

Kazimierz Gryźenia SDB

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego
w Łądzie

U źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii

Wprowadzenie

Dobrze jest znane pierwsze zdanie Ojca Św. Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹. Papież użył wymownej i sugestywnej metafory ptaka, który do tego, aby latać, potrzebuje dwóch skrzydeł, żadne z nich nie może być uszkodzone lub wybrakowane. Również człowiekowi w jego docieraniu do prawdy nieodzowne są dwa źródła: wiara i rozum. Wiara bez rozumu i rozum bez wiary jest poważnym brakiem poznawczym. Bez wiary lub rozumu prawda o Bogu i człowieku oraz zachodzącej między nimi relacji, zwanej religią, jest niemożliwa. Wiara i rozum, teologia i filozofia nie są sobie przeciwstawne, lecz dopełniają się i służą człowiekowi. O ich komplementarnym traktowaniu byli przekonani wielu reprezentanci myśli chrześcijańskiej. Św. Augustyn na przełomie IV i V wieku zalecał: *crede ut intelligas* oraz *intellige ut credas*².

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, wprowadzenie.

² Cyt. za A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek-duszpasterz-mistyk*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 154-155.

W tym samym duchu w drugiej połowie XI wieku św. Anzelm z Aosty (Canterbury) z głośzonym przez siebie hasłem: *Fides quaerens intellectum* przeszedł do historii jako ojciec scholastyki. Wyznaczył on program, który poza średniowieczem nie ma sobie równych, aby twierdzenia wiary chrześcijańskiej przenikać rozumem tak dalece, jak tylko jest to możliwe.

Jan Paweł II tę wzajemną zależność wiary i rozumu mocno podkreśla, zwłaszcza w analizie zagadnienia Boga i religii. Inspirując się jego wskazaniem i korzystając z jego nauczania oraz dorobku filozofii naszego kontynentu, pragnę w podjętej refleksji dotrzeć – o ile to możliwe – do początków – zapewne nie do końca uświadamianych – zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii w filozoficznej kulturze europejskiej oraz wynikających stąd konsekwencji. Punktem wyjścia będą analizowane przez papieża patologiczne zdarzenia XX wieku, faszyzmu i komunizmu, zwanymi też ideologiami zła³, aby następnie – zgodnie z sugestią Jana Pawła II – retrospektywnie cofając się docierać kolejno do dalszych przyczyn rozważanych problemów.

Przedkładana refleksja będzie składała się z następujących punktów: 1) Oświeceniowa karykatura Boga i religii; 2) Od Boga, który jest „Istnieniem samoistnym” do Boga pojętego jako „samoistne myślenie”; 3) *Ratio entis* źródłem wiedzy o Bogu. Prymat porządku poznawczego; 4) Neoplatońska i nominalistyczna wizja Boga.

1. Oświeceniowa karykatura Boga i religii

Jan Paweł II, podejmując problem ideologii zła XX wieku, usiłował dotrzeć do ich przyczyn. Wskazywał na głębokie zakorzenienie tych ideologii w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Podkreślał też zbieżność zachodzącą między

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 14.

niektórymi przejawami współczesnej kultury o znamionach nie tylko areligijnych, lecz wyraźnie antykatolickich i tym, czym odznaczało się „tak zwane europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego”⁴. W jakim aspekcie dorobek oświecenia niepokoił Jana Pawła II? Przede wszystkim w niewłaściwej wizji Boga i człowieka oraz zachodzącej relacji między nimi.

Filozofia oświecenia, choć nie była programowo ateistyczna i przyjmowała ideę Boga-Stwórcy (deizm), to przedstawiała fałszywy Jego obraz, zwłaszcza w zestawieniu z koncepcją chrześcijańską, niezależnie od wyznania. W oświeceniowym racjonalizmie Bóg nie jest obecny w tym świecie, nie interesuje się nim, nie sprawuje Opatrzności, nie przekazuje człowiekowi żadnej nauki, nie nagradza ani nie karze, nie solidaryzuje się z nim, a więc nie staje się człowiekiem, nie umiera na krzyżu i nie zmartwychwstaje, nie posyła Ducha św., nie jest Zbawicielem, nie czyni człowieka uczestnikiem życia Bożego⁵. Oświeceniowa wizja Boga, pomijając Objawienie, czyli *fides*, a skupiając uwagę jedynie na scjentyście, czyli wąsko pojętej *ratio*, przekreśliła koncepcję Boga jako Trójjedynego, który jest Bogiem-Stwórcą, Bogiem-Zbawicielem i Bogiem-Uświęcicielem. Wykreowano pojęcie Boga na miarę ludzkiego rozumu, na obraz i podobieństwo człowieka. Nie chodziło o to, aby poznać Boga w Jego istocie, jakim On jest i jakim się objawia, czyli jako Stwórca wszechrzeczy i jako pełen miłości Zbawiciel, który odkupił człowieka na krzyżu, lecz o Boga,

⁴ Tamże, s. 16.

⁵ Por. K. Gryzenia, *Bóg na ławie oskarżonych*, „Niedziela”, 15 IV 2018, nr 15, s. 25. Z.J. Zdybicka o procesie kształtowania się niechęci wobec religii i negatywnych skutkach dla człowieka pisze w licznych swoich opracowaniach, np. *Ateizm - zagrożeniem dla osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47:2011, nr 1, s. 20; *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5:1995, s. 77-79; *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w Kulturze”, 15:2003, s. 46-48; *Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii, w: Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 346-356.

którego można ogarnąć ludzkim intelektem. O Bogu można wiedzieć tylko to, co jest pochodną ludzkiego myślenia. Przyjmowano, że jest istotą transcendentną, że jest przyczyną i budowniczym świata, ale na tym jego rola się wyczerpała, jak zegarmistrza, który wraz z wyprodukowaniem zegarka nie ma wpływu na jego funkcjonowanie, bo zegarek działa już niezależnie od swego producenta⁶.

Taki Bóg, daleki i obcy wobec człowieka, przestał być mu potrzebny. Prawda o Bogu pełnym miłości, który nie cofa się nawet przed krzyżem dla dobra człowieka, w umysłowości oświecenia przestała istnieć. Z kolei człowiek oderwany od Boga staje się samowystarczalny, nie uznaje żadnego odniesienia do Boga, nie oczekuje z Jego strony żadnej pomocy i zaczyna żyć tak, „jakby Bóg nie istniał”⁷. Odrzucając Boga i Jego wskazania w życiu moralnym, człowiek przypisuje sobie w sposób nieuprawniony możliwość autozbawienia oraz prawo do nieskrępowanego i autonomicznego decydowania o wszystkim, także o tym, co jest dobre, a co złe. Wyolbrzymił swoją bezwzględną niezależność i wolność, poprzez ubóstwienie samego siebie, łącznie z prawem unicestwiania pewnych grup ludzi: Żydów, Romów, duchownych, żołnierzy Armii Krajowej, dzieci przed ich urodzeniem⁸.

Wyrazem takich przekonań była pooświeceniowa, pozytywistyczna religia Augusta Comte’a, w której Bóg jako istota z założenia niepoznawalna, był całkowicie ignorowany. Bytem najwyższym, jaki człowiek może poznać i oddawać mu cześć, jest Ludzkość, nazywana przez Comte’a Wielką Istotą. Wszyscy obecnie żyjący, podobnie jak umarli i jeszcze nie narodzeni, stanowią część ową ludzkości, lecz ona jako całość

⁶ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 18-19.

