

MIECZYŚŁAW ALBERT KRAPIEC OP

O ROZUMIENIE DRÓG POZNANIA BOGA

Historia filozofii i kultury wskazuje na bardzo różnorodne drogi afirmacji Absolutu zwanego w religii Bogiem. Różnicują się one ze względu na typy kultury, epoki, grupy społeczne i przeżycia osobowe poszczególnych ludzi. Daremnie byłoby szukać jednej, uniwersalnej, przez wszystkie jednostki uznawanej „ścieżki prawdy”, która by też była jakoś jednoznacznie określana. Nie znaczy to jednak, że nie może mieć wartości poznawczej jakiś analogiczny schemat ludzkiego poznania (jakże zróżnicowanego!), w którym dokonuje się uznanie Boga. Ukazanie tego właśnie analogicznego schematu poznania jest szczególnie interesujące i doniosłe dla tych, którzy zastanawiają się nad zjawiskiem podstaw religii, uzasadnień teistycznych systemów filozoficznych i ciągle żywej problematyki Boga w historii ludzkiej kultury.

Jeśli naturalnym przedmiotem ludzkiego poznania jest wszystko to, co w jakikolwiek bądź sposób istnieje, czyli byt, to cały dramat ludzkiego poznania jest nierozłącznie spleciony z bytem tak rozmaicie się realizującym i równie rozmaicie poznawanym. Analogiczność bytu i poznania jawi się jako zasadniczy, charakterystyczny rys tak przedmiotu, jak i sposobu ludzkiego poznania, i to zarówno w procesie poznania rzeczywistości pozapodmiotowej, danej nam do różnorakiej poznawczo-technicznej obróbki, jak i w procesie poznania samego podmiotu, gdy ja sam staję się dla siebie ciągle reflektowanym, analizowanym i coraz głębiej poznawanym bytem. Rzeczywistość pozapodmiotowa i rzeczywistość podmiotu poznającego to bardzo wyraźne, występujące w historii filozofii zróżnicowanie bytu analogicznie jednego. Do czasów Kartezjusza byt pozapodmiotowy, byt rozumiany jako jakaś zdeterminowana treść istniejącej przyrody modelował koncepcję Rzeczywistości mniej lub bardziej świadomie uznawanej przez człowieka za ostateczny punkt odniesienia. Kartezjusz (wprawdzie nie jako pierwszy, ale w sposób społecznie doniosły) przemodelował rozumienie rzeczywistości w oparciu już nie o pozapodmiotowy świat przyrody — *PHYSIS*, lecz świat podmiotu, ludzkiej „duszy”, w czym niewątpliwie nawiązał do nieporównanie głębszych analiz św. Augustyna, którego całe zainteresowanie poznawcze skupiało się na osi: dusza—Bóg, *Deum et animam scire cupio; nihilne plus? nihil omnino!* — wyznawał Augustyn Aureliusz z Tagasty, i słowa te stanowią dla potomnych klucz do wnikięcia w jego imponujący gmach myśli.

Modelowanie rozumienia rzeczywistości według ekstrasentalnego czy intrasentalnego przedmiotu zainteresowań już w pierwszym wejrzeniu doprowadza

