



TOMASZ STĘPIEŃ

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

ZNANY – NIEZNANY BÓG. UWAGI NA TEMAT ROZWOJU DOKTRYNY NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA U CHRZEŚCIJAŃSKICH AUTORÓW OD II DO VI WIEKU

Począwszy od II w. po Chrystusie w greckiej filozofii w coraz większym stopniu ujawniają się tendencje, które można nazwać mistycznymi. Wyraz kierunku tych zmian możemy odnaleźć już w twórczości Filona z Aleksandrii, który za cel filozofii uznaje zjednoczenie się z Bogiem. Wynika to nie tylko z faktu, że autor ten był Żydem, ale także, w równym stopniu, jest podjęciem wątków obecnych już u „boskiego Platona”. Filozofia jest przecież, zgodnie ze słynnym zdaniem z Teajteta, tak często przywoływanym przez medioplatoników, „ucieczką stąd w górę (...), a ucieczka ta jest połączeniem się z Bogiem”¹. Jednak postać Filona z Aleksandrii, jest dla niniejszych rozważań istotna nie tylko dlatego, że zapoczątkował on w dużym stopniu takie właśnie rozumienie filozofii, ale także z tej racji, że jego pisma, w których w duchu platońskim komentował pięcioksiąg, były niezwykle często cytowane przez chrześcijan². Apologeci, którzy w II w. po Chr. będą bronić prześladowanego chrześcijaństwa, znajdą w jego tekstach postać filozofii, która była im szczególnie bliska. Dla kolejnych niechrześcijańskich autorów należących zarówno do nurtu średniego platonizmu, jak i później do neoplatonizmu, traktowanie filozofii jako drogi wstępowania duszy ku Bogu jest już całkowicie oczywiste.

¹ Platon, *Teajtet*, 176 A-B (tł. W. Witwicki, Kęty 1999).

² Zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 35. Autor podkreśla, że pisma Filona zachowały się do naszych czasów właśnie dzięki chrześcijanom, dla których był dużo ważniejszy, niż dla autorów żydowskich. Stwierdza on także, że prezentowana przez niego postać platonizmu „stanowi intelektualne tło wielu Ojców [Kościoła] i użycza formy dla zrozumienia idei wstępowania duszy wzwyż ku Bogu”.

Powyższe uwagi pozwalają zrozumieć dlaczego w okresie, który mam zamiar zaprezentować, problem znajomości Boga i tego, co w ogóle możemy o Nim wiedzieć, staje się jednym z podstawowych zagadnień. Skoro celem filozofii jest zjednoczenie z Bogiem, to realizacja takiego zamierzenia nie jest możliwa bez posiadania jakiejś wiedzy o Bogu, którą ma człowiek chcący się z Nim zjednoczyć. Prawdziwa wiedza na temat rzeczy boskich stanie się więc także pośrednim celem rozważań autorów chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Jednak ci pierwsi będą zawsze starali się wykazać, że ich wiedza o Bogu jest pewniejsza i pozwala lepiej osiągnąć zamierzony cel. W przypadku chrześcijan będziemy mogli zobaczyć, że nie był to tylko przedmiot polemiki z Grekami, ale także, w późniejszym okresie, problem wiedzy o Bogu stał się niezwykle istotnym zagadnieniem sporów doktrynalnych w łonie samego chrześcijaństwa.

Chciałbym jednak zaznaczyć, że celem moich rozważań nie jest pełne ukazanie tej problematyki, ponieważ jest to zagadnienie daleko przekraczające ramy tego tekstu. Dlatego chciałbym jedynie przedstawić, posługując się tekstami wybranych autorów, w jaki sposób następowała ewolucja poglądów na temat poznawalności Boga. Okazuje się bowiem, że chrześcijańscy autorzy IV i Vw. po Chr. będą w tej kwestii zajmować stanowisko całkowicie przeciwstawne temu, które prezentowali apologety. Bóg znany chrześcijanom staje się stopniowo coraz bardziej niepoznawalny. To właśnie przejście od poznawalności do niepoznawalności Boga chciałbym zarysować, usiłując także wskazać przyczyny takiego właśnie rozwoju chrześcijańskiej doktryny.

Prawdziwa wiedza o Bogu znana chrześcijanom

Jak już wcześniej zaznaczyłem, początki chrześcijańskiej nauki o poznawalności Boga są bardzo mocno związane z apologetycznym charakterem pierwszych chrześcijańskich tekstów. Jeżeli bowiem bronią oni chrześcijaństwa obecnego w rzymskim świecie, to ich celem jest z jednej strony pokazanie, że chrześcijanin jest częścią Imperium, uznającym jego polityczny ład i kulturę. Dlatego właśnie apologety usiłują znaleźć takie jej elementy, które mogą być ukazane jako korzenie ich własnych przekonań. Z drugiej strony odmawiają oni przecież oddawania czci bożkom pogańskim i dlatego w pewnym

wymiarze w tej kulturze się nie mieszczą. Z tej racji cechą prawie każdej apologii będzie wykazywanie, że wiedza o Bogu jaką posiadają chrześcijanie jest nie tylko prawdziwa, ale także lepsza od tej, jaką posiadają poganie. W ten sposób już na samym początku chrześcijańskiej teologii pojawia się problem możliwości poznania Boga.

Oczywiście, taka argumentacja nie byłaby możliwa, gdyby nie było owego punktu stycznego, a więc poglądów do których chrześcijanie mogliby się odwołać. Okazuje się, że autorzy ci nie polemizują wcale z pogańskim kultem i wiedzą o bogach, która pochodzi z mitologii. Jest ona dla nich całkowicie obca i dlatego odrzucają ją całkowicie. Jak trafnie zauważa Jozef Ratzinger, chrześcijanie nie widzieli w greckiej kulturze żadnych punktów stycznych z religią pogan, natomiast tym, co w zastanej kulturze antycznej przyciągało ich uwagę i budziło szacunek, była grecka filozofia³. Fakt ten sprawia, że pisma apologetów są niejako naturalnie tekstami odwołującymi się dzieł greckich filozofów.

Apologeci byli jednak dalecy od twierdzenia, że filozofowie (obojętnie z jakiej szkoły), wypowiadali jakieś nieprawdziwe twierdzenia na temat Boga. Oni raczej twierdzili, że Grecy poznali prawdę na temat rzeczy boskich, ale wiedza ich była na tyle niepewna i fragmentaryczna, że różne szkoły filozoficzne nie były w stanie dojść do porozumienia odnośnie tego, co w tej materii jest prawdą. W swoich twierdzeniach apologeci prawie dokładnie kopiowali stanowisko św. Pawła⁴, który w słynnym fragmencie listu do Rzymian przyznaje, że poganie odkryli to, co „o Bogu można poznać” (Rz 1, 19)⁵. Jednak to prawdziwe poznanie nie zaprowadziło ich do oddania czci Bogu i to stało się przyczyną ich moralnego upadku: „A ponieważ nie uznali za

³ Zob. Jozef Ratzinger, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 11-14.

⁴ Pogląd o tym, że stanowisko apologetów (nawet w przypadku autorów najbardziej radykalnych, jak choćby Tacjan Syryjczyk) nie polegało na całkowitym odrzuceniu filozofii greckiej, ale jedynie na pokazywaniu jej nieskuteczności w realizacji celu zjednoczenia z Bogiem, uzasadniłem w moim tekście: „Chrześcijanie przeciwko greckiej filozofii. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów”, *Warszawskie Studia Teologiczne*, XX, 1, 2007, s.103-111. Główną tezą tego artykułu jest stwierdzenie, że takie stanowisko było w zasadzie rozwinięciem i kontynuacją tego, co znaleźli oni u św. Pawła w cytowanych fragmentach listu do Rzymian.