⁷ Por. tamże, s. 19; Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra* (Watykan, 6 kwietnia 2006), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27:2006, nr 6-7, s. 49.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 19-20.

przewyższa poszczególne elementy i w związku z tym zasługuje na adorację z naszej strony. Toteż ludzkość jest podstawą tejsze religii i przedmiotem kultu religijnego⁹.

W takim świetle prawdziwy Bóg staje się nie tylko niepotrzebny, ale pełni w życiu ludzkim funkcję negatywną, ogranicza człowieka, zagraża ludzkiej wolności. Bóg okazał się konkurentem wobec człowieka. Stąd postulat, aby odrzucić Boga, bo krępuje człowieka w jego pełnym i swobodnym rozwoju¹⁰. Konsekwencje takiego mniemania odbijają się głośnym echem w wielu współczesnych tendencjach kulturowych, które Rosa Alberoni, autorka książki *Wygnać Chrystusa*, obrazuje wymownym stwierdzeniem: „Trzeba wygnać Boga ze sceny historii i z umysłu człowieka, gdyż Bóg jest złem. Bóg jest przeciw człowiekowi. Każdy postęp człowieka jest zwycięstwem przeciw Bogu”¹¹.

W przedkładanej propozycji oświecenia człowiek wołał być sam, chciał być niezależnym twórcą własnych dziejów i własnej cywilizacji, a jego życie miało być skoncentrowane wyłącznie na sprawach doczesnych. W efekcie powstało opozycyjne nastawienie: Bóg albo człowiek, ze wskazaniem na człowieka, ponieważ Bóg przebywa sobie tam, w niebie, a człowiek tu, na ziemi i pomiędzy tymi radykalnie odległymi biegunami nie ma żadnych punktów wspólnych ani jakiegokolwiek zbieżności, ani też możliwości wytworzenia wzajemnych

⁹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003, s. 70-77.

¹⁰ O stanowiskach niechęci czy wręcz wrogości wobec religii oraz destrukcyjnym ich wpływie na człowieka pisałem w artykule: K. Gryzenia, *Religiofobia w procesie destrukcji człowieka*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych”, 68:2015, s. 75-97.

¹¹ R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa*, tłum. z jęz. włoskiego A. Żdzarska, Izabelin-Warszawa 2007, s. 7.

odniesień. Negacja chrześcijańskiego rozumienia Boga stała się niezbędnym warunkiem rzekomo pełnego humanizmu¹².

Problem istnienia Boga i Jego wpływu na człowieka przestał istnieć jako przedmiot racjonalnego (naukowego) poznania, został przesunięty do sfery irracjonalnej, religia zaś spychana na margines życia ludzkiego, coraz bardziej sprowadzana jedynie do indywidualnych odczuć, do sfery prywatności, do uczucia. Boga i religię zaczęto ustawiać poza obszar intelektualnych zainteresowań. Oświecenie wbrew swoim założeniom, bo w imię rozumu i naukowości przeszło niepostrzeżenie na pozycje odbiegające od racjonalizmu i naukowego poznania. Było krokiem wstępnym do negacji obiektywnego istnienia Boga, przekreślenia jakichkolwiek relacji między człowiekiem i Bogiem, zaniku kultu i praktyk religijnych oraz desakralizacji (laicyzacji) życia jednostkowego i społecznego¹³. Ze wzajemnego przenikania się *fides et ratio* eliminacja *fides* na rzecz *ratio* prowadziła – wbrew założeniom – do twierdzeń naukowo nieuzasadnionych, jakże często ze sobą sprzecznych, a nawet absurdalnych. Optymistyczne skoncentrowanie się na *ratio*, które miało podkreślać wielkość i niezależność człowieka, stopniowo przeradzało się w pesymizm zaprzeczania możliwości jakiegokolwiek poznania i występowania w imię praw człowieka przeciwko człowiekowi oraz przeciwko rodzinie¹⁴. Powstał więc paradoks, promowanie *ratio* w znaczeniu zawężonym do nauk przyrodniczych okazało się uszczerbkiem nie tylko dla *fides*, lecz także obróciło się przeciwko samej *ratio*. Z intelektualnych zainteresowań człowieka wyeliminowano metafizykę, a wiedzę naukową

¹² Por. Gryżenia, *Bóg na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 25; V. Possenti, *Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, przeł. A. Gudaniec, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Lublin 2014, s. 113-133; Z.J. Zdybicka, *Religia drogą spełniania się człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 93.

¹³ Por. Gryżenia, *Religiofobia w procesie destrukcji człowieka*, dz. cyt., s. 80-81.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 20.

zredukowano do służby jedynie celom praktycznym. Minimalizm poznawczy zajął miejsce maksymalizmu, w konsekwencji zubożono kulturowy dorobek ludzkości, przekreślono podmiotowość człowieka i odmówiono mu możliwości realizacji wszystkich jego potencjalności¹⁵.

Oświeceniowa wizja Boga i religii została przejęta i propagowana przez tendencje wyraźnie ateistyczne, między innymi w wydaniu marksistowskim, współcześnie zaś, choć w innej już formie, w nurcie liberalno-laickim (ponowoczesnym). Ewidentnym przejawem takiego nastawienia jest na przykład forma przeżywanych świąt Bożego Narodzenia. Są to bliżej nieokreślone święta zimowe z zielonym drzewkiem, bombką, gwiazdką, ośnieżonymi stokami i domostwami, sankami i romantyczną przejażdżką. Nie ma już, ba – nawet się zabrania pokazywania żłóbka, świętej Rodziny, obecnego wśród ludzi Boga w postaci dziecięcia, należy mu czci oddawanej przez urzekających swoją prostotą pastuszków i podobnie uniżonych wielkich, ale mądrych ówczesnych władców.

Po wskazaniu oświeceniowych, karykaturalnych ustaleń, jako źródła niepokojących dalszych wydarzeń, Jan Paweł II dodaje: „Aby lepiej naświetlić ten problem, trzeba wrócić jeszcze do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz”¹⁶.

2. Od Boga, który jest „Istnieniem samoistnym” do Boga pojętego jako „samoistne myślenie”

Jan Paweł II wskazał na Kartezjusza jako na postać przełomową w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Zaproponowany przez Kartezjusza nowy styl uprawiania filozofii, z jego słynnym *cogito ergo sum*, był tak znaczący, że porównuje się go z dziełem Mikołaja Kopernika w dziedzinie astronomii

¹⁵ Por. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, dz. cyt., s. 72-77.