do formułowania pytania „dlaczego?” Rzeczywistość bowiem jest „pytajna”, jak to się zwykło mówić we współczesnych transcendentnych kierunkach filozofii. Należy wszakże zwrócić uwagę, że tzw. „pytajność” nie jest ostatecznie ugruntowana jedynie czy pierwotnie w strukturze psychiczno-poznawczej człowieka, ale że jest ona objawieniem struktury samej rzeczywistości, bytu analogicznego. To bowiem, że człowiek rzeczywiście stawia nieustannie pytania pod adresem poznawanych przedmiotów, jest tylko stwierdzeniem powszechnie znanego faktu. Trzeba jednak owo zjawisko stawiania przez człowieka pytań wyjaśnić przez wskazanie struktury zarówno samego człowieka, jak i rzeczywistości, wśród której i na tle której człowiek bytuje jako człowiek, a więc świadomie, ciągle dociekając natury rzeczy. I chociaż owa zdolność stawiania pytań jest cechą specyficzną ludzką, związaną nieodłącznie z faktem i zdolnością intelektualnego poznania, to jednak sama zdolność intelektualnego poznania i powstające w związku z tym fakty poznawcze tłumaczą się ostatecznie na linii rozważań podmiot—przedmiot poznania. To, że poznający, człowiek, może poznawać, cała tradycja filozoficzna tłumaczyła niemal zgodnie obecnością w człowieku intelektu i duszy. Do czasów Kanta naturę intelektu pojmowano zaś jako zasadniczo receptywną w stosunku do pozapodmiotowej rzeczywistości. Kant, kontynuując wątki filozofii podmiotu, przypisał rozumowi siły aktywne, twórcze nie tylko w procesie inwencji, ale w stosunku do treści prezentowanych w zmysłowym poznaniu. W filozofii podmiotu podważona została akcentowana zawsze więź podmiotu poznającego i przedmiotu niezależnego od istniejącego podmiotu. W nurcie subiektywistycznym ostatecznych racji stanów i treści poznawczych zaczęto szukać wyłącznie w podmiocie, w strukturze intelektu. Dlatego też wielu filozofów samą „pytajność” wiąże ze strukturą intelektu — twórczego (rozumiejąc przez „twórczość” niezależność w wytwarzaniu treści poznawczych) i obdarzonego różnego rodzaju formami *a priori*.

Jednakże trzeba mieć na uwadze fakt, że poznanie ludzkie nie jest wytwarzaniem tego, czego w rzeczywistości nie ma, lecz jest jedynie aspektowym ujęciem treści realnych istniejących w ekstrasentalnej rzeczywistości, i pamiętając o tym, że intelekt ludzki nie „stwarza”, lecz właśnie poznaje, czyli przejmując na swoją własność prawa bytu, rzeczywistości przedmiotowej, którą on, intelekt, jest zdolny „odczytać” mniej lub bardziej głęboko (*intus-legere*). Słowem, to byt jest „pytajny”, to byt w naszym poznaniu intelektualnym jest dla intelektu „problemem”, czyli w swej treści, w swej zawartości poznawczej jest dla intelektu „problematyczny”, stawiający opór w rozumieniu, ze względu na to, że jego struktura nie jest bez reszty „przyswajalna”, że jest ze względu na coś „niezrozumiała”, budzi zastrzeżenia, zdumienie, lęk itp. Zresztą w różnych epokach kulturalnych owa psychiczna reakcja człowieka na „sproblematyzowaną” rzeczywistość przybierała różną postać. Znane jest powiedzenie Platona, że filozofia rodzi się ze zdumienia, jakie powstaje wobec zrozumiałej i zarazem, w wielu aspektach, niezrozumiałej rzeczywistości. U Arystotelesa początkiem filozoficznych dociekań była aporia, ów charakterystyczny stan psychiczny na granicy pytania i powątpiewania, początkowej wizji prawdy płynącej z poznawczego kontaktu z bytem, którego struktury konieczne, jawiące się w ogólnych zarysach, były wtopione w konkretną, zmienną, jednostkową, niepoznana rzeczywistość. Aporematyczne poznanie pobudzało do poszukiwania rozwiązania, do oparcia go na danych historycznych i systemowych, słowem, przechodziło przez stadium roztrząsania — diaporezy,

by znaleźć swe ujście w euporii, czyli jakimś rozwiązaniu poznawczym, które z kolei znowu stawało się aporią dla dalszych poszukiwań. Aporematyczny charakter ludzkiego poznania naukowego wydaje się być rzeczywiście zjawiskiem stałym w dziejach myśli ludzkiej.

Znane jest również charakterystyczne dla poznawczego, filozoficznego nastawienia człowieka określenie owej „pytajności” bytu jako *mediatio mortis* uwyrażniające się już w stoickim nurcie filozoficznym, a przejętym później przez chrześcijańskie wątki kontemplacji. Problematyka monizmu i pluralizmu — *Identität und Differenz* — szczególnie niepokoiła germańskich filozofów transcendentalnych. Lęk zaś i trwoga charakteryzowały nastawienie ludzkiego ducha w poznawczo-świadomościowych przeżyciach egzystencjalistów.