⁵ Tłum. *Bibilia tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2002.

słuszne zachować prawdziwego poznania Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak, że czynili to, co się nie godzi.” (Rz 1, 28) Rozwijając myśl św. Pawła, apologeti krytykowali filozofów za to, że toczyli ze sobą ciągłe spory i spory te właśnie sprawiły, iż nie można było nic ustalić w sposób pewny. Świetnie wyraża to św. Justyn Męczennik wraz ze słynną doktryną fragmentów jednego logosu: „Wyznaję, że modlę się i ogromnie pragnę, aby uznano mnie za chrześcijanina. Nie dlatego bynajmniej, że nauka Platona jest całkowicie różna od nauki Chrystusa, lecz dlatego właśnie, że nie jest z nią identyczna, podobnie zresztą jak również nauka innych: stoików, poetów i pisarzy. Każdy bowiem z nich widział z rozsianego Logosu tylko część, dla niego zrozumiałą i o tym mówił dobrze. Ponieważ jednak w punktach zasadniczych głosili oni poglądy wzajemnie sprzeczne, wynika z tego jasno, iż nie posiadali wiedzy pewnej, ani właściwego poznania.”⁶

Innymi słowy, poznanie filozofów okazało się nie tyle nieprawdziwe, ile raczej fragmentaryczne nieskuteczne. Aby potwierdzić powyższe słowa można przytoczyć tu jeszcze wiele fragmentów Justyna, Hermiasza, czy Tacjana⁷. Już teraz jednak widzimy wyraźnie sposób, w jaki apologeti zarzucają filozofii nieskuteczność w prowadzeniu człowieka do szczęścia. Prawdziwa wiedza to nie tylko taka, która odpowiada rzeczywistości boskiej, ale taka, która także pozwala dojść do zjednoczenia z tym, co głosi. Niepewność filozoficznej mądrości faktycznie ją więc dyskwalifikuje. Nie sprawia to jednak, że apologeti negatywnie oceniali możliwość samego poznania Boga. W ich oczach nawet greckie umysły nie oświecone łaską były wielkie. Tym

⁶ Św. Justyn Męczennik, *2 Apologia*, 13,2-3 (tł. L. Misiarczyk, Kraków 2004).

⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, 3, 7: „Dlatego też nie dajcie się zwieść spotkaniom owych miłośników bardziej próżności niż mądrości, którzy uczą rzeczy sprzecznych między sobą, bredząc, co każdemu ślina na język przyniesie. Liczne zresztą są pomiędzy nimi kłótnie. Nienawidzą się wzajemnie i walczą ze sobą, a próżność popycha ich do pragnienia najwyższych miejsc.”; Hermiasz, *Satyra na filozofów pogańskich*, 5: „Ponieważ filozofowie ci nie są zdolni wypracować żadnej wspólnej opinii na temat duszy człowieka, jeszcze mniej byli w stanie ukazać prawdę o bogach i świecie. Mają oni jednak odwagę, by nie rzec, że są wręcz szaleńcami, w ogóle się do tego zabierając. Ci, którzy nie potrafią odkryć natury własnej duszy, wysilają się aby określić naturę bogów. Nie znają własnego ciała, a silą się na poznanie natury świata.” (tł. L. Misiarczyk).

bardziej umysł chrześcijanina jest w stanie w bardzo dużym stopniu poznać Boga, a wiedza w tym przypadku nie płynie tylko i wyłącznie z poznania czysto rozumowego, ale także z Objawienia. Nawet jeżeli bardzo nisko oceniali poznawcze możliwości człowieka, to jednak ciągle mogli powiedzieć za Pismem Świętym, że przede wszystkim to Bóg daje się poznać człowiekowi. Dlatego często powoływali się oni na prolog do Ewangelii św. Jana, w którym czytamy, że Boga nikt nigdy nie widział, a dopiero Jezus Chrystus pouczył o nim człowieka (J 1,18)⁸.

Należy jednak już w tym miejscu powiedzieć, że Pismo Święte wcale nie jest jednoznaczne w kwestii poznania Boga. Z jednej strony głosi (zwłaszcza Nowy Testament) objawienie się Boga, ale z drugiej także głosi niepoznawalność istoty Tego, który zamieszkuje „światłość niedostępną” i „którego drogi nie są ludzkimi drogami”. Jak zobaczymy, późniejsi autorzy będą podkreślali znaczenie owych fragmentów Pisma Świętego. Na razie jednak chrześcijanie w obliczu konieczności obrony wiary ciągle zachowują optymistyczne przekonanie o możliwości poznania Boga. Jeżeli jakieś poznanie Boga jest możliwe, to na pewno w formie najdoskonalszej posiadają je chrześcijanie.

Stopniowe umacnianie się myśli chrześcijańskiej skłania jednak do przekonania, że prawda o Bogu jest udziałem jedynie chrześcijan, a poganie nie byli jej w stanie poznać. Najlepszym przykładem jest tutaj Klemens Aleksandryjski, który w sposób bardzo ciekawy wykorzystuje poglądy filozofów przeciwko nim samym. Zna on bardzo dobrze greckie poglądy dotyczące niepoznawalności Najwyższej Przyczyny. Dlatego zaczynając fragment *Kobierce*⁹ poświęcony niemożności pojęcia Boga przez intelekt, odwołuje się do fragmentu platońskiego *Timajosa*¹⁰, mówiącego o tym, że trudno jest znaleźć Ojca i Twórcę wszystkiego i mówić o Nim. Klemens łączy ten fragment z werselem listu VII, który także potwierdza niemożliwość mówienia o Bogu¹¹. Dalej Aleksandryczyk rozwija swój wywód na temat niepoznawalności Boga twierdząc, że te słowa, które mówi „kochający prawdę Platon”, musiały

⁸ Twierdzenie o niemożliwości zobaczenia Boga znajdziemy także w *Liście do Tymoteusza* (1 Tm 6,16).

⁹ Por. *Kobierce*, V, XII, 78, 1 – 82, 4.

¹⁰ Zob. Platon, *Timajos*, 28 C.

¹¹ Por. Platon, *List VII*, 341 C; por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tł. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa 1994, t. II, s. 63, przypis 257.

być przez niego usłyszane w jakiejś formie objawienia, ponieważ traktują one o tym samym, co Księga Wyjścia (Wj 20, 21). Mojżesz wstępujący na górę „przez świętą kontemplację wspiął się na szczyt tego, co tylko intelektem jest do objęcia”¹². Wstąpienie Mojżesza w ciemność, gdzie przebywał Bóg, oznaczało, że Bóg jest niewidzialny i niewyraźalny słowem, a sama ciemność wyraża niewiarę i niewiedzę ogółu ludzi, które stoją na przeszkodzie poznaniu prawdy¹³. W dalszej części swojego wywodu Klemens cytując greckich poetów i filozofów z całą mocą podkreśla, że prawda o niepoznawalności Boga była znana poganom¹⁴. Następnie wylicza on kategorie Arystotelesa, aby podkreślić, że Bóg nie mieści się w żadnym z rodzajów bytu, ponieważ wszystkie byty powołuje do istnienia¹⁵. Także imiona Boga są zupełnie nieadekwatne i kiedy nadajemy je Bogu, „wskutek zupełnej bezradności posługujemy się pięknymi nazwami, aby nasza świadomość mogła się na nich oprzeć, nie będąc zdana na błędzenie gdzie indziej”¹⁶. Wszystkie imiona mają nam jedynie pomóc „w drodze do wyobrażenia sobie mocy Wszechmocnego”¹⁷. W końcu nie możemy utworzyć żadnej definicji Boga, ponieważ, zgodnie z nauką Arystotelesa¹⁸, można ją uzyskać tylko na podstawie cech przysługujących przedmiotowi poznania albo z przesłanek poprzedzających i lepiej nam znanych, a przecież żadnego z tych sposobów nie możemy zastosować do Boga.

Mimo to człowiek może poznać Boga, ale tylko dlatego, że prawdziwe poznanie Boga zostało dane chrześcijanom. Na potwierdzenie tej tezy Klemens cytuje listy św. Pawła. Apostoł pisze przecież, że mądrość, o której mowa, nie jest mądrością tego świata (1 Kor 2,6-7), ale jest ukryta w Chrystusie (Kol 2,2-3)¹⁹. Aleksandryjczyk przywołuje w tym miejscu fragment listu do Koryntian, w którym św.

¹² *Kobierce*, V, XII, 78, 1.

¹³ *Kobierce*, V, XII, 78, 1.

¹⁴ Klemens przywołuje tutaj Orfeusza, 78, 4; jeszcze raz platońskiego Timajosa, 79, 3-4; Solona, 81, 1 i Empedoklesa, 81, 2; odwołuje się do Filona Aleksandryjskiego, 80, 4; Plutarcha, 80, 9 i Arystotelesa, 82, 3.

¹⁵ Por. tamże, 81, 5-6.

¹⁶ Tamże, 82, 2.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Analitiki wtóre*, I, 2, 71 B (tł. K. Leśniak, Warszawa 1990).

¹⁹ *Kobierce*, 80, 4-5.

Paweł opisuje swoje mistyczne przeżycie. Fragment ten będzie później często przywoływany przez chrześcijańskich autorów w kontekście mistycznego poznania Boga. Podczas tego wydarzenia Apostoł został uniesiony do trzeciego nieba i usłyszał słowa niewypowiedziane, których człowiekowi wypowiedzieć nie wolno (2 Kor 12,2-4). Według Aleksandryjczyka św. Paweł robi tutaj aluzję do „niewyraźnego istnienia Boga”, którego opisanie nie leży w naturalnych możliwościach człowieka. Jednak św. Paweł usłyszał jakieś tajemne słowa i jakoś poznał Boga, choć nie dokonało się to dzięki naturalnym możliwościom ludzkiego intelektu²⁰. Teza ta zostanie rozwinięta w dalszej części Kobierców²¹.