¹⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16.

i dlatego określa się go mianem przewrotu kopernikańskiego w filozofii. Jak Kopernik „wstrzymał słońce, ruszył ziemię”, tak Kartezjusz filozofię przedmiotową przekształcił na filozofię podmiotową, według której przedmiotem filozofii jest ludzka jaźń (świadomość), a ściślej – zawarte w niej tzw. idee. Kartezjański przewrót w myśleniu filozoficznym papież Jan Paweł II nazywa „rewolucją”. Czy ta rewolucja budzi dziś jedynie pozytywne skojarzenia i zasługuje na taką też ocenę, jak to się dzieje z oceną ustaleń Kopernika? Twierdzeń uczonego z Fromborka nie podważa dziś żaden uczony, ponieważ przybliżyły one nas do poznania kosmosu, były odzwierciedleniem prawdy o funkcjonowaniu wszechświata. Czy również zmiana myślenia filozoficznego dokonana przez Kartezjusza jest pogłębieniem rozumienia bytu, czyli otaczającej nas rzeczywistości, w tym – zgodnie z charakterem niniejszych rozważań – prawdy o Bogu i człowieku jako takim oraz tworzonej przez człowieka religii? Wydaje się, że nie, że sposób uprawiania filozofii zapoczątkowany przez francuskiego myśliciela nie przybliży nas do istoty podjętych problemów i nie ułatwia nam drogi w naszych zmaganiach poznawczych. Historia kartezjanizmu, poczynając od samego jego twórcy po współczesny postmodernizm, to pasmo nieprzezwycięzalnych dylematów, których wspólnym mianownikiem jest krytyka i ucieczka od tradycji filozofii realistycznej czy innymi słowy – od metafizyki¹⁷. Jan Paweł II tych problemów nie pomija, a swoją refleksję o Kartezjuszu rozpoczyna od wyjaśnienia, na czym polega owa rewolucja. W tym względzie naukę papieską warto przytoczyć w dosłownym brzmieniu, ponieważ uderza w sedno problemu.

Kartezjańskie „*Cogito, ergo sum* – «myślę, więc jestem», przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy

¹⁷ Por. H. Kiereś, *Kartezjanizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 515-522.

raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło¹⁸.

W innej swojej wypowiedzi kartezjański sposób traktowania filozofii Jan Paweł II ujmuje jeszcze krócej. Kartezjusz „[...] myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem. [...] Inaczej niż św. Tomasz, dla którego nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu¹⁹.

W tych krótkich opisach ich Autor nie głosi wprawdzie nic nowego, ale przypomina istotę rewolucji Kartezjusza, o czym się dziś zapomina, a która polega na tym, że dotychczas wychodzono od analizy świata bezpośrednio nam danego w doświadczeniu i na nim budowano świadomość. Punktem wyjścia był świat zewnętrzny wobec poznającego podmiotu. Filozof zaczynał swoją drogę poznawczą od stwierdzenia istnienia świata i na jego podstawie kształtował świadomość. Zdobywana wiedza była konsekwencją kontaktu z realną rzeczywistością, była pochodną tej rzeczywistości. Czymś pierwotnym była rzeczywistość, a wtórnym było jej poznanie, nasza świadomość. Przy takim sposobie podejścia filozof był lektorem bezpośrednio nam danej rzeczywistości, badał jej ostateczne przyczyny i zasady. Z płaszczyzny metafizycznej przechodził do płaszczyzny poznawczej. Kartezjusz odwrócił ten porządek, wychodził od analizy świadomości, ona jest dla niego czymś pierwotnie danym,

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 47.

czymś wtórnym jest istnienie świata realnego, istnienie rzeczy. Punktem wyjścia jego filozofii jest podmiot, analiza znajdujących się w polu naszej świadomości idei. Jest to nowy sposób stawiania problemów filozoficznych. Bezpośrednio są nam dane idee, bo są w nas, rzeczy zaś nie są nam dane bezpośrednio, bo są poza nami. Stąd też Kartezjusz będzie dowodził istnienia rzeczy, ponieważ nie wiemy, czy konkretnej idei odpowiada jakieś *ideatum*, czyli realny przedmiot, którego odbitkę stanowi idea. To, że posiadam np. ideę tego drzewa lub ideę róży, nie oznacza jeszcze, że to drzewo lub róża istnieją w rzeczywistości. Dzieje się tak dlatego, ponieważ z posiadania idei nie wynika, że przedmiot tej idei musi z konieczności istnieć. Zdaniem Kartezjusza, jesteśmy pewni, że istnieje idea, a nie, że przedmiot istnieje. Jego istnienie trzeba dopiero udowodnić. Ten właśnie zabieg, w którym najpierw i bezpośrednio poznajemy idee przedmiotów, a nie same przedmioty, został nazwany przewrotem kopernikańskim. Taki sposób uprawiania filozofii stanął w opozycji do dotychczasowej filozofii przedmiotu, filozofii klasycznej, czy jeszcze inaczej mówiąc – filozofii realistycznej.

Z perspektywy idei (*cogito*), a nie z perspektywy *esse*, Kartezjusz ujmuje nie tylko świat materialny, lecz także Boga. Istnienie Boga nie jawi się w systemie Kartezjusza jako Byt uniesprzeczniający świat, nie jako dopełnienie refleksji nad przygodnością świata, lecz jako efekt analizy zawartości treściowej idei Boga. Papież wyjaśnia, że przed Kartezjuszem „Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako

treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią²⁰.

Zdaniem Kartezjusza, w polu naszej świadomości wśród wielu różnych idei jawi się jedna z nich, która jest radykalnie inna od pozostałych, wyjątkowa. Jest to idea bytu nieskończenie doskonałego, czyli idea Boga. Właśnie ta idea będzie podstawą dowodów, że istnieje również coś poza naszą świadomością. Najpierw będzie to byt nieskończenie doskonały, czyli Bóg. Dopiero po udowodnieniu istnienia Boga, należy dowodzić istnienia rzeczy materialnych. W dowodzeniu istnienia Boga, który jest głównym przedmiotem zainteresowania w niniejszej pracy, Kartezjusz stosuje zarówno argumentację, zwaną dowodem ontologicznym, jak i zasadę przyczynowości. Punktem wyjścia dowodzenia ontologicznego jest idea bytu nieskończenie doskonałego. Chodzi o analizę immanentnej zawartości idei. Skupiając uwagę na tej idei, która jest nieskończenie doskonała, dochodzimy do wniosku, że idea reprezentuje istotę tak doskonałą, że wprost implikuje istnienie. Byt nieskończenie doskonały musi istnieć, bo istnienie jest pierwszym i podstawowym warunkiem doskonałości. Do istoty bytu nieskończenie doskonałego należy istnienie. Coś nie może być doskonałe, jeżeli nie istnieje. Z analizy treści pojęcia bytu nieskończenie doskonałego wynika, że istnieje desygnat tego pojęcia. Prawda o istnieniu jawi się więc jako coś oczywistego w samym pojęciu²¹. Ten sposób dowodzenia Jan Paweł II charakteryzuje następująco: „Autor *Méditations philosophiques* ze swoim dowodem ontologicznym *odsunął nas od filozofii istnienia*, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest «istnieniem samoistnym»», *Ipsum*

²⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 16-17; tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 47, 55.

²¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 82-88 (Medytacja V).

esse subsistens. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku «czystej świadomości»: *Absolutu, który jest czystym myśleniem*. Taki Absolut nie jest *samoistnym istnieniem*, ale poniekąd *samoistnym myśleniem*. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli²².