Owe ogólne, znane w historii ludzkiej myśli, reakcje psychiczne wobec danej nam w poznaniu rzeczywistości należy jeszcze pomnożyć przez doświadczenie życiowe poszczególnych ludzi różnych epok, którzy na tle swoich zainteresowań życiowych, wykonywanych przez siebie zawodów bywali zmuszeni, przeżywając ludzką dołę, do konkretnego rozwiązywania życiowych zagadnień w perspektywie spraw ostatecznych, zwłaszcza zaś śmierci swoich bliskich lub śmierci własnej. Wówczas rzeczywistość, w której człowiek jest zanurzony, bardziej jawi się człowiekowi w postaci pytań aniżeli radości przeżywania niepowątpiewalnej prawdy.

W obliczu sproblematyzowanej rzeczywistości, jawiącej się w postaci „pytajności” tak lub inaczej upostaciowanej, zależnej od bogatego kontekstu natury i kultury, człowiek bywał zmuszany do dawania sobie odpowiedzi konkretnej i koniecznej, odpowiedzi ostatecznej i uspokajającej, słowem, odpowiedzi, która była symbolizowana mianem „Bóg”. Tym łatwiej taką odpowiedź dawano oraz do takiej odpowiedzi dochodzono, że i społeczno-kulturowe uwarunkowania, wiara społeczeństw temu pomagały. W związku z takim stanem rzeczy pojawiały się i rozszerzały tłumaczenia zarówno samego faktu religii, jak i społecznej oraz indywidualnej afirmacji Boga na tle wyłącznie uwarunkowań społecznych, psychicznych, słowem, uwarunkowań kulturowych. Uznanie Boga byłoby zatem następstwem odpowiednich stanów kultury. I skoro takie wyjaśnienie w dużej mierze rzeczywiście tłumaczyło wiele aspektów problematyki Boga, generalizowano i absolutyzowano tłumaczenia wyrosłe na tle kulturowych uwarunkowań.

Nie osłabiając jednak w niczym tego typu wyjaśnienia, nie można go uznać za wyjaśnienie ostateczne, albowiem zarówno odwołanie się do psychologii, jak i socjologii suponuje bardziej pierwotne układy odniesienia, które się ostatecznie sprowadzają do struktury samego bytu, będącego adekwatnym przedmiotem ludzkiego poznania i na poznaniu zrodzonym działaniem. To sama rzeczywistość, sam byt, będąc analogicznym, rodzi pytania o dostateczną rację rzeczywistości tak bardzo niezrozumiałej, sproblematyzowanej, „pytajnej”. Nasze spontaniczne poznawcze ujęcie bytu prowadzi niemal koniecznościowo do sformułowania pytania „dlaczego?” Pytanie „dla-czego?” jest niemal synonimem „pytajności”, w obrębie której poruszamy się i żyjemy.

Podstawą wszystkich pytań, wszystkich „dlaczego?”, jawiących się w różnych dziedzinach życia, może być i jest ostatecznie sama struktura bytu. Byt bowiem konkretnie istniejący nie jest bez reszty czytelny dla intelektu, nie jest samozrozumiały, gdyż jest w sobie czymś złożonym. Dany nam bowiem pierwotnie w empirii zmysłowej byt jawi się jako zmienny, jako mnogi, jako