Widzimy zatem, że Klemens Aleksandryjski bardzo radykalnie formułuje naukę o niepoznawalności Boga, jednocześnie twierdząc, że chrześcijanie mogą Go poznać przez Chrystusa. Jednak wiedza chrześcijan jest tu przeciwstawiona niewiedzy pogan. Opis mistycznego przeżycia św. Pawła potwierdza, że nawet dla chrześcijan istnieją różne stopnie poznania Boga, a prawdziwa wiedza jest dostępna jedynie dla tych, którzy wznieśli się na najwyższe stopnie mistycznego zjednoczenia. Mimo wszystko Klemens podtrzymuje przekonanie, że człowiek dzięki łasce może poznać Boga swoim intelektem. Chrześcijanin jest posiadaczem prawdziwej gnozy, czyli wiedzy o Bogu, która jest jego udziałem dzięki łasce. U Klemensa Aleksandryjskiego obserwujemy także bardzo ważne przesunięcie akcentów. Wcześniej chrześcijanie posiadali lepszą wiedzę o Bogu, ale nie łączyła się ona koniecznie z wysokim poziomem życia duchowego. Ona była po prostu dostępna chrześcijanom. Klemens, podkreślając różne stopnie wiedzy o Bogu, jednocześnie pisze o nich w kontekście doświadczenia mistycznego. Aby osiągnąć „wyższe” poznanie Boga, nie wystarczy już sam chrzest. Nawet życie chrześcijanina może stać się drogą duszy ku górze, ku zjednoczeniu z Bogiem, które w jakimś stopniu może być osiągnięte już tu na ziemi, nie tylko po śmierci. Takie mistyczne tło

²⁰ Tamże, 97, 1-2.

²¹ Por. tamże, V, 13, 83, 1 – 88, 5. Najmocniej chyba potwierdza ją Klemens we fragmencie 87, 1, gdzie pisze, że „(...) tylko za pośrednictwem Chrystusa należy poznawać prawdę, aby doznać zbawienia, nawet jeżeli uprzednio gorliwie uprawiało się filozofię helleńską”.

zagadnienia poznawalności Boga będzie się ciągle pojawiać i rozwijać u następców Klemensa z Aleksandrii.

Najlepszym przykładem umacniania się tendencji mistycyzujących są pisma Orygenes. U niego także jednym z podstawowych kontekstów rozumienia wiedzy o Bogu, jest już nie tylko życie człowieka ochrzczonego, który zwyczajnie modli się i przystępuje do sakramentów, ale doświadczenie mistyka, którego dusza wspięła się ku Bogu, aby go oglądać w sposób doskonalszy. Bóg z jednej strony przewyższa wszystko, ale z drugiej człowiek może w pewnym stopniu go poznać²². Opisując mistyczną drogę człowieka do Boga Orygenes twierdzi, że intelekt człowieka dostępuje oczyszczenia dzięki łasce i może wtedy poznać sprawy dotyczące Boga. Wyjaśniając, co znaczy widzenie chwały Bożej, Orygenes pisze: „Jeśli zaś chodzi o sens alegoryczny, to oglądaną chwałą Bożą można nazwać dokładne poznanie spraw dotyczących Boga oraz to, co się postrzega intelektem (nous), który jest do tego zdolny dzięki doskonałemu oczyszczeniu: oczyszczony intelekt, który wykracza ponad wszelkie sprawy materialne, zostaje ubóstwiony przez to, na co patrzy, aby mógł wyraźnie doświadczyć oglądu Boga.”²³

Zatem ludzki intelekt może jakoś poznać Boga i jasno widać, że jest to możliwe dzięki łasce. Bóg może być w pewien sposób poznany, a Orygenes odnosi się niechętnie do twierdzenia o całkowitej niepoznawalności Boga²⁴. Jeszcze lepiej pokazują to fragmenty, w których wyjaśnia, że ciemność, w której ukrył się Bóg, staje się dla człowieka zjednoczonego z Bogiem światłością i może jakoś zostać poznana²⁵. Jak mówi sam Orygenes: „bywa bowiem, że Pismo przedstawia ją [ciemność] w świetle dodatnim”²⁶. Dalsze rozważanie poświęca on wyjaśnieniu, co oznacza ów dodatni wymiar ciemności. Jest on rozumiany

²² Warto w tym miejscu przytoczyć celną uwagę M.J. Edwards'a, że dla Orygenes niepoznawalność Boga jest całkowicie niezaprzeczalna, ale jednocześnie nie jest stwierdzeniem, które powoduje, że nie można nic więcej o Bogu powiedzieć. Niepoznawalność Boga postuluje jedynie konieczność pozytywnego Objawienia, zob. M.J. Edwards, *Origen against Plato*, Ashgate 2002, s.61.

²³ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, XXXII, 27, 338 (tł. S. Kalinkowski, Kraków 2003).

²⁴ Por. A. Louth, dz.cyt., s. 96.

²⁵ Por. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, II, 27, 171-174.

²⁶ Tamże, II, 27, 171.

tylko przez tych, którzy już doświadczyli oświecenia i dzięki temu mogą przebywać w ciemności, która dla nich stała się światłością²⁷. Ten świetlisty wymiar ciemności usiłuje on wytłumaczyć w ten sposób, że niewiedza człowieka jest ciemnością, która dąży do światłości Boga i z czasem sama staje się światłością wtedy, kiedy człowiek wiedzę uzyska. Twierdzi wręcz, że zbliżając się do Boga człowiek jeszcze nie jest do końca świadomy niewiedzy, która jest w nim i dopiero w momencie, kiedy rozpoznaje w sobie ciemność niewiedzy, zostaje ona zapełniona światłością poznania Boga²⁸. Intelktualne światło, którym Bóg rozświetla intelektualną rzeczywistość, jest nie tylko udziałem Chrystusa i Ducha Świętego,²⁹ ale w jakimś sensie może go doświadczyć także intelekt człowieka. Warto tu zaznaczyć, że zadanie Orygenesusa jest w tym miejscu tym trudniejsze, że jako jeden z pierwszych usiłuje na gruncie chrześcijańskim tak głęboko opisać mistyczne doświadczenie, w którym człowiekowi wierzącemu nieustannie towarzyszy łaska.

Widzimy jednak wyraźnie, że dla Orygenesusa, nawet kiedy Bóg ukrywa się w ciemności, pozostaje w pewien sposób znany. Zachowuje on optymistyczną postawę odnośnie możliwości poznawczych ludzkiego intelektu, musimy jednak cały czas pamiętać, że nie jest to intelekt w stanie czysto naturalnym. Jest on nieustannie wspomagany przez łaskę, która nie tylko pozwala mu poznać więcej, ale także wspomaga proces oczyszczenia dokonujący się przez praktykowanie ascezy i zdobywanie cnót. Pozytywne nastawienie do możliwości poznania Boga sprawia, że nawet ciemność, o której pisze Orygenes staje się światłością. Jak zobaczymy późniejsi autorzy pisząc o boskiej ciemności będą przekonani, że ciemnością pozostanie ona zawsze i nie będzie w życiu mistycznym takiego momentu, w którym dla ludzkiego intelektu stanie się ona światłem.

²⁷ Por. tamże, II, 27, 174.

²⁸ Por. tamże, II, 28, 174. „Jeszcze bardziej paradoksalnie mógłbym powiedzieć o ciemności pojmowanej w sensie pozytywnym, iż spieszy ona ku światłości, ogarnia ją i z czasem sama się nią staje. Ma to miejsce dlatego, że niedostrzegana ciemność tak dalece zmienia się w oczach tego, kto nie zauważa jej potęgi, że po uzyskaniu pouczenia zaczyna on stwierdzać, iż zdomowiona w nim ciemność, po rozpoznaniu jej, stała się światłością”.

²⁹ Tamże, II, 27, 172.

Niezrodzoność jako istota Boga, która jest znana człowiekowi – argumenty Eunomiusza na temat poznawalności Boga

Ten chrześcijański optymizm odnośnie możliwości poznania Boga ulega bardzo istotnej przemianie w wyniku kolejnego spotkania chrześcijaństwa z filozofią. Możemy nazwać to spotkanie kolejnym, ponieważ dokonało się w całkowicie nowych okolicznościach. Choć wcześniej chrześcijaństwo znało różne herezje, to jednak nie były one tak bardzo nośne i nie wywołały takich kontrowersji jak Arianizm. Zwolennicy Ariusza po raz pierwszy użyli na taką skalę filozofii, uzasadniając swoje tezy w polemice z przeciwnymi im chrześcijanami. Choć Ariusz i jego uczniowie nie stworzyli żadnego nowego systemu filozoficznego, to jednak ich związki z filozofią są niewątpliwe mimo, iż nie mamy nawet jasności, czy bardziej wpłynął na nich Arystoteles czy Plotyn. Sami tak często odwoływali się do Stagiryty, że ariańska analiza problemu Trójcy Świętej traktowana była przez niektórych Ojców Kościoła, jako zastosowanie pism logicznych Arystotelesa do rozumienia Boga. Dlatego też nawet Stagirytę nazywano „przywódcą arian”³⁰, a Grzegorz z Nyssy nie wahał się nazwać wykorzystywanej przez arian dialektyki „podłą sztuką Arystotelesa”³¹. Grzegorz z Nazjanzu, zarzucając arianom nadużywanie „technologii” Arystotelesa, sam zaczął się nią posługiwać, aby zwalczać adwersarzy ich własną bronią³².