Drugi typ dowodzenia, jaki Kartezjusz stosuje, jest dowodem w oparciu o zasadę przyczynowości. Należy jednak pamiętać, że nie chodzi tu o przyczynowość rozumianą tak, jak ją pojmował np. św. Tomasz z Akwinu, który szukał przyczyny dla istniejących bytów. Akwinata wychodził od zmysłowo postrzeganych bytów i poszukiwał ich przyczyny. Przyczyna i skutek należały do świata realnych rzeczy, cały czas chodziło o płaszczyznę metafizyczną. U Kartezjusza badanie przyczyny na tym etapie było bezsensowne, ponieważ nie wiemy, czy w ogóle rzeczy istnieją. Przyczynowość nie może być odniesiona do rzeczy, lecz do idei i wyłącznie do idei. W swojej świadomości – jak wspomniano nieco wyżej – posiadamy ideę bytu nieskończenie doskonałego. Nasuwa się pytanie, skąd ona pochodzi, kto jest jej przyczyną. Ona nie może pochodzić z mojej świadomości, ponieważ skończone „ja” byłoby przyczyną czegoś doskonalszego, czyli idei bytu nieskończenie doskonałego. Skutek byłby doskonalszy od przyczyny. Między przyczyną i skutkiem musi zachodzić adekwatność i dlatego przyczyną idei bytu nieskończenie doskonałego może być jedynie byt nieskończenie doskonały, czyli Bóg. Inaczej mówiąc, moja świadomość jest niedoskonała, wyrazem niedoskonałości jest wątpliwość. W tym momencie pojawia się trudność, bo jestem niedoskonały, a mimo to jestem wyposażony w coś doskonałego, a mianowicie w ideę bytu nieskończenie doskonałego. Nie mogę być przyczyną tej doskonałości, którą posiadam. A zatem jej przyczyną nie jestem ja

²² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 55.

sam, lecz byt nieskończenie doskonały, on udzielił mi tej doskonałości, on jest przyczyną idei, którą posiadam²³.

W obydwu rodzajach dowodzenia, czyli w dowodzeniu ontologicznym i dowodzeniu w oparciu o zasadę przyczynowości, chodzi o szukanie przyczyny idei, a nie rzeczy. Podstawą dowodzenia jest analiza treści samej idei. Jej istnienie we mnie skłania do szukania jej przyczyny poza mną, poza moim „ja”. Kartezjusz z płaszczyzny poznawczej przechodzi w sposób nieuprawniony na płaszczyznę metafizyczną.

Jan Paweł II zauważa, że w oparciu o dziedzictwo filozofii Kartezjusza powielano opinię o zmierzchu realizmu tomistycznego, która była równoznaczna z odwrotem od chrześcijaństwa jako źródeł filozofowania. Znaczy to, że z refleksji ludzkiej nad światem eliminowano *fides* i *ratio* w dotychczasowym znaczeniu, które – dodajmy z całą mocą – nie było przecież irracjonalne. „W ostateczności – podkreśla papież – kwestią, która była podana w wątpliwość, była sama możliwość dotarcia do Boga. W logice *cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*. Nie mógł więc pozostać jako *Esse subsistens*, «samoistne Istnienie», jako Stwórca, Ten, który obdarowuje istnieniem, i jako Ten, który obdarowuje sobą w tajemnicy wcielenia, odkupienia i łaski. «Bóg Objawienia» przestał istnieć jako «Bóg filozofów». Pozostała tylko «idea Boga», jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl”²⁴.

Warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie papieża i powiązać je z zakończeniem wyżej cytowanej wypowiedzi. Bóg nie jest *samoistnym istnieniem*, lecz – zgodnie z określeniem papieża – *czystym myśleniem*, albo *samoistnym myśleniem*.

²³ Por. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 57-72 (Medytacja III). Por. także J. Kopania, *Kartezjusz (Descartes René)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 524.

²⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 18.

Filozofia przestała być dziedziną, która otwiera nas na zgłębianie tajemnicy Boga, a przeszła na pozycję zajmowania się „idea Boga”, którą można dowolnie kształtować i akceptować tylko to, co odpowiada ludzkiej myśli. Wizja Boga miała być skrojona na miarę intelektualnej kondycji umysłu ludzkiego. Czy jednak nie można powiedzieć, że ustalenia Kartezjusza były tylko ukoronowaniem istniejących tendencji filozoficznych, z którymi on sam zapoznawał się w jezuickim kolegium w La Flèche?

3. *Ratio entis* źródłem wiedzy o Bogu. Prymat porządku poznawczego

Filozofia, jaką prezentowano nie tylko w kolegium jezuickim w la Flèche, ale niemal we wszystkich uczelniach europejskich, była to filozofia Franciszka Suareza, a jego dzieło *Disputationes metaphysicae* należało do podstawowych wyposażenia każdego profesora²⁵. W problematyce Boga, stanowisko autora *Disputationes*, odbiegało od realizmu metafizycznego Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, i mogło być znaczącą inspiracją poglądów Kartezjusza. Zdaniem Suareza, stwierdzenie istnienia Boga i próba określenia jego natury nie musi stanowić zwieńczenia rozważań metafizycznych nad bytem jako takim, analizę bytu Bożego można i należy podjąć na początku refleksji metafizycznej²⁶.

Jest to możliwe, ponieważ Bóg jest rozpatrywany w ramach wspólnej wszystkim bytom racji bytowości (*ratio entis*), czyli pojęcia bytu. Suarez swój wybór uzasadnia tym, że

²⁵ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 161-162, 170-171, 177-179.

²⁶ „Solent metaphysicae doctrinae tractatores hanc disputationem de Deo in postremum fere locum reicere, imitati Aristotelem, qui lib. XII suae Metaphysicae illam attigit, ubi simul et fere indistincte de Deo et caeteris intelligentiis disputat. Quem in hoc etiam caeteri secuti sunt. Et ratio fuisse videtur quia licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est quam materiales effectus per quos a nobis cognoscitur”. F. Suarez, *Disputationes metafisicas*, przeł. i red. S.R. Romeo, S.C. Sanchez, A.P. Zanon, t. 1-7, Madrid 1960-1966, Disputatio 29, Proemium I. Dalej cytuję: DM 29, Proemium I.

jest jakaś proporcjonalnie wspólna racja bytowości dla wszystkich bytów, tak materialnych, jak i niematerialnych, w tym także dla Boga, a nawet tym bardziej dla Boga. Boga wysuwa przed byt i czyni go pierwszym, najważniejszym i najgodniejszym przedmiotem metafizyki²⁷. Wychodzi więc z porządku poznawczego i na jego podstawie wnioskuje o tym, co powinno się wydarzać w porządku metafizycznym. Krótko mówiąc, skupia swoją uwagę na porządku poznawczym, przyznając mu prymat w stosunku do porządku metafizycznego.

W środowisku jezuickim nie był to głos odosobniony. Piotr Fonseka, prekursor filozoficznej szkoły jezuickiej głosił, że metafizyka jest nauką najgodniejszą i najszlachetniejszą ze względu na swój przedmiot, a mianowicie Boga²⁸. Twierdził

²⁷ „Quae ratio caeteris etiam intelligentiis, servata proportione, communis erit. Nos vero, quoniam in his disputationibus intendimus ordinem doctrinae servare, quoad fieri possit, prius de increato ente quam de caeteris in particulari disputamus, quia illud est primum ac praecipuum huius scientiae obiectum et ex se omnium dignissimum, eiusque cognitio magnam lucem afferet, ut caetera entia non solum a posteriori, verum etiam, pro captu nostro, a priori cognoscere possimus”. DM 29, Proemium, 1. Podobne zdanie przedstawił wcześniej, określając przedmiot metafizyki, którym jest *ens in quantum ens reale*, który obejmuje substancje niematerialne i materialne, przypadłości oraz Boga. „Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. [...] Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens”. DM, disputatio 1, sectio 1, nr 26. Dalej cytuję: DM 1, 1, 26. Por. K. Gryzenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suareza*, Lublin 2019, s. 112; P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 207.