podzielny, jako przygodny... Wszystko to wskazuje na taką jego strukturę, która jedynie może uniesprzecznic zaobserwowany stan rzeczy: mnogość, podzielność, przygodność. Jest nią właśnie wewnętrzna złożoność bytu, niezwykle trudna do zrozumienia, gdyż „części” tego złożenia (czynniki składające się na realnie istniejący byt i ten byt konstytuujące) nie istnieją ani uprzednio przed złożeniem, ani też nie są zdolne do jakiegoś samodzielnego bytowania po rozpadnięciu się bytu. To po prostu konkretny realny byt „jest złożony” z owych czynników, które „same” nigdy nie stają się bytem samodzielnym; na przykład głowa człowieka nie staje się bytem samodzielnym po odcięciu jej od ciała, gdyż przestaje być w ogóle głową i pełnić te wszystkie funkcje, jakie pełniła, gdy człowiek był bytem złożonym z głowy, tułowia i innych konstytuujących go „części”. Schemat złożenia konstruowanego „sztucznie” z części materialnych przedmiotu nie jest w ogóle jakimś modelem złożenia bytu realnie istniejącego, albowiem w bycie „części” ani uprzednio nie istniały, ani nie są zdolne stać się bytem, czyli tym, co istnieje. One o tyle są realne, o ile „z nich” jest byt, który realnie istnieje. Rzeczywistość już jednego tylko bytu złożonego z ponadwyobrażalnego mnóstwa czynników składowych staje się dla poznającego intelektu „problemem”, albowiem każde złożenie (a tym samym zarówno jego uwarunkowania, jak i jego następstwa) powoduje niesamozrozumiałość (danego nam w doświadczeniu) bytu, ale przysparza „zakłopotania” intelektualnego, przejawiającego się w pytaniu „dlaczego?”. Trzeba zatem szukać „racji”, „powodów” zaobserwowanego (lub przypuszczalnego) złożenia, by byt uczynić zrozumiałym i „uspokoić” intelekt. Zatem pytania „dla-czego?” mają ostatecznie swoją obiektywną podstawę w bycie, w jego złożonej strukturze, która wiąże rozumienie bytu złożonego z czynnikami mniej lub bardziej uwarunkowującymi owo „kłopotliwe” złożenie.

Znana jest na terenie filozofii myśl, że wszystkie bytowe złożenia nie są czysto przypadkowe, lecz strukturalnie „układają się” lub raczej „nakładają się” na siebie, wzajemnie się warunkując w różnych porządkach. Są złożenia mniej lub bardziej „płytkie” suponujące „głębsze”, to jest bardziej zasadnicze i doniosłe pokłady złoża. Spośród zaś wszystkich rodzajów bytowych złoża (takich jak złożenie z części integrujących, z części istotowych, z części substancjalno-przypadłościowych, z części naturalno-osobowych) — jako najgłębsze, najbardziej zasadnicze, podstawowe dla pozostałych pojawiają się złożenia ściśle bytowe, a więc z tych czynników, poprzez które byt staje się naprawdę rzeczywisty, czyli staje się bytem rzeczywiście istniejącym, słowem, bytem jako bytem... I to właśnie jest złożenie z czynników treściowych, konstytuujących istotę i akt istnienia. Wszystkie typy złoża, przejawiające się w podzielności bytu, w ruchu, w przemianach materii, w pluralizmie jednostek, w ich dynamizmie, ostatecznie i koniecznościowo wskazują jako na swoją uniesprzeczniającą rację na owo fundamentalne złożenie z „istoty i istnienia” w konkretnym, rzeczywistym bycie. Bez tego złożenia wszelkie inne złożenia byłyby zawieszone w próżni nie-bytu; byłyby w filozoficznym wyjaśnianiu ostatecznie pozorne, a właściwie sprzeczne. Sprzeczność tę nie zawsze dostrzegano jedynie dlatego, że operowano w wyjaśnianiu zawężoną, wybiórczą w stosunku do rzeczywistości, skonstruowaną aparaturą pojęciowo-poznawczą, która w wyjaśnianiu prowadziła do antynomii. Dzieje filozofii są nie tylko ilustracją tego, ale także, w dużej mierze, dowodem.

A zatem na tle podstawowej struktury bytu wewnętrznie złożonego z czynników, których nie można uznać za absolutnie tożsame, otrzymujemy wizję

bytu przygodnego, a więc bytu, którego faktyczność bytowa, czyli istnienie, nie tłumaczy się bez reszty samą strukturalizacją immanentną, gdyż momentu istnienia nie da się wyprowadzić jako bądź cechy istoty, bądź jakiegokolwiek wewnętrznego „następstwa” treściowego uposażenia bytu. Istnienie bytu, jego faktyczność jest w każdym przednaukowym i naukowym poznaniu „tajemnicą”, to znaczy bądź nie stanowi przedmiotu badań i wyjaśnień, bądź wymyka się językowej aparaturze nauki. Wszelkie zaś próby uczynienia z faktyczności (istnienia) cechy rzeczy są tylko nieporozumieniem płynącym z płytkości ujęć poznawczych.