Niezależnie od wpływów Arystotelesa, Ariusz odwoływał się także do Plotyna³³, którego związki z filozofią Stagiryty, są ostatnio na nowo podkreślane. Intelktualny kosmos Plotyna składał się z trzech hipostaz, które pochodziły od siebie wzajemnie. Jedną z podstawowych zasad tego procesu było to, że hipostaza pochodząca jest zawsze mniej

³⁰ Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 203.

³¹ Por. *Contra Eunomium*, I, 55, 4 (*Gregorii Nysseni opera*, red. W. Jaeger, Leiden 1960, t.1).

³² Por. G. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s.63.

³³ Por. R. Mortley, „The Alien God in Arius”, w: *Platonism in the Late Antiquity*, Indiana 1992, s. 206-215. W konkluzji tego artykułu autor zaznacza, że choć terminologia, której używa Ariusz, jest odmienna od neoplatońskiej, to jednak sama koncepcja Boga wydaje się zbieżna z poglądami Plotyna i wcześniejszych platoników – Attykusa i Albinosa.

doskonała od tej, która dawała jej początek³⁴. W efekcie Arianie, uznając rodzenie Syna przez Ojca za jakąś postać pochodzenia, twierdzili, że z Boga Ojca nie mógł pochodzić ktoś równy Jemu w Bóstwie. Jednocześnie jednak uważali, że Boga najlepiej można zrozumieć ujmując Go jako niezrodzonego, ponieważ On sam od nikogo nie pochodzi. Arianie także twierdzili, czego najlepszym przykładem jest Eunomiusz, którego poglądy są tutaj kluczowe, że niezrodzoność jest przymiotem identycznym z istotą Boga, a mówiąc o Jego niezrodzoności jesteśmy w stanie ją wyrazić.

Wynika z tego, że podstawowymi problemami, przed jakimi stają ortodoksyjni autorzy, jest po pierwsze zagadnienie pochodzenia i tego, jak należy je rozumieć, kiedy zachodzi pomiędzy Osobami Trójcy. Zagadnienie to także ściśle łączy się z problemem odróżnienia stworzenia od Stwórcy. Problemy wielu chrześcijańskich autorów, wynikające z przejścia plotyńskiej teorii pochodzenia, wynikały właśnie z tego, że łączyli ją z zupełnie obcym autorom niechrześcijańskim - biblijnym pojęciem stworzenia³⁵. Jest to o tyle istotne, że konsekwencją oddzielenia Stwórcy od stworzeń jest dużo większa transcendencja Boga w relacji do kosmosu. Bóg przestaje być po prostu jego częścią i, co za tym idzie, możliwości poznania Boga znacznie się zmniejszają, bo przedmiot poznania nie jest już częścią rzeczywistości, ale raczej całkowicie poza nią wykracza. Jak zatem widzimy, spory ariańskie w

³⁴ Rozumienie procesu pochodzenia i zasadę wzajemnego podporządkowania hipostaz przedstawiłem w swojej pracy: *Pseudo-Dionizy Areopagita - chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa 2010, s.140-153.

³⁵ Problem połączenia biblijnej koncepcji Boga-Stwórcy z greckim obrazem świata był widoczny już u Filona z Aleksandrii. Dlatego u niego pojawia się bardzo wyraźnie problem niepoznawalności Boga (A. Louth, dz. cyt., s.36-38). Jednak jak się wydaje dopiero chrześcijańscy autorzy stopniowo zdają się rozumieć konsekwencje jakie dla koncepcji Boga, pociąga za sobą nauka o stworzeniu świata. Można to zauważyć już u Klemensa z Aleksandrii (E.F. Osborn, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, s. 33n). Rozwój tego zagadnienia w pismach Orygenesa analizuje M.J. Edwards (Dz. cyt. s. 61-74). Najbardziej obszerne studium dotyczące konfliktu pomiędzy biblijnym obrazem świata i platońskim Timajosem zaprezentował J.Pelikan (*What Athens to do with Jerusalem: Timeus and Genesis in Counterpoint*, Michigan 1997). Ukazuje on rozwój chrześcijańskiego obrazu świata zarówno u Ojców Kapadockich, jak i autorów łacińskich, św. Ambrożego, św. Augustyna i Boecjusza.

sposób nieuchronny prowadziły do drugiego, najbardziej nas interesującego, problemu możliwości poznania Boga.

Jeżeli chodzi o pierwszy problem, to najobszerniejszą polemikę dotyczącą tego, jak należy rozumieć pochodzenie, skierował przeciwko Arianom łaciński autor – Mariusz Wiktoryn. Jego polemika jest znamieną, ponieważ pokazuje, że Arianie popadli w błąd niewłaściwie rozumiejąc pochodzenie, jako proces zewnętrzny wobec natury Boga i zarazem proces hierarchizujący Boskie Osoby. Główna oś polemiki Mariusza Wiktoryna opiera się na stwierdzeniu, że Arianie, źle rozumiejąc pochodzenie, zwyczajnie je uprościli. Innymi słowy, Mariusz Wiktoryn zarzuca Arianom, że zbyt słabo poznali filozofię, którą się posługują, a ma on do tego pełne prawo, ponieważ sam, przed swoim nawróceniem, był neoplatonikiem świetnie znającym poglądy Plotyna i Porfiriusza³⁶.

Jednak polemika Mariusza Wiktoryna jest przez niego prowadzona z pozycji dużo bardziej skomplikowanej – porfirińskiej teorii pochodzenia. Bezpośrednio na poglądy Arian reagowali Ojcowie Kapadoccy, których oponentem w tej kwestii był przede wszystkim Eunomiusz z Kyziku. Jego postać jest dla nas tym ciekawsza, że broni on ariańskich tez przede wszystkim odwołując się do naturalnej teologii, a centralne zagadnienia jego argumentacji oscylują wokół problemów epistemologicznych³⁷. Był on jednocześnie pośród wszystkich Arian najbardziej wykształconym i utalentowanym, posługującym się arystotelesowską dialektyką „techno-logiem”³⁸.

Dla Eunomiusza stwierdzenie, że Bóg jest niezrodzony nie oznacza wcale, że nazywamy Go imieniem, które tylko i wyłącznie jest

³⁶ Argumentację Mariusza Wiktoryna, która oscyluje wokół problemu właściwego rozumienia pochodzenia przedstawiłem w artykule: „Neoplatońskie źródła problemu pochodzenia Osób Boskich”, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 42(2003) 1, s. 41-58.

³⁷ Referując poglądy Eunomiusza opieram się przede wszystkim na ustaleniach A. Rade-Gallvitz'a, które zawarł w opracowaniu: *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*, New York 2009, s.96-112. Autor w swojej analizie najpełniej rekonstruuje poglądy Eunomiusza posługując się nielicznymi dziełami ocalałymi z jego bogatego dorobku. Rade-Gallvits broni tezy, że zagadnienie możliwości poznania istoty Boga jest centralne dla rozważań Eunomiusza oraz, że podstawowa dla jego epistemologii jest koncepcja prostoty Boga.

