Danielou, *Bóg i my*, jw. s. 160.

⁶¹ Por. E. Gilson, *Tomizm*, jw. s. 155.

⁶² Por. C. J. Géffré, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga*, jw. s. 272; J. Danielou, *Bóg i my*, jw. ss. 42 i 44.

⁶³ „Et pourtant, grâce à l'intellection ananoétique, elle est constituée l'objet d'une connaissance absolument solide...”. J. Maritain, *Degr. du Sav.*, s. 457.

intelektu pozostawiamy nietkniętą Jedność Absolutną, nie lekceważymy Jej, wprowadzamy jednak do Niej konieczne, ze względu na nasz sposób pojmowania i oznaczania, dystynkcje rozumowe⁶⁴.

Trzeba się jednak koniecznie przyznać, powie filozof francuski, że wielość rozmaitych rozróżnień rozumowych jest wymagana z jednej strony przez doskonałość rzeczywistości, którą poznajemy, a z drugiej — świadczy tylko o ubóstwie naszego poznania. „To nie Jedność Bożą dzielimy, to nasze pojęcia, które dostosowujemy, precyzujemy, aby istocie Bożej podporządkować nasze rozumienie i aby poznać Wszemoc na sposób naszego ubóstwa”⁶⁵ — kończy Maritain.

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że analogia stanowi dla Maritaina nie tylko narzędzie poznania natury Boga, ale przede wszystkim znajduje pełne zastosowanie w uzasadnianiu Jego istnienia. Ponadto naukowe dowodzenie istnienia Boga musi zostać oparte na analogii bytu. Poznanie analogiczne doprowadza tylko do stwierdzenia istnienia Boga, zaś wszystkie właściwości, które przypisujemy Bogu, wynikają z twierdzenia o Jego istnieniu. Musimy przyjąć na gruncie filozofii Maritaina, że wyjaśnianie natury Boga winno się dokonywać w integralnym powiązaniu z dowodem na Jego istnienie⁶⁶.

LA SPECIFICITÉ DE LA CONNAISSANCE DE L'ESSENCE DIVINE CHEZ JACQUES MARITAIN

R e s u m é

La question de la connaissance de la nature divine, de l'essence, que J. Maritain définit comme „*deitas*”, est plus compliquée que celle de la connaissance de l'existence de Dieu. Le philosophe français trouve que nous pouvons tirer des conclusions sur les perfections divines du fait même de l'existence de Dieu.

Pour saint Thomas „*scire de aliquo an sit*” ne consiste pas exclusivement en

⁶⁴ „Sûrs de laisser intacte la Simplicité absolue, et précisément parce que nous sommes sûrs de ne la point méconnaître, nous introduisons en elle toutes nos distinctions de raison: telle perfections et telle autre, science de simple intelligence et science de vision, volonté antécédente et volonté conséquente, décrets déterminants et décrets permissifs..., la multiplicité de ces distinctions de raison, requises par l'éminence même de la réalité à connaître, n'atteste rien d'autre que l'humilité d'un tel savoir...”. Tamże s. 457.

⁶⁵ Zob. tamże s. 457.

⁶⁶ Charakterystycznymi cechami poznania Boga w teorii Maritaina są: realizm poznawczy oraz transcendentalne i analogiczne pojęcia. Tylko takie akty poznawcze mogą doprowadzić do stwierdzenia istnienia Boga, które ujmują: byty realne (realizm), wszystkie (transcendentalizm) i analogiczne, by mogły ująć stosunki między elementami bytu (analogiczność).

porter des jugements sur l'existence sans rien savoir de ce que la chose est — explique J. Maritain.

Essayant de traduire correctement en langage moderne des expressions: „scire qui est” et „scire quid est”, il écrit que, dans le premier cas il s'agit de savoir dans l'ordre ou la perspective une simple certitude du fait, dans le second, de savoir dans l'ordre, ou la perspective de la raison d'être.

Selon J. Maritain le problème de Dieu doit être considéré de la part de l'être. Mais au point d'arrivée, l'auteur de „*Les Dégres du Savoir*”, ne conçoit pas Dieu comme le plus parfait des êtres.

L'Abolut se révèle comme *Esse Subsistens*; il est transcendant et immanent. J. Maritain essayant de trouver „juste milieu” entre le transcendance et l'immanence indique „*la participation*”. L'inviolable secret de la deité n'empêche donc pas que l'essence divine puisse être connue de nous, non en elle-même, mais parce qu'elle communique avec la participation des êtres créés d'eux-mêmes.

Nous connaissons l'essence divine, non en elle-même sans doute, *sicuti est*, ni par une définition réelle laquelle est bien impossible, mais très véritablement et en toute certitude, en vertu d'une analogie, selon notre manière de concevoir, grâce à l'intellection ananoétique.

La multiplicité de distinctions de la raison, que nous introduisons en la Simplicité absolue, requises par l'éminence même de la réalité à connaître, n'atteste rien d'autre que l'humilité d'un tel savoir, lorsqu'il s'agit de connaître la Toute-Puissance selon le mode de notre pauvreté intellectuelle.

„Le plus haut degré de la connaissance de l'homme par rapport à Dieu c'est savoir, que nous ne pouvons pas le connaître, savoir, que ce 'qui est Dieu' surpasse même tout ce, que en connexion avec Lui nous saisissions avec l'intellect”. La connaissance plus profonde de Dieu peut provenir seulement de la libre et propre initiative de Dieu.

Traduction de l'auteur