²⁸ „Est enim ex dictis, hanc scientiam esse omnium Philosophiae longe nobilissimam, cum eius subiectum res eas complectitur quae sunt omnium praestantissime; substantias inquam, omnes corporis experts, atque adeo Deum ipsum”. P. Fonsecae, *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. 1, Coloniae 1615, reprint całości Hildesheim 1964. T. 1, Proemium 32 E. W tomie 1 i 2 tzw. *quaestiones* zamieszczone są w dwóch kolumnach na każdej stronie. Każda kolumna posiada własną numerację. Kolumny dzielą się jeszcze na sektory od A do F. Dalej cytuję: *Commentarium*, t. 1, 32 E, gdzie 32 oznacza kolumnę, E – odpowiedni sektor tej kolumny.

również, iż na podstawie wspólnej racji bytowości mogą być rozważane wszystkie absolutnie rzeczy, czyli Bóg i stworzenia²⁹.

Okazuje się, że w szkole jezuickiej, która później będzie się nazywała suarecjańska, owa racja bytowości (*ratio entis*) była problemem dobrze znanym i ważnym, ponieważ już w punkcie wyjścia rozważań metafizycznych odgrywała znaczącą rolę w poznawaniu Boga. Metafizyka rozpatruje wszystkie byty pod jednym i wspólnym aspektem, który ujmuje się poznawczo w pojęciu *ratio entis*. Jest to pojęcie najprostsze (*simplicissimus*) i najogólniejsze (*communissimus*) i dlatego zakres jego orzekania jest niezwykle szeroki, bo obejmuje całą rzeczywistość: Boga i stworzenia, substancję i przypadłość. Toteż nie byt, lecz pojęcie bytu legło u podstaw rozumienia przedmiotu metafizyki. W ramach wspólnej *ratio entis* można mówić o wszystkim, także o Bogu³⁰. Wspólna i jednoznaczna treść pojęcia służy charakterystyce każdego bytu, w takim samym znaczeniu odnosi się do stworzeń jako bytu skutkowego i do Boga jako Stwórcy. O Bogu można więc rozważać na równi i jednocześnie, a nawet wcześniej niż o bytach skutkowych, czyli stworzeniach. Wprawdzie będzie to poznanie bardzo ubogie, niepełne, bo nigdy nie poznamy Boga takim jakim jest, ale to właśnie poznanie będzie stanowiło załazek dalszych kroków poznawczych³¹.

²⁹ „Metaphysicus ut omnia od eo sciantur quatenus entia sunt, igitur vel hac una ratione omnia sciuntur a Metaphysico, atqui nulla est ratio superior, sub qua res a Metaphysico considerari possint, igitur haec ipsa est ratio subiecti Metaphysicae, haec autem ratio non solum convenit creaturis, sed etiam Deo, atque adeo praecipue”. Tamże 664 A-B. Por. także 653 E – 654 C, gdzie jest mowa o racji bytowości. Por. także K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 87-104.

³⁰ Por. DM 2, 2, 8; 2, 2, 14.

³¹ „Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo sufficere existimo ea praemisisse quae in communi de ente et de prima entis divisione et de causis et effectibus tractavimus. Praesertim cum haec doctrina, prout a nobis traditur, supponat ex philosophia et nonnulla principia quae ad Deum cognoscendum iuvant, et sufficientem notitiam terminorum quibus uti possumus ad divinam perfectionem declarandam, saltem quoad significationem seu quid nominis eorum”. DM 29, Proemium, 1. Por. Jaroszyński, dz. cyt., s. 207.

A zatem *ratio entis* obrane za punkt wyjścia rozważań metafizycznych, otwierało Suarezowi drogę do naturalnego, czyli filozoficznego poznania Boga. Z przedstawionych deklaracji wynika, że nie będzie to droga *a posteriori*, droga „oddolna”, prowadząca od stworzeń do Boga. Tematyka Boga nie stanowi ukoronowania procesu metafizycznych dociekań, lecz jest na jego początku. Z pewnością można powiedzieć, że Suarez nie podziela bliskiego myśli tomistycznej stanowiska, iż Bóg jest przyczyną przedmiotu metafizyki. Bóg jest omawiany apriorycznie, „odgórnie”, dedukcyjnie, w ramach analizy esencji, czyli zawartości treściowej jawiącej się w polu naszej świadomości.

Taki sposób podejścia dostarczał uzasadnionych argumentów, aby zakwalifikować Suareza do przedstawicieli filozofii esencjalnej. Uprawianiu tej filozofii towarzyszyło niezmacone przekonanie o istnieniu Boga, nie prezentowano więc w sensie ścisłym dowodów na jego istnienie. Problem Boga sprowadzano do wyjaśniania natury i przymiotów Boga, a jego istnienie – co najwyżej – wyprowadzano z analizy istoty. Najczęściej przywoływanym reprezentantem tej drogi był Anzelm ze słynnym swoim *ratio*, zawartym w *Proslogionie*. Istnienie Boga Anzelm wywodził z pojęcia bytu-istoty. Ten proces rozumowania trudno nawet uznać za dowód na istnienie, ponieważ nie ma on nic wspólnego z aspektem egzystencjalnym. W doktrynie Anzelm istnienie jest funkcją istoty, z samego charakteru istoty Boga wypływa konieczność jego istnienia. Cały tok rozumowania ogranicza się do płaszczyzny esencjalnej³².

Zauważa się, że Suarezowi towarzyszy podobny punkt widzenia, czyli esencjalny sposób podejścia, który z kolei jest zbliżony do neoplatonizmu i nominalizmu, gdzie istnienie Boga przyjmuje się jako coś oczywistego i niepodlegające dyskusji. Suarez, traktując Boga jako przedmiot metafizyki, nie musiał

³² Szerzej na temat tzw. teologów istoty pisze E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998², s. 63-65; 67-75.

dowodzić jego istnienia, bo przecież nie uzasadnia się istnienia czegoś, co się przyjmuje za przedmiot badań. Z góry zakłada się przede wszystkim jego istnienie oraz jakąś wcześniejszą o nim wiedzę, w tej sytuacji wiedzę o Bogu. Nasuwa się jednak nieodparcie pytanie, skąd taką wiedzę czerpiemy. Czy została ona zdobyta na terenie religii, a może na gruncie jakiejś niezależnej od metafizyki dyscypliny filozoficznej? Jeżeli tą podstawą była *fides*, to *ratio* rezygnowała z tej części swoich możliwości, aby intelektualnie uzasadnić egzystencję Boga. *Ratio* ograniczyła pole swoich badań do analizy jedynie natury Boga. Jeżeli we wzajemnej relacji *fides et ratio* w poglądach Suareza *fides* nie odniosło uszczerbku, to nie można tego powiedzieć o *ratio*, bo zawężono jej zakres zainteresowań. Jako podsumowanie tej części naszych rozważań można stwierdzić, że Suarez z jednej strony ze swoim akcentowaniem sfery poznawczej mógł znacząco wpłynąć na podmiotowy charakter filozofii Kartezjusza, z drugiej zaś strony z esencjalnym sposobem podejścia stawał się kontynuatorem rozwiązań neoplatońskich i nominalistycznych.