³⁸ Zob. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale 1993, s. 25.

mu nadawane zgodnie z niedoskonałym ludzkim sposobem poznania, ale przede wszystkim oznacza stwierdzenie tego, że Bóg jest tym, kim jest³⁹. Jego argumentacja opiera się na tym, w jaki sposób człowiek może ująć Boga przy pomocy pojęć, które tworzy. Choć twierdzi on, że nie możemy mieć adekwatnego pojęcia (epinoia) Boga, to jednak jednocześnie uważa, że możemy poznać Boga nie przy pomocy zwykłych pojęć, ale raczej „ujęć” (ennoia), do których zalicza właśnie niezrodzoność⁴⁰. Eunomiusz zdaje sobie sprawę, że nie wystarczy tutaj uzasadnić tego, że możemy mieć jakieś ujęcie Boga, ponieważ takie ujęcia mogą być różnorakie. Trzeba także wykazać, jak możemy poznać, które ujęcia Boga są prawdziwe, a które nie. Aby tego dokonać, przywołuje on stoicki pogląd dotyczący ujęć nazywanych „naturalnymi” albo „wspólnymi”. Ujęcia takie posiadają wszyscy ludzie i dlatego można powiedzieć, że wynikają one z natury, ponieważ w jakiś sposób są w niej zapisane. Inne ludzkie pojęcia są zaś już tylko interpretacją owych podstawowych pojęć, a ta interpretacja ma właśnie najczęściej postać konceptualizacji, czyli takiego dookreślenia naturalnego ujęcia, że powstaje pojęcie całkowicie zgodne z ludzkim sposobem pojmowania rzeczy. Jak słusznie zauważa Rade-Galvitz, Eunomiusz nigdzie nie mówi, tak, jak czynili to stoicy, że takie podstawowe ujęcia są zapisane w ludzkiej naturze przez Boga, albo prawo Bożej Opatrzności⁴¹, pozostaje więc ciągle pytanie skąd one pochodzą. Niemniej ważnym kryterium prawdziwości owych pierwotnych pojęć jest to, co Eunomiusz nazywa „nauczaniem Ojców”. Owo nauczanie, do którego zalicza zarówno Pismo Święte, jak też pisma Ojców Kościoła i tradycję, mają według niego także zawierać niespaczoną prawdę o Bogu⁴². Takie niespaczone przez ludzką konceptualizację i ograniczenia umysłu ujęcie Boga, to przede wszystkim rozumienie Go jako niezrodzonego. Eunomiusz twierdzi także, że „niezrodzoność” nie jest ujęciem negatywnym, ponieważ negacja oznacza zaprzeczenie czegoś, co istniało wcześniej i już zostało poznane. Natomiast w Bogu nie ma żadnego następstwa i czegoś bardziej pierwotnego od Niego i dlatego, ponieważ jest On czystym i prawdziwym Bytem, „niezrodzoność” po

³⁹ Zob. A. Rade-Galvitz, dz. cyt., s.97.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 101.

⁴¹ Por. tamże, s. 103.

⁴² Zob. tamże.

prostu opisuje to, kim Bóg jest⁴³. Niezrodzoność tak ujęta, musi także być właściwie rozumiana, nie chodzi bowiem o niezrodzoność jakiejś części, czy przymiotu Boga, ale Bóg musi być niezrodzony w swojej istocie.

Argumentacja Eunomiusza zmierza do nieuchronnej konkluzji, że niezrodzoność najlepiej wyraża i opisuje Boga i jest z nią identyczna. W polemice ze św. Bazylim, Eunomiusz stawia nawet pytanie, którym otwiera jeden ze swoich listów do Bazylego: „Czy czcisz to, co znasz, czy to czego nie znasz?”⁴⁴. W dalszej argumentacji, rozwinięcie powyższego pytania, doprowadza do konkluzji, że albo zna się istotę Boga, albo nie zna się Go wcale⁴⁵. Eunomiusz oczywiście twierdzi, że zna Boga w jego istocie i może oddawać mu cześć, ponieważ zna Go jako Niezrodzonego. Istota Boga jest więc dla człowieka w pewnym stopniu poznawalna, a przynajmniej może on uzyskać o niej wiedzę pewną, o której wie, że jest prawdziwa. To stwierdzenie właśnie wywoła gwałtowną polemikę Ojców Kapadockich i najbardziej jasne jak dotąd w historii chrześcijańskiej myśli sformułowanie niemożliwości poznania Boga.

Teologia negatywna Ojców Kapadockich

Pytanie Eunomiusza z pewnością nie było łatwe. Przecież właśnie Grecy wedle słów św. Pawła mieli czcić to, czego nie znali (Ap 17,23), podczas gdy Apostoł głosił im na Areopagu wiedzę o tym nieznanym Bogu. Całkowite zaprzeczenie poznawalności Boga byłoby więc równoznaczne z twierdzeniem, że Chrześcijanie w właściwie są w takiej samej sytuacji jak greccy słuchacze apostoła. Poza tym takie stanowisko byłoby w jawnej sprzeczności ze słowami św. Pawła, który z pozycji chrześcijańskich głosił Boga, którego zna. Kluczem do rozwiązania tego problemu i odpowiedzi na pytanie Eunomiusza, było właśnie utożsamienie znajomości Boga ze znajomością Jego istoty i to właśnie stanowi centralny punkt argumentacji Bazylego. Będzie on więc argumentował, że nie możemy znać Boga nie znając jednocześnie

⁴³ Zob. tamże, s. 104.

⁴⁴ Zob. List 234, 1,1 (cytuje za A. Rade-Galvitz, dz. cyt., s. 109).

⁴⁵ Zob. tamże, dz. cyt., s. 109n.

Jego istoty⁴⁶. Jak zauważa Rade-Gallvitz, polemika Bazylego zaprowadzi go do sformułowania zupełnie nowego spojrzenia na teologiczną epistemologię⁴⁷.

Bazyli przede wszystkim przeciwstawia się sposobowi, w jaki to, co Eunomiusz nazywał „powszechnymi ujęciami” stosujemy do Boga. Jego adwersarz uważał, że wszystkie te terminy w przypadku stosowania ich do Bytu Absolutnego są homonimami. One znaczą to samo, ponieważ określają Jego doskonałą prostotę. Dla Bazylego twierdzenie, że terminy takie jak „światłość” i „życie” w przypadku Boga oznaczają to samo, jest nie do przyjęcia. Skoro różnią się one w języku oznaczającym rzeczywistość ziemską, muszą także w pewien sposób różnić się w odniesieniu do Boga. Oczywiście nie mogą być rozumiane w ten sposób, że w przedmiocie jest jakieś zróżnicowanie. Ich poprawne stosowanie wymaga oczyszczenia z materialnego i zmysłowego kontekstu⁴⁸. Bazylemu jednak nie wystarcza samo sformułowanie takiego argumentu. Uzasadnia on swoje stanowisko podając różne logiczne i językowe rozróżnienia, przy pomocy których pokazuje, jak ma się dokonywać proces oczyszczenia ludzkich terminów w momencie, kiedy zaczynamy je stosować w teologii⁴⁹. One wszystkie, włącznie z terminem „niezrodzony”, określają tylko to, „jak Bóg jest”, ale nie mówią nam tego „czym Bóg jest”, a to właśnie jest właściwe określenie istoty bytu.

Choć w tym krótkim rozważaniu nie zamierzam ukazać jak dokładnie Bazyli rozumie powyższe stwierdzenie, a także pominię jego dalsze rozważania nad tym jak przeprowadza on pozytywną

⁴⁶ Dlatego odpowiadając Eunomiuszowi Bazyli odpowie: „Jeżeli odpowiem: <Czczę to, co znam> to natychmiast pytający odpowiedzą <Jaka jest istota przedmiotu, tego, czemu oddajesz cześć?> Wtedy, jeżeli wyznam, że istota jest mi nieznaną, to znowu zwrócą się do mnie i powiedzą: <Zatem czcisz jednak to, czego nie znasz!> Odpowiem im, że słowo <znać> ma wiele znaczeń. Mówimy, że znamy wielkość Boga, potęgę Boga, mądrość Boga, dobroć Boga, Opatrzność Boga, którą sprawuje nad nami oraz prawość i sprawiedliwość Boga, ale nie samą istotę (ousia) Boga.” List 134,1 (red. Y. Courtonne, Paris, 1957) (tł. aut.).

⁴⁷ Zob. Rade-Gallvitz, dz. cyt., s. 113.

⁴⁸ Zob. tamże, s.117n.

⁴⁹ A. Rade-Gallvitz podaje bardzo szczegółową analizę tych rozróżnień zawartych w traktacie Bazylego Contra Eunomium, zob. dz. cyt., s. 122-140.

rekonstrukcję procesu konceptualizacji ogólnych ujęć⁵⁰, to jednak podstawowy wniosek wydaje się jasno widoczny. Aby właściwie ukazać to, jak ludzkie terminy możemy stosować w odniesieniu do Boga, trzeba poprawnie rozumieć negatywność tych określeń. Zarówno Bazyli jak i Eunomiusz zgadzają się w tym, że te określenia zawierają prawdę na temat Boga. Jednak nie zgadzają się co do tego, czym różni się stosowanie tych zaprzeczeń w określaniu Boga od ich powszechnego użycia dla opisaną bytów stworzonych. Rozumienie negatywnego orzekania o Bogu zajmuje więc centralną rolę w całej polemice. Jak to błyskotliwie zauważa J. Pelikan, centralną rolę w procesie transformacji teologii naturalnej, który obserwujemy u Ojców Kapadockich odgrywa to, co nazywa on „językiem negacji”⁵¹. W swojej dalszej analizie słusznie zauważa on, że Ojcowie Kapadoccy nie tylko głoszą konieczność negatywnego języka, który musi być używany, ponieważ Bóg przekracza kategorie języka. Teologia negatywna jest konieczna, ponieważ przekracza on możliwości poznawcze ludzkiego intelektu. Innymi słowy, całkowita nieadekwatność pozytywnego mówienia o Bogu nie jest spowodowana jedynie ułomnością języka, ale raczej ten język jest niewystarczający, ponieważ sam intelekt nie jest w stanie ująć przedmiotu, jakim jest Bóg⁵². Należy zaznaczyć, że Ojcom Kapadockim nie chodzi jedynie o to, że ludzki rozum nie może poznać Boga, ponieważ jest osłabiony i zniszczony poprzez grzech. Jest to dla nich całkowicie oczywiste. Odmawiają oni możliwości poznania istoty Boga jakimkolwiek stworzonemu intelektowi, nawet jeżeli jest to intelekt anioła. Zostaje tu bardzo wyraźnie zarysowana granica pomiędzy transcendentnym Stwórcą a stworzeniem. Ponieważ Bóg jest jedynym Stwórcą, nic nie może się z nim równać i nie jest także częścią stworzonego świata, w Jego całkowitej transcendencji ma swoje najgłębsze podstawy negatywna teologia⁵³.