Przygodność bytu (sprowadzająca się ostatecznie do nietożsamości istoty i istnienia w bycie jednostkowym, konkretnym) jest ostatecznie jedyną podstawą postawienia pytania „dlaczego?” w porządku samego bytu, czyli w porządku realnym faktycznej egzystencji. I jako jedyna odpowiedź uniesprzeczniająca przygodność bytową jest wskazanie na konieczność istnienia bytu nieprzygodnego, Absolutu, zwanego w religii Bogiem. Afirmacja konieczności istnienia Absolutu jest jedynym racjonalnym wyjściem z obszaru absurdu dla intelektu na polu wyjaśniającej filozofii. Nie znaczy to, że wraz z przyjęciem konieczności istnienia Absolutu wszystko naraz staje się jasne i zrozumiałe, ale znaczy to jedynie, że byt przestaje być irracjonalny, a nawet absurdalny. Najczęściej stajemy wobec tajemnicy, albowiem nie potrafimy powiązać wszystkich wątków bytowych w jedno racjonalne pasmo bytu, dla każdego czytelne i nie budzące sprzeciwu. Wiele jest bowiem wątków bytowych nie tylko niezrozumiałych, ale wręcz niemożliwych do zrozumienia, zwłaszcza związanych z problematyką braków bytowych zwanych pospolicie złem. Dostrzegalność zła suponuje wprowadzenie racjonalności bytu, ale jego ostateczne wyjaśnienie jest pozbawione bytowych podstaw, jeśli samo zło jest właśnie brakiem w bycie. Choć stoimy wobec tajemnicy, znajdujemy się w sferze bytu inteligibilnego, nie zaś w sferze absurdu. Byt bowiem niesamozrozumiały jest całkowicie odniesiony w tym wszystkim, co nie jest samozrozumiałe, do Bytu samozrozumiałego, do Absolutu. Jego obecność czyni sam byt inteligibilnym, albowiem: a) jedyną możliwością bytowości takiej rzeczywistości, jaką widzimy, jest jej związanie z Istnieniem Czystym, czyli bytem przez siebie; b) wewnętrzną niepodzielność rzeczy i ich odrębność wyjaśnić można przez partycypowanie bytów w sobie jednych, zaś wobec siebie wzajemnie odrębnych w jedyności Bytu Absolutnego; c) cały zaś porządek inteligibilny zwany prawdą jest jedynie następstwem przyporządkowania do Intelaktu stwórczego; d) porządek zaś dobra wiąże się z miłością stwórczą Absolutu. Zatem zarówno bytowość bytu, jak i jego transcendentalne doskonałości tłumaczą się ostatecznie związaniem koniecznym bytów przygodnych, danych nam w potocznym doświadczeniu z Bytem Pierwszym, Absolutem. Wszystko, co w rzeczywistości jest wyrazem bytowania rzeczywistego, ujmowanego w różnych aspektach, jest przyporządkowane konieczności afirmacji istnienia Absolutu, która staje się realną odpowiedzią na zasadnicze „dlaczego?” wylaniające się z poznania świata realnie istniejącego.

W tradycyjnej filozofii klasycznej, głównie zaś u św. Tomasza z Akwinu, problematyka Boga nie wyrastała jako jakieś *a priori* teologiczne, psychologiczne, socjologiczne czy ogólnokulturowe, ale przeciwnie — jawiła się jako zwieńczenie wyjaśniającego poznania bytu realnie istniejącego. I jeszcze coś więcej: to Tomasz zwrócił uwagę na totalną transcendencję Boga, nie tylko w bytowaniu, ale także poznaniu, i dlatego nie wahał się pisać, że wyjaśniając

ostatecznie filozoficznie byt stwierdzamy nie wprost istnienie Boga, ale jedynie konieczność Jego istnienia na tle struktury bytu, która jest niezrozumiała (absurdalna) w swym istnieniu bez osadzenia jej w uniesprzeczniającym kontekście Boga: „esse dupliciter dicitur; uno modo, significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus...” (I. 3, 4 ad 2). Tak ostrożne sformułowanie i zarazem tak precyzyjne jest w dziejach myśli filozoficznej czymś jedynym.