4. Neoplatońska i nominalistyczna wizja Boga

Od końca średniowiecza w kwestii filozofii Boga obserwuje się ścieranie i przenikanie różnych tendencji myślowych. Fakt, że było ich wiele, nie ulega wątpliwości i nie podlega dyskusji. Przedmiotem sporu jest kwestia ich ilości i odrębności, wzajemnego wpływu, zakresu i siły oddziaływania. Dyskusje dotyczyły zarówno istnienia Boga, jak i jego natury. Jedni uważali, że samo istnienie Boga nie należy do oczywistości i wymaga dowodzenia. Inni sądzili wprost przeciwnie, istnienie Boga jest oczywiste, a dyskusję o Bogu sprowadzali do wyjaśnienia jego natury. W dowodzeniu istnienia Boga najbardziej znane były aprioryczna *ratio* Anzelma i aposterioryczne *quique viae* św. Tomasza z Akwinu. Zdaniem Tomasza, teza o istnieniu Boga należy do naczelných zadań

metafizyki, które można ustalić przy pomocy przyrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych. Istnienie Boga trzeba uczynić przedmiotem dowodzenia. W związku z postępującą w XV wieku degradacją metafizyki traciły na znaczeniu aposterioryczne drogi Tomasza na rzecz apriorycznego sposobu poznania. Twierdzenie „Bóg istnieje” jawiło się jak aksjomat, stojący na początku wszelkich dalszych dociekań. Teza o istnieniu Boga była więc traktowana jako pierwsza i oczywista. Przy takim założeniu niedorzecznością było twierdzić, że Bóg nie istnieje. Na taką postawę chrześcijan silnie wpływała ich religia (*fides*), zwłaszcza słowa Psalmu 14, 1 i 53, 1: „Mówi głupi w swoim sercu: «nie ma Boga»”. Zgodnie z brzmieniem tych słów towarzyszyło przekonanie, że tylko człowiek głupi może twierdzić coś tak niedorzecznego, że nie ma Boga³³.

W ten kontekst czasowy i doktrynalny wpisuje się coraz popularniejszy i zyskujący na sile neoplatonizm oraz nadal żywo oddziałujący nominalizm. Neoplatońskiej pewności istnienia Boga towarzyszyło jednak przeświadczenie, że nasze poznanie istoty Boga jest niewystarczające. Powstaje pewien dyskomfort. Z jednej strony nieodparcie i koniecznościowo jawił się fakt realnego istnienia Boga, z drugiej zaś dotkliwie odczuwane znikome możliwości poznawcze jego natury. W odniesieniu do Boga i jego natury nie dysponujemy żadną wiedzą pozytywną. Bóg wykracza poza nasze ujęcia poznawcze, jest on ponad wszelkimi kategoriami. O Bogu można orzekać jedynie negatywnie, czym nie jest, w znaczeniu: Bóg nie jest tym lub tamtym, czyli nie jest kamieniem, rośliną itp. Neoplatoński pogląd o niemożliwości poznania istoty Boga miał też swoją tradycję wśród chrześcijan. Takie przekonanie propagowali między innymi: Grzegorz z Nysy, Jan Chryzostom, Jan z Damaszku,

³³ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979, s. 262, 266-268; P. Zakrzewski, *Naturalne poznanie Boga według św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil” 2 (16) 2001, s. 92-95, 108; Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 74-75.

a nade wszystko Pseudo-Dionizy Areopagita oraz pozostający pod jego wpływem Jan Szkot Eriugena i Mikołaj z Kuzy³⁴.

Według neoplatonizmu o Bogu nie jesteśmy w stanie pozytywnie wypowiedzieć czegokolwiek, poza stwierdzeniem, że istnieje i że jest bytem ze wszech miar doskonałym. Takie stwierdzenie od strony pozytywnej nie mówiło nic, czym Bóg jest, jedynie wskazywało, że jest on w hierarchicznej drabinie doskonałości bytem najdoskonalszym. Bóg został określony na zasadzie porównania i kontrastowania z innymi postaciami bytu, czyli aksjologicznie, a nie metafizycznie. Neoplatońskie podkreślanie, że Bóg jest bytem transcendentnym ontycznie i epistemicznie, ugruntowało przekonanie, że Bóg jest bytem zasadniczo niedosiężnym dla ludzkiego poznania. O Bogu i jego naturze możemy orzekać jedynie, czym nie jest. Z dwóch zasadniczych nurtów teologii naturalnej, poznanie negatywne (apofatyczne) zdecydowanie górowało nad poznaniem pozytywnym (kafatycznym)³⁵. Natomiast z dwóch dziedzin, jakimi są wiara i rozum, rozum w kwestii Boga ma niewiele do powiedzenia, pozostaje zdać się tylko na wiarę.

Neoplatońskie pojmowanie Boga zbiegało się z tendencją myślową nominalizmu i sprawiało, że wielu autorów nawet o odmiennych orientacjach doktrynalnych zgodnie podkreślało brak adekwatności naszego poznania w stosunku do tej rzeczywistości, jaką jest Bóg. Twierdzili oni, że wiedza o Bogu nigdy i w żadnym wypadku nie będzie zadawalająca, szczególnie w zestawieniu z wiedzą o rzeczach materialnych. To jakże ubogie i niedoskonałe poznanie Boga jest świadectwem naszej

³⁴ Por. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestij XII*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999, s. 592; S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995², s. 93-96.

³⁵ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 267-268; M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011, s. 40-41; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987², s. 78-79; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 109-114; Gryzenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, dz. cyt., s. 203-207.

ograniczoności, wyrazem skromnych możliwości poznawczych. Dlatego w dotychczasowych metafizycznych dowodach na istnienie Boga oraz w przypisywanych Bogu atrybutach, upatrywali co najwyżej walor prawdopodobny³⁶. Krytykowali również tych teologów i filozofów, którzy opowiadali się za adekwatnością racjonalnego poznania Boga³⁷.

Neoplatonicy i nominaliści z jednej strony byli przeświadczeni o istnieniu Boga, z drugiej strony zgodnie podkreślali, że Bóg jest bytem niedosiężnym dla ludzkiego intelektu. To właśnie Wilhelm Ockham (ok. 1288-1347), twórca *via moderna*, głosił, że rozum ludzki, wychodząc od poznania rzeczy materialnych, nie może dowieść istnienia Boga, ani odkryć żadnych jego przymiotów. Rozumowo nie da się tego dowieść, a jeżeli tak się twierdzi, to tylko na podstawie wiary. Tym samym przeciwstawiał poznanie metafizyczne poznaniu teologicznemu, pomniejszając znaczenie poznania metafizycznego³⁸. Zanegował wartość ogólnego, intelektualnego poznania oraz znacznie wcześniej niż Dawid Hume dokonał krytyki zasady przyczynowości. Poznanie dokonuje się niezależnie od przedmiotu i nie z powodu przedmiotu. Przyczyną poznania nie jest zatem faktyczna obecność przedmiotu poznania, lecz sama władza poznawcza, czyli podmiot poznający. Jednostkowość przedmiotu nie może być racją cech ogólnych i koniecznościowych, właściwych poznaniu intelektualnemu. Postrzegane rzeczy są zawsze bytami jednostkowymi i nie mogą zachodzić między nimi relacje przyczynowości. Relacja, zwana przyczynowością, musiałaby być rzeczą i być postrzegana jako rzecz, a takiej rzeczy nie ma. Relacje przyczynowo-skutkowe

³⁶ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 262-264; tenże, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 807-812.