Na potwierdzenie wszystkich tych tendencji przywołajmy jeszcze niezwykle charakterystyczne fragmenty słynnych mów teologicznych Grzegorza z Nazjanzu, a zwłaszcza słynnej Mowy 28,

⁵⁰ Rade-Gallvitz szczegółowo przedstawia to w cytowanym opracowaniu, zob. s. 143-174.

⁵¹ Zob. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture...*, dz. cyt., s. 57.

⁵² Zob. tamże, s. 50.

⁵³ Zob. tamże, s. 52n.

traktującej właśnie o możliwości poznania Boga. Odwołuje się on w niej do rozróżnienia pomiędzy poznaniem tego, czy coś jest i czym coś jest. Podział ten stosuje on do istoty i istnienia Boga. Człowiek może poznać, że Bóg jest, ale nie może poznać, jaki Bóg jest⁵⁴. To rozróżnienie prowadzi Grzegorza z Nazjanzu do twierdzenia, że człowiek może poznać istnienie Boga na podstawie piękna i harmonii świata widzialnego⁵⁵. Mimo to, poznanie istoty Boga jest całkowicie niemożliwe. Grzegorz powołuje się nawet na znany nam fragment z Timajosa, w którym Platon mówi o tym, że trudno jest poznać Boga, a wyrażenie tego poznania słowami jest w ogóle niemożliwe⁵⁶. Komentując ten fragment, Grzegorz twierdzi, że to, czego nie można wypowiedzieć, nie jest także w żaden sposób poznawalne przy pomocy rozumu: „Rzecz zaś tak wielką rozumem objąć jest zupełnie niemożliwe i nie do osiągnięcia, nie tylko dla ludzi o umyśle przytępionym i przyziemnym, ale i dla bardzo wzniosłych duchem i kochających Boga i tak samo dla całej zrodzonej natury, jak i dla tych, którym drogę do pojęcia prawdy przesłania ta mgła i to ciężkie i słabe ciało.”⁵⁷ Z tej racji nawet teologia negatywna, choć najbardziej odpowiednia wcale nie rozjaśnia istoty Boga. Nieznajomość samej istoty powoduje, że negatywne określenia w bardzo małym stopniu przybliżają nam Tego, o którym mówimy. Zatem także niezrodzoność, która jest dla św. Grzegorza także określeniem negatywnym, nie określa wcale Bożej istoty⁵⁸.

Zauważmy jednak, że jednocześnie poznanie Boga jest jednak ciągle w jakiś sposób możliwe, choć ciągle nieadekwatne. Jest to, jak mówi św. Grzegorz, „mały odbłysek wielkiego światła”, które w pełni będzie oświecać nasz intelekt w życiu przyszłym. Choć nie wyklucza on wcale możliwości poznania Boga, to jednak uważa, że takie wysiłki na tej ziemi są bezcelowe. Największym umiłowaniem mądrości

⁵⁴ Por. Mowa 28,5,11n: Rozróżnienie to Grzegorz z Nazjanzu zaczerpnął od Arystotelesa, por. M. D. Philippe, *L'être à Dieu*, Paryż 1974, s. 137.

⁵⁵ Por. tamże, 28, 6.

⁵⁶ Por. tamże, 28, 4, św. Grzegorz z Nazjanzu powołuje się tutaj na fragment platońskiego Timajosa, 28 C.

⁵⁷ Mowa 28, 4, 8-12. (św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 284-311).

⁵⁸ Por. tamże, 28, 9.

(największą filozofią) nazywa on oczekiwanie na pełne poznanie Boga w życiu przyszłym⁵⁹.

Teologia negatywna i mistyczne poznanie Boga

Ostatni aspekt, który pozwoli nam ukazać w pełni rozwój poglądów chrześcijańskich, dotyczących niepoznawalności Boga, także zaznaczył się bardzo wyraźnie u Ojców Kapadockich. W pewnym sensie jednak nigdy nie zginął on z myśli chrześcijańskiej. Chodzi tutaj o fakt, że poznanie Boga nigdy w zasadzie nie było rozważane przez starożytnych autorów jako zagadnienie czysto teoretyczne. To, w jaki sposób mówimy o Bogu, zawsze w sposób bardzo ścisły łączy się z drogą duszy w górę, ku zjednoczeniu z Nim. Uważam, że tylko w tym znaczeniu teologia negatywna może być w pełni nazywana teologią apofatyczną. A przynajmniej, jak zobaczymy, takie właśnie będzie w tej kwestii stanowisko Pseudo-Dionizego Areopagity, do którego poglądów wrócimy na końcu naszych rozważań. Nie możemy jednak zapominać, że podkreślanie wagi teologii apofatycznej nie będzie widoczne u wszystkich autorów chrześcijańskich. Część z nich, do których możemy zaliczyć Orygenesza, Ewagriusza, czy w końcu samego św. Augustyna, będzie opisywać doświadczenie mistyczne w sposób bardziej pozytywny czy intelektualny. Pozostali, do których należy zaliczyć przede wszystkim św. Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagite, będą nieustannie podkreślać, że jakiegokolwiek zbliżanie się do Boga łączy się z całkowitą ciemnością, a nawet, że jest ono możliwe tylko poprzez niewiedzę, która jest jakąś ponadintelektualną postacią wiedzy o Bogu⁶⁰.

⁵⁹ Tamże, 28, 17. „Czym w ogóle jest Bóg w naturze (physis) swej i w istocie (ousia), tego nigdy żaden człowiek ani nie zbadał, ani niech nie bada. A czy kiedyś zbadać potrafi, niech nad tym myślą i głowę sobie łamią ci, co mają po temu ochotę. Znajdzie zaś [człowiek] odpowiedź, moim zdaniem, wtedy, kiedy to, co jest do Boga podobne i Boskie, to jest myśl (nous) nasza i rozum (logos) zmiesza się z tym, co mu jest pokrewne i obraz dojdzie do swego pierwowzoru w niebiosach, za którym teraz tęskni. I to wydaje mi się być wielką filozofią, że my kiedyś poznamy, w jakim stopniu zostaliśmy poznani. Życie zaś terazniejsze, w całości jakie nam się dostaje, jest jakimś krótkim wytryskiem i jakby małym odbłyskiem wielkiego światła.”

⁶⁰ Te dwa nurty zauważa świetnie pokazuje A. Louth, on właśnie nazywa mistycyzm Orygenesza, Ewagriusza i Augustyna „intelektualnym”, a mistycyzm Grzegorza z Nyssy

Jak się wydaje, mimo owej dwoistości, spuścizna wczesnochrześcijańskiego mistycyzmu będzie jednak łączona z tym drugim nurtem i to nie tylko na Wschodzie, ale także i na Zachodzie, do czego w największym stopniu przyczynili się Grzegorz z Nyssy i Pseudo-Dionizy Areopagita⁶¹. W moim przekonaniu obydwaj autorzy mogli sformułować tak radykalne stwierdzenia o niepoznawalności Boga, dzięki wpływowi, jaki wywarła na nich niechrześcijańska filozofia neoplatońska. W przypadku Grzegorza z Nyssy był to neoplatonizm Plotyna, a w przypadku Pseudo-Dionizego był to Proklos i ostatni neoplatonicy ze szkoły ateńskiej.