Tomasz także mając na uwadze strukturę bytu realnego i jego zasadnicze złożenie z konkretnej istoty i współmiernego jej istnienia sformułował swe dowodzenie istnienia Boga w postaci tzw. pięciu „dróg”, które są w gruncie rzeczy ostatecznymi wyjaśnieniami realnie istniejącego, złożonego i działającego bytu przygodnego. Jeśli bowiem zwrócimy naszą uwagę na stronę istnienia w bycie przygodnym, to już samo stawanie się istnienia w każdym porządku bytowym przybiera postać ruchu lub może być nazwane w szerokim znaczeniu ruchem jako aktualizacja potencjalności i to jest przedmiotem rozważań w tzw. pierwszej „drodze” — z ruchu. Istnienie bytu zrealizowane wskazuje na jego przyczynę sprawczą pierwszą, na byt pierwszy z drugiej „drogi”; stosunek istnienia do istoty w bycie przygodnym jest podstawą afirmacji bytu samego przez się, Bytu Koniecznego „drogi” trzeciej; moment istoty mniej lub bardziej doskonałej pod aktualnym istnieniem przybiera postać „drogi” czwartej; wreszcie działanie bytu przygodnego (którego rozumienie jest zarysowane w czterech pierwszych „drogach”) stanowi istotną ośnowę „drogi” piątej, wskazującej na osobowy charakter Bytu pierwszego. Tak zatem Tomaszowe pięć „dróg” to nic innego jak ostateczne filozoficzne rozumienie bytu przygodnego w perspektywie uniesprzecznień bytowych. Aby oddzielić byt przygodny od nicości, od nie-bytu, trzeba odnieść go do racji będącej Bytem.

Tomaszowa koncepcja bytu jest, jak wiadomo, czymś wyjątkowym w dziejach myśli filozoficznej i dlatego jego rozumienie dowodzenia istnienia Boga ma również charakter wyjątkowy.

W innych filozoficznych koncepcjach klasyków filozofii Bóg staje się w dużej mierze czymś *a priori*, usprawiedliwianym później w filozoficznych spekulacjach dotyczących odpowiedniego rozumienia bytu. Występuje to szczególnie wyraźnie w koncepcjach Jana Dunsza Szkota i Suareza oraz tych, którzy mniej lub bardziej świadomie stoją na pozycjach esencjalistycznej koncepcji bytu. Ukazał to po mistrzowsku Etienne Gilson w pracy *Bóg i filozofia*, która może uchodzić w tej dziedzinie za dzieło naprawdę klasyczne.¹

W świetle przeprowadzonych rozważań można uznać najrozmaitsze próby dowodzenia istnienia Boga bądź za próbę usprawiedliwienia jakichś przyjętych kulturowych „założeń”, bądź za partykularyzację usprawiedliwionej koncepcji bytu. Koncepcja Boga odgrywałaby rolę jakiegoś „zwornika” bądź w systemie uzasadnień, bądź w systemie wartości. We wszystkich jednak wypadkach przyjęcie koncepcji Boga stanowi przynajmniej próbę zagwarantowania sobie sensu własnego bytu, czyli afirmacji ostatecznej racjonalnej racji życia i działania.

¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1961.

*

*

*

Wraz z afirmacją konieczności istnienia Absolutu współwystępuje zarazem jakiś analogicznie pojmowany (niekiedy wyobrażany) model Bożego bytu. Nie jest bowiem możliwa u człowieka afirmacja istnienia czegoś, co nie jest w jakiś sposób pojmowane jako byt, a więc jako istniejąca „treść”. Bardzo często ten właśnie drugi moment „modelu bytu Bożego” staje się powodem negatywnego stosunku człowieka do afirmacji istnienia Boga. Kulturowe bowiem i środowiskowe „wyobrażenia” Boga (modelowanie sobie natury Boga) mogą zdecydowanie wpłynąć na negatywny stosunek do problematyki istnienia Boga. Zbyt powszechnie słyszy się powiedzenie: „jeśli Bóg jest taki, jakiego nam się przedstawia, to Go nie ma”. I trudno niekiedy takiemu myśleniu (w gruncie rzeczy naiwnemu) odmówić słuszności.