³⁷ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 268-269.

³⁸ Por. J. Czerkawski, *Charles de Bovellesa koncepcja filozofii*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 31:1985, s. 86; R. Majeran, *Nominalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 696; Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 807-812.

Ockham uznał za fikcje jako wytwór umysłu, tym samym podważył realnie zachodzące związki międzybytowe i odrzucił metafizyczny sens przyczynowości występujący między Bogiem i stworzeniem. Intelktualne filozoficzne *ratio* sprowadził do nominalnego aktu orzekania, a teologii spekulatywnej wyznaczył jedynie drogę *fides*. Taki sposób podejścia nieuchronnie zmierzał do stopniowego zaniku metafizyki w wiekach późniejszych³⁹.

Przekonanie o skromnych i niewystarczalnych zdolnościach poznawczych rozumu ludzkiego oraz ograniczanie jego udziału w procesie pogłębiania wiary było podtrzymywane i propagowane przez Marcina Lutra i jego zwolenników, że istota Boga jest niepoznawalna, a wszelka wiedza o nim jest prawdą wiary. Stanowisko Lutra intensyfikowało radykalne rozgraniczenie między teologią objawioną i teologią naturalną (metafizyką), czyli między *fides* i *ratio*, przesuwając problematykę Boga z obszaru metafizyki (*ratio*) na obszar teologii (*fides*). W poznaniu Boga musiała wystarczyć tylko wiara. Z tego też tytułu coraz częściej podważano sens uprawiania metafizyki i powtarzano, że o Bogu zasadnie można mówić z pozycji wiary, a nie filozofii, co z kolei wzmacniało niebezpieczny pogląd o istnieniu dwóch prawd. Problematykę Boga, którą można poruszać jedynie z pozycji wiary, wyrzucono poza obszar racjonalnych twierdzeń⁴⁰.

W tym miejscu warto nadmienić, że poznanie racjonalne w postaci metafizyki (*ratio*) doznawało uszczerbku nie tylko z powodu akcentowania wartości poznania teologicznego (*fides*), czyli nie tylko ze strony neoplatonizmu, nominalizmu i protestantyzmu, ale także z racji znaczącego rozwoju nauk szczegółowych. Miejsce metafizyki zajmowały nauki szczegółowe, zwłaszcza matematyka i astronomia. Wraz z ich

³⁹ Por. M.A. Krapiec, *Nominalizm i jego skutki w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 696-697; Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 798.

⁴⁰ Por. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 260-271.

rozwojem wzrastało przekonanie, że coraz dokładniejsze poznanie konkretnych rzeczy oraz praw rządzących całą rzeczywistością, które są prawami logiki, prowadzi do pewności istnienia Boga. Wzrost wiedzy o rzeczywistości stworzonej jest równoznaczne z docieraniem do Boga i jego istoty. Wnikanie w strukturę rzeczy i badanie porządku oraz prawidłowości w ich funkcjonowaniu jest odkrywaniem ich Stwórcy. Tomaszowe *quinque viae* podlegały metamorfozie i często były wypierane przez rozumowania zbliżone do dowodzeń geometrycznych. Popularne wówczas myślenie przyrodnicze utwierdzało tendencję zmierzającą do pojmowania przyczynowości w sposób jedynie fizyczny jako następstwo faktów w czasie, zdecydowanie osłabiając znaczenie metafizycznej zasady przyczynowości. Ontyczny związek przyczynowy pięciu dróg został poważnie zachwiany. Nic więc dziwnego, że coraz powszechniejsze stawało się przekonanie, iż argumenty Tomaszowe mają co najwyżej wartość prawdopodobieństwa. Nauki szczegółowe stanowiły istotną alternatywę w stosunku do wątpliwej aposteriorycznej teologii naturalnej, co więcej tę alternatywę wzmacniały⁴¹. W poznaniu Boga *ratio* przynależące do metafizyki przeniesiono na nauki szczegółowe. Z szeroko rozumianego *ratio* wyłączono *ratio* metafizyczne i ograniczono do nauk szczegółowych, nadmiernie ufając ich sile poznawczej. Tymczasem okazuje się, że nauki szczegółowe, ze względu na swój charakter badań i specyfikę stawianych pytań, odnośnie do poznania Boga nie mogą nic, albo bardzo niewiele zaferować. Jak neoplatonizm, nominalizm i protestantyzm w filozofii Boga rezygnował z *ratio* metafizycznego na rzecz *fides* religijnego, tak nauki szczegółowe końca renesansu na rzecz *ratio* naukowego również rezygnowały z naturalnej sprawności ludzkiej *ratio* w zakresie metafizyki.

⁴¹ Por. tamże, s. 260-261; 263; 265-267; tenże, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 809-810; Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, dz. cyt., s. 206-207.

A bez metafizyki wypowiedziano o Bogu tylko to, co podaje religia, albo to, co człowiek zdoła bez dozy racjonalności „nawymyślać”.

Podsumowanie

W przedstawionej pracy – zgodnie z jej tytułem i wyznaczonym planem – usiłowano dotrzeć do źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii. Kierunek postępowania prowadził od wydarzeń czasowo nam bliższych do wydarzeń coraz odleglejszych, aż do czasów renesansu i tego, co bezpośrednio go poprzedzało. Dokonano prezentacji bytu Bożego, rozpoczynając od filozofii oświecenia, poprzez filozoficzny dorobek Kartezjusza, Suareza, po nurty, które wraz z końcem średniowiecza zyskiwały na znaczeniu, czyli neoplatonizm, nominalizm, a nieco później myśl protestancką oraz zaznaczający się rozwój nauk szczegółowych.

Przy charakterystyce Boga w poszczególnych etapach dziejowych, brano pod uwagę przede wszystkim to, co podpowiada nam wiara o charakterze religijnym oraz owoc twórczej aktywności rozumu ludzkiego, zwanej filozofią. Innymi słowy, chodziło o *fides* i *ratio*, jako nieodzowne elementy w wypracowaniu stosownej wizji Boga i kształtowaniu się prężności ducha ludzkiego.

Po przeprowadzeniu niniejszej refleksji można dostrzec treści zbieżne, wspólne przedłożonym nurtom myślowym, występującym we wszystkich omawianych okresach dziejowych. Naturalnie, przy formułowaniu nasuwających się wniosków, nie sposób uniknąć pewnej dozy uproszczenia. Oto najważniejsze z nich:

1. Z wzajemnego oddziaływania *fides et ratio* akcent był kładziony raz na *fides*, raz na *ratio*, ale to *ratio* zazwyczaj było prezentowane w zawężonym znaczeniu, czyli z pomijaniem metafizyki, zaliczając je do sfery irracjonalnej. Akcentowanie

jednego źródła poznania skutkowało wybrakowanym obrazem Boga.