W swoim słynnym dziele „Życie Mojżesza”, Grzegorz z Nyssy w sposób alegoryczny komentuje Księgę Wyjścia ukazując wstępowanie duszy do Boga. Możliwość poznania Boga jest tu cały czas ściśle związana właśnie z tą drogą. Komentując drugie objawienie się Boga Mojżeszowi, autor zauważa, że jest ono całkowicie inne od pierwszego. Wcześniej objawił się On w światłości (ognistym krzewie), a za drugim razem Mojżesz widzi go w ciemnym obłoku. Grzegorz wyjaśnia, że te dwa objawienia nie są ze sobą sprzeczne, ponieważ ukazują kolejne etapy wstępowania duszy ku Bogu. Na początku drogi „poznanie religijne jest światłem dla tego, do kogo przychodzi. To, co sprzeciwia się pobożności, jest ciemnością, a odwrócenie się od ciemności jest równoznaczne z uczestnictwem w światłości”⁶². W miarę jak dusza czyni postępy i osiąga zdolność kontemplacji, stopniowo odrzuca wszystko to, co Bogiem nie jest. Odrzuca więc wrażenia zmysłowe, ale także pojęcia, które tworzy rozum, aby w końcu dotrzeć do tego, co niewidzialne i tam ujrzeć Boga. Jak pisze Grzegorz: „Na tym bowiem polega poznanie tego, czego szuka, a prawdziwa wizja polega na zrozumieniu, że Bóstwo jest niewidzialne, przedmiot dociekań przekracza wszelkie poznanie, otoczony ze wszystkich stron niemożnością zrozumienia jak ciemnym obłokiem”⁶³. Poznanie Boga jest nieosiągalne, nie tylko dla ludzi, ale dla każdego stworzenia - „wszelkiej istoty rozumnej”. Jednak Bóg nie tylko przekracza ludzkie

„mistycyzmem boskiej ciemności”. Są to dwa wzorce przyjęte przez wszystkich późniejszych autorów chrześcijańskich (A. Louth, dz. cyt., s.217n.

⁶¹ Por. tamże, s. 218.

⁶² Zob. św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, II, 162 (tł. S. Kalinkowski, Kraków 2009).

⁶³ Tamże, II, 163.

rozumowanie i wszelkie pojęcia, które człowiek może utworzyć. On przekracza także przedkonceptyjną możliwość pojmowania (noesis)⁶⁴, a zatem nie może istnieć nie tylko adekwatne pojęcie, ale żadne w ogóle, nawet niejasne ujęcie tego, kim On jest. Wyjaśniając dalej pouczenie, które Mojżesz otrzymał, kiedy już znalazł się w obłoku, Grzegorz twierdzi, że zostało ono udzielone przez Słowo Boże, czyli drugą Osobę Boską. Jednak nawet to pouczenie, które wyraźnie już wykracza poza poznanie naturalne, także dotyczy odróżnienia utworzenia obrazu Boga od poznania samego Boga. „Otrzymujemy tu pouczenie, że wszelka idea powstała dzięki jakiemuś uchwytnemu wyobrażeniu w skutek rozmyślania albo domyślania się Boskiej natury, prowadzi do stworzenia obrazu Boga, ale nie do Jego poznania”⁶⁵. Zatem posługiwanie się jakimikolwiek ludzkimi kategoriami jest przeszkodą, ponieważ nie pozwala człowiekowi na poznanie Boga takim, jakim on jest.

Jak widzimy, Grzegorz z Nyssy głosząc niewystarczalność ludzkich kategorii, nie twierdzi nigdzie, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, ale, że jest jakaś wiedza o Nim, która jest ponadintelektualna. Cały czas jednak musimy pamiętać, że duszy wstępującej do Boga wcale nie chodzi o to, aby mieć jakieś Jego poznanie. Naczelnym i najwyższym celem jest zjednoczenie z Bogiem, a wiedza jest tutaj tylko środkiem, nie celem samym w sobie.

Rozumienie niewiedzy jako czegoś pozytywnego znajdzie kontynuację i doprecyzowanie w poglądach Pseudo-Dionizego Areopagity. Ten chrześcijański neoplatonik w swoich pismach polemizuje z ostatnimi niechrześcijańskimi filozofami ze szkoły ateńskiej - głównie z Proklosem. Jego pisma są jednak także chrześcijańskim przekształceniem tego, co znalazł u pogańskich autorów, także w kwestii poznawalności Boga⁶⁶. Pseudo-Dionizy w sposób kategoriyczny twierdzi, że natura Boga przekracza każdy rozum i intelekt⁶⁷, ale nie oznacza to, że jest całkowicie niepoznawalna. W

⁶⁴ Zob. tamże, II, 164.

⁶⁵ Tamże, II, 165.

⁶⁶ Tezy tej starałem się dowieść w swojej, cytowanej wyżej monografii (*Pseudo-Dionizy Areopagita - chrześcijanin i platonik...*). Podobnej tezy bronią także S.Klitenic Wear i J.Dilon (*Dionysius Areopagite and the Neoplatonist Tradition - Despoiling the Hellens*, Ashgate 2007).

⁶⁷ *Imiona Boskie* VII, 3, 869 D-C.

pewnym stopniu możemy poznać Boga, ponieważ jest on przyczyną wszystkich rzeczy, jednak prawdziwa wiedza o Nim to wiedza mistyczna. Sam Dionizy wyraża to najlepiej w pisząc: „Słusznie bowiem mówimy to wszystko o Bogu, który jest wielbiony we wszystkich bytach, analogicznie do wszystkiego, czego jest przyczyną. Istnieje jednak najbardziej boska wiedza o Bogu, która wypływa z niewiedzy, ze zjednoczenia przewyższającego intelekt (hyper noun henosin), kiedy intelekt odwraca się od wszystkich rzeczy, a następnie porzuca również siebie i jednoczy się z promieniami najwyższej jasności, i przez nie i w nich zostaje oświecony przez nie dającą się zbadać głębię mądrości.”⁶⁸ Ponieważ wiedza ta jest ponadintelektualna, każdy, kto twierdzi, że rozumie to, co widzi, wcale nie oglądał samego Boga, lecz tylko byty, które od niego pochodzą⁶⁹.

Niewiedza, o której tu mowa, zyskuje zatem wyraźnie pozytywny aspekt. Aby ten nowy wymiar nieco przybliżyć, należy sięgnąć do ostatnich rozdziałów krótkiego traktatu „Teologia mistyczna”. Autor, który wcześniej oddzielił katafatyczny sposób orzekania o Bogu od apofatycznego⁷⁰, podaje w nich szereg zaprzeczeń na temat Boga. Najpierw wyklucza on, że Bóg może być czymkolwiek ze świata zmysłowego⁷¹, a następnie, iż może być czymś ze świata intelektualnego. Swój traktat kończy on słowami: „...nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego twierdzić, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko.”⁷²

Powyższy tekst w moim przekonaniu najlepiej pokazuje, że Pseudo-Dionizy wcale nie uważa, iż najwyższą postacią wiedzy o Bogu

⁶⁸ *Imiona Boskie* VII, 3, 872 A (tł. M. Dzielska, Kraków 2005).

⁶⁹ List I, 1065 A. „I jeżeli ktoś, oglądając Boga, twierdzi, że rozumie, co widzi, to wcale nie oglądał Boga samego, lecz tylko jakieś byty dzięki Niemu i istniejące, i dające się poznać. On sam bowiem osadzony ponad wszelkim intelektem i substancją, całkowicie niepoznawalny i nieistniejący i jest nadsubstancjalnie, i daje się poznać ponad intelektem (hyper noun).”

⁷⁰ Zob. *Teologia mistyczna*, III, 1032D-1034D.

⁷¹ Tamże, IV, 1040D.

⁷² Tamże, V, 1046D-1048B.

jest negatywna teologia. Niewiedza, o której mówi, jest nawet ponad wszystkimi negatywnymi sformułowaniami. Zarówno pozytywne, jak i negatywne mówienie o Bogu służy tutaj konkretnemu celowi - doprowadzeniu duszy do zjednoczenia z Nim. Kiedy czyta się te fragmenty, w których autor po kolei wymienia owe zaprzeczenia, nie sposób nie ulec wrażeniu, że sam tekst jest jakąś formą duchowego ćwiczenia się w zaprzeczaniu wszystkich rzeczy o Bogu. Zatem także słowa samego traktatu mają pomóc temu, który wstępuje do góry, aby u kresu, kiedy nie można już niczego o Bogu zaprzeczyć, osiągnąć milczenie i oczyścić umysł z wszelkich obrazów oraz pojęć. Dopiero w takim stanie „wyczyszczenia” i pustki intelektu może dojść do zjednoczenia, które dopiero wtedy będzie prawdziwym zjednoczeniem z Bogiem⁷³. Dopiero w tym miejscu zaczyna się niewiedza rozumiana jako coś pozytywnego. Innymi słowy ona nie jest „niczym”, czy pustką, ale może zostać osiągnięta tylko wtedy, kiedy intelekt zostanie dzięki apofatycznej teologii całkowicie oczyszczony.

Pseudo-Dionizy, usiłując w jakiś sposób określić ten rodzaj niewiedzy, rozwija myśl św. Grzegorza z Nyssy, który twierdził, że poznanie Boga najpierw jest światłem, a następnie ciemnością. Odróżnia on ignorancję (agnoia), czyli brak wiedzy, od mistycznej niewiedzy (agnosia). Całkowitej ignorancji towarzyszy ciemność, która jest zupełnym brakiem światła (skotos). Taka ciemność może być rozproszona przez intelektualne światło, natomiast niewiedzy w sensie pozytywnym odpowiada ciemność, która jest nadmiarem światła i jest ona określana przez Pseudo-Dionizego terminem gnophos⁷⁴. Taka właśnie mistyczna niewiedza, będąca wynikiem oświecania przekraczającego intelekt człowieka, nie może być przez nic rozświetlona, gdyż jest najwyższym rodzajem wiedzy. Ta niewiedza nie może być w żaden sposób intelektualna także dlatego, że nie jest czymś statycznym. Ujęcie intelektualne oznacza zawsze osiągnięcie pewnego zamkniętego stanu, nadanie granic, „ustalenie” przedmiotu. Niewiedza mistyczna jest pewnym typem poznania, które jest stanem nieustannie

⁷³ Por. tamże, III. „Tutaj natomiast, gdy wstępujemy od tego, co powyżej, do tego, co wznosi się ponad wszystkim, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, aby u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z Niewysłowionym.”

⁷⁴ Te rozróżnienia analizuje Y. de Andia (*Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 418-420).

dynamicznym, ciągle zmieniającym się ekstatycznym przeżyciem. Dlatego nie tylko Bóg w nim poznawany, ale nawet ono samo, nie daje się opisać i wyrazić⁷⁵.

Pseudo-Dionizy próbując opisać ten specyficzny rodzaj niewiedzy, usiłuje więc przedstawić coś, co z samej swej natury jest nieopisywalne. Jego celem jednak nie jest badanie tego stanu w jakiś studyjny sposób. Celem napisania traktatu „Teologia mistyczna” było zachęcenie czytelnika, którego uosabia tutaj Tymoteusz⁷⁶, do tego, aby ów stan osiągnąć oraz, aby, na ile to możliwe, nie pomylić tego stanu z niczym innym. Dzięki apofatycznej teologii można dopiero dojść do zjednoczenia z Bogiem, nie myląc zjednoczenia z Nim samym ze zjednoczeniem z jakimś Jego obrazem, utworzonym dzięki poznaniu bytów niższych. Taka właśnie jest ostatnia faza ewolucji negatywnego orzekania o Bogu, które staje się tutaj narzędziem mistycznego zjednoczenia, służącym tylko osiągnięciu prawdziwej niewiedzy. Jednocześnie możemy u Pseudo-Dionizego zaobserwować najdoskonalszą postać dialektyki poznawalności i niepoznawalności Boga. Droga do Jego prawdziwego poznania, które jest ponad wszelkim poznaniem, wiedzie tylko poprzez uznanie Jego całkowitej niepoznawalności.

Podsumowanie

Przedstawiona przeze mnie analiza ewolucji poglądów Ojców Kościoła dotyczących możliwości poznania Boga, z konieczności miała tylko charakter ramowy i opierała się na wybranych autorach, których teksty uznałem za najbardziej reprezentatywne. Pozwoliła jednak ukazać, że kluczowym czynnikiem, który na nią wpływał i ją nieustannie stymulował, była grecka filozofia. Dobrze jest jeszcze raz w tym miejscu przytoczyć pogląd Jozefa Ratzingera, że młode chrześcijaństwo w filozofii właśnie widziało ten aspekt kultury pogańskiej, który mogło uznać za korespondujący w pewnym stopniu z Objawieniem zawartym w Piśmie Świętym. Do filozofii więc będą

⁷⁵ Dynamiczny charakter tego doświadczenia jest oddawany przez Pseudo-Dionizego poprzez używanie przyimka *pros*, który oznacza nieustanny ruch ludzkiego ducha ku zjednoczeniu z Bogiem (zob. Y. de Andia, dz. cyt., s. 416).

⁷⁶ Zob. *Teologia mistyczna* I, 1, 997B-1000A.

odwoływali się apologetyci chcąc przedstawić swoje twierdzenia jako doskonalszą prawdę o rzeczach boskich. Tworzą oni w ten sposób pewien archetyp pokazując, że z jednej strony chrześcijaństwo nie jest całkowicie nowe, a filozofowie mogą być uznawani za tych, którzy nie znając Objawienia, doszli do części prawdy. Z drugiej strony Objawienie przynosi wiedzę doskonalszą i wykraczającą poza wszystko, co byli w stanie odkryć Grecy. W późniejszym okresie, choć ten apologetyczny aspekt nie był już potrzebny, pisarze patrystyczni ciągle jednak sięgali i twórczo wykorzystywali filozofię neoplatońską, aby stworzyć swoje własne systemy. W tym późniejszym okresie głównym bodźcem skłaniającym do sięgania do ustaleń filozofów były spory doktrynalne, co najlepiej obrazuje spór Ojców Kapadockich z Arianami. Cały czas jednak podstawową inspiracją były teksty z Pisma Świętego, mówiące z jednej strony o możliwości poznania Boga, a z drugiej o tym, że przekracza On wszelkie ludzkie wyobrażenia. Ta dialektyka możliwości i niemożliwości poznania była także w pewnym stopniu wspólna autorom pogańskim i chrześcijańskim. Jednak Ojcowie Kościoła traktują ciągle filozofię raczej jako narzędzie służące opisywaniu i wyjaśnianiu Objawienia zawartego w Piśmie Świętym.

Drugi, nie mniej istotny czynnik, to wznoszenie się duszy ku zjednoczeniu z Bogiem. Choć był on nieustannie obecny od początku myśli chrześcijańskiej, to jednak jego wpływ szczególnie mocno zaznaczył się pod koniec chrześcijańskiej starożytności. Można nawet postawić tezę, że dla autorów tamtego okresu poznanie Boga miało w ogóle sens o tyle, o ile rozważano je z pozycji dążenia do zjednoczenia z Nim. W myśli chrześcijańskiej, która już nie musiała walczyć o swoje miejsce w kulturze późnego Cesarstwa, ten aspekt w sposób naturalny staje się najistotniejszy i odgrywa pierwszoplanową rolę.

Mam także nadzieję, że powyższe rozważania ukazały, jak twórczy i dynamiczny był okres kształtowania się poglądów o poznawalności Boga u starożytnych autorów chrześcijańskich. Był to czas na tyle istotny, że jego wpływ na stanowiska późniejszych autorów jest nie do przecenienia. Nie chodzi tutaj tylko o pisarzy średniowiecznych, ale także nowożytnych i współczesnych, u których pojawia się jakaś koncepcja Absolutu i Jego poznawalności.

ABSTRACT

KNOWN - UNKNOWN GOD. REMARKS ON DEVELOPMENT OF THE DOCTRINE OF UNKNOWABILITY OF GOD IN CHRISTIAN AUTHORS FROM SECOND TO SIXTH CENTURY

The Fathers of the Church from the beginning of the Christian thought were under a strong influence of the Greek philosophy which was in this time understood mainly as the path to unity with the Supreme Being. Christian Apologists tried to convince in their apologies that Christianity is the true philosophy because it allows to reach its goal in the best and the most certain way. Apologists commonly claimed that thanks to the biblical revelation Christians have the knowledge of God which is the most perfect and accurate. We can observe such claims also in the writings of Alexandrian Fathers for whom God is somehow known even at the highest mystical experiences. The Christian doctrine of the knowledge of God changed radically in the fourth century AD in the writings of Cappadocian Fathers who defended the orthodox faith against the Arians. The most famous of them - Eunomius claimed that the essence of God is to be unbegotten. Basil the Great and Gregory of Nyssa answered him that we cannot know the essence of God and none of his attributes can be understood as his essence. The Cappadocian Fathers were the founders of the Christian doctrine of unknowability of God, and they formulated it in the precise philosophical language. They also made a great contribution to the further development of this doctrine. Dialectic arguments showed only one aspect of unknowability of God; another one was the darkness in the ultimate mystical experience. Gregory of Nyssa explained it well in his *Life of Moses*, but this teaching reached its ultimate figure in writings of Pseudo-Dionysius Areopagite - unknown author from the end of the fifth century AD. Pseudo-Dionysius claimed that the best knowledge which we can have of God is ignorance. The man can reach this knowledge only at the highest stage of mystical life at the apophatic way. The conclusion of this brief analysis of unknowability of God in the Patristic tradition is the statement that there were two main stimulants of its evolution: theoretical and mystical. For both of them the key role played the Greek

Tomasz Stępień

Znany – nieznaną Bóg. Uwagi na temat rozwoju doktryny niepoznawalności Boga u chrześcijańskich autorów od II do VI wieku

philosophy which was an inspiration in creative explanation of the Holy Scripture made by the Fathers of the Church.