2. Najczęściej ujawnia się brak pełnej syntezy *fides et ratio*, albo nie dostrzega się takiej potrzeby, albo nawet możliwości.

3. Zauważa się odchodzenie od filozofii o nastawieniu metafizycznym, realistycznym, a nawet niechęć, wręcz wrogość. Filozofii zaprezentowanych orientacji towarzyszy ucieczka od metafizyki. Problem Boga ujmowano z płaszczyzny poznawczej, a nie metafizycznej.

4. Miejsce *ratio* metafizycznego zajmuje filozofia podmiotowa, albo religia, albo nauki szczegółowe, jakby jedno drugiemu przeszkadzało. Takie podejście cechuje jakaś dowolność, jednostronność, aspektowość, zawężone pole widzenia.

5. Przy tej jednostronności obraz Boga jest niepełny lub zniekształcony, nade wszystko w porównaniu z wizją chrześcijańską, zwłaszcza katolicką, w której synteza *fides et ratio* wydaje się być najpełniejsza, a której wzorzec pozostawiła nam epoka średniowieczna, ze swoim hasłem *fides quaerens intellectum*.

6. Odejście od tego programu, zwłaszcza od filozofii *esse*, uświadamia, że nakreślony przez Jana Pawła II karykaturalny obraz Boga, wypracowany w filozofii oświeceniowej, ma długą tradycję, a jego źródeł należy upatrywać w nurtach myślowych, które zaczęły dominować wraz z zakończeniem średniowiecznej scholastyki.

7. Prezentowany obraz Boga ma decydujący wpływ na kształtowanie się religii, czyli relacji człowieka do Boga. Poziom religii będzie na miarę przedkładanej wizji Boga. Jeżeli obraz Boga jest wybrakowany, to religia będzie wypaczona. W tym kontekście można zapytać, czy różne przejawy doświadczanej chryścianofobii nie mają swej przyczyny w niewłaściwej wizji Boga.

8. Jeżeli *fides et ratio* służą docieraniu do prawdy nie tylko o Bogu, ale do prawdy w ogóle, to należy podkreślić, że prawda służy człowiekowi, jego doskonaleniu się. Tylko w prawdzie człowiek może się spełniać.

9. Jeżeli we współczesnych społeczeństwach obserwuje się deficyt wiedzy metafizycznej, a sprawność intelektualna w sensie metafizycznym jest coraz rzadsza, to dla dobra osoby ludzkiej i trafnego odczytywania natury badanej rzeczywistości należy postulować, aby w nauczaniu szkolnym, tym bardziej uniwersyteckim, wprowadzić lub przywrócić takie przedmioty, jak metafizyka, filozofia Boga, antropologia filozoficzna itp.

10. Nakreślony przez papieża Jana Pawła II program jednoczenia *fides et ratio* wciąż pozostaje poważnym zadaniem do realizacji, do zgłębiania i przybliżania w kolejnych opracowaniach, i wydaje się, że nie ulegnie dezaktualizacji.

At the source of distortions and deformations of the image of God and religion

Summary

The article – in accordance with its title and the prescribed plan – attempts to reach the sources of distortions and deformations of the image of God and religion. The course of action led from events that were closer to us in time to events that were more and more distant, starting from the philosophy of the Enlightenment, through the philosophical achievements of Descartes and Francis Suarez, to trends that gained recognition and support at the end of the Middle Ages, especially neoplatonism and nominalism. It is in them that we should look for the beginnings of presenting God in an incomplete and deficient manner. In the article, when characterizing God, the data of the Christian religion and the achievements of European philosophy were taken into account, as

suggested by Pope John Paul II in the encyclical *Fides et ratio*. In this mutual interaction of *fides et ratio*, a lack of full synthesis is noted. Sometimes faith was emphasized, other times philosophy, but with the omission of metaphysics in the sense given by St. Thomas Aquinas, that is realistic philosophy, *esse* philosophy. The subjective philosophy definitely prevailed, not only in the Post-Cartesian period, but also much earlier. As a result, the presented image of God was characterized by a high degree of reductionism and aspectivity, which in turn had a negative impact on the shaping and perception of religion. The papal program of uniting *fides et ratio* remains a challenge and it seems that it will not become obsolete.

Keywords: faith and reason, vision of God, Neoplatonism, nominalism, subjective philosophy, Suarezianism, Cartesianism, philosophy of enlightenment

Bibliografia:

Alberoni Rosa, *Wygnać Chrystusa*, tłum. A. Żdzarska, Rosikon Press, Izabelin-Warszawa 2007.

Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra* (Watykan, 6 kwietnia 2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27: 2006, nr 6-7, s. 49.

Czerkawski Jan, *Charles de Bovellesa koncepcja filozofii*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 31:1985, s.79-108.

Czerkawski Jan, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, RW KUL, Lublin 1992.

Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł.

M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.

Fonsecae Petri, *Commentatorium in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. 1, Coloniae, t. 1-3, 1615, t. 4, 1629, reprint całości Hildesheim 1964.

Gilson Etienne, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998².

Gilson Etienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987².

Gogacz Mieczysław, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011.

Gryżenia Kazimierz, *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suareza*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2019.

Gryżenia Kazimierz, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, RW KUL, Lublin 1995.

Gryżenia Kazimierz, *Bóg na ławie oskarżonych*, „Niedziela”, 15 IV 2018, nr 15, s. 24-25.

Gryżenia Kazimierz, *Religiofobia w procesie destrukcji człowieka*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych”, 68:2015, s.75-97.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994.

Jaroszyński Piotr, *Metafizyka czy ontologia?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

Kiereś Henryk, *Kartezjanizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 515-523.

Kijewska Agnieszka, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, RW KUL, Lublin 1994.

Kołakowski Leszek, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Kopania Jerzy, *Kartezjusz (Descartes René)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 523-527.

Krąpiec Mieczysław A., *Nominalizm i jego skutki w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s.696-697.

Majeran Roman, *Nominalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 693-696.

Olszewski Mikołaj, *Komentarz do Kwestii XII*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestie 1-26, tłum. i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Possenti Vittorio, *Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, przeł. A. Gudaniec, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 113-133.

Suarez Francisco, *Disputaciones metafísicas*, przeł. i red. S. R. Romeo, S. C. Sanchez, A. P. Zanon, t. 1-7, Biblioteca Hispanica de Filosofia, Madrid 1960-1966.

Swieżawski Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.

Swieżawski Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4: *Bóg*, „Collectanea Theologica”, Warszawa 1979.

Swieżawski Stefan, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995².

Trapè Agostino, *Święty Augustyn. Człowiek-duszpasterz-mistyk*, przeł. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s.154-155.

Zakrzewski Paweł, *Naturalne poznanie Boga według św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil”, 16:2001, nr 2, s. 91-112.

Zdybicka Zofia J., *Ateizm - zagrożeniem dla osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47:2011, nr 1, s. 15-36.

Zdybicka Zofia J., *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5:1995, s. 73-89.

Zdybicka Zofia J., *Religia drogą spełniania się człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 93-110.

Zdybicka Zofia J., *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w Kulturze”, 15:2003, s. 46-66.

Zdybicka Zofia J., *Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 345-362.