Należy zatem jeszcze dodatkowo zwrócić uwagę (przy problematyce afirmowania Bożego istnienia) na istotnie ważny, obiegowy „model” Bożego bytowania, jaki funkcjonuje w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym. Boga bowiem pojmuje się jako byt osobowy, a wraz z takim pojęciem wiąże się niebezpieczeństwo i jednoznaczności, i zarazem antropomorfizacji „skonstruowanego” przez człowieka pojęcia Boga. Obie sprawy są związane z obrazem Boga nakreślonym przez autorów *Biblii* posługujących się językiem metafor, językiem najbardziej zresztą dogodnym dla ludzkiego sposobu przedstawienia Bożej transcendencji. Metafory jednak mają to do siebie, że mogą być spłycone i „uściśnione” w kierunku jednoznaczności. A jednoznaczność w dziedzinie metafizyki stanowi poważne zagrożenie prawdziwości ujęć poznawczych.

Jak wiadomo, po św. Augustynie zwykło się w filozofii pojmować Boga na wzór ludzkiego ducha, ludzkiej jaźni poszerzonej i pogłębionej w nieskończoność. Miało to swoje uzasadnienie w *Biblii*, wedle której człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, oraz w spekulacjach neoplatonickich. Od tej chwili modelem konstrukcji pojęcia Boga stał się ludzki byt osobowy. Jest to z jednej strony niewątpliwym sukcesem myśli filozoficznej, albowiem byt w sobie i dla siebie, jakim jest osoba, najbardziej przybliża nam byt boski; z drugiej jednak strony stało się to także powodem wielu nieporozumień, zwłaszcza na tle antropomorfistycznych tendencji w dziedzinie teologii naturalnej czy w problematyce świadomości w ogóle.

Przezwyciężaniem antropomorfistycznych tendencji w pojmowaniu Boga były usiłowania zbudowania pojęcia Boga na tle koncepcji kosmologicznych, zwłaszcza zaś koncepcji przestrzeni nieskończonej. Jak świadczy *Księga 24 mistrzów* w wypowiedzi: „Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam”,² usiłowano przybliżyć koncepcję Boga przez swoiste utożsamienie Go z „nieskończoną przestrzenią, której centrum jest wszędzie, ale krańce nie są nigdzie”. Owa próba identyfikacji Boga z przestrzenią jest echem starych greckich wierzeń orfickich tudzież Anaksymandrosowej koncepcji Apeironu oraz Anaksagorasowych spekulacji o NOUS współrozciągłym do nieskończonej wszechmieszaniny KRAZIS. Ale właśnie bogate tradycje pojmowania Boga jako ducha nieskończonego, jako NOUS musiały siłą rzeczy już w średniowieczu prowadzić do utożsamienia przestrzeni czy nawet HYLE z intelektem, co ostatecznie znalazło swój wyraz w *Regulae theologicae*

² G. Baumer, *Das pseudo-hermetische Buch der 24 Meister*, Münster 1927, 208.

u Alana z Lille: „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam” — „Bóg jest inteligibilną sferą, której centrum jest wszędzie, a krańce nigdzie”.

Do tej właśnie koncepcji Boga nawiązuje Kuzańczyk (*De docta ignorantia* I, 12): „Ci zaś, co zastanawiali się nad Bożym najbardziej aktualnym istnieniem, pojmowali Boga jako nieskończoną sferę”³. Kardynał Mikołaj z Kuzy i wraz z nim mistycy niemieccy Eckhart i Tauler chcąc przybliżyć pojęcie Boga wiązali je z odpowiednią koncepcją świata, a następnie i duszy ludzkiej. W *De docta ignorantia* I, 11 Kuzańczyk wyraźnie pisze: „wszyscy najmądrzejsi i najpobożniejsi uczeni nasi uważali, że to, co widzialne, jest obrazem tego, co niewidzialne, a Stworzyciela tak można widzieć w stworzeniach jakby w zwierciadle i zagadce”, stąd nic dziwnego, że zarówno spekulacje na temat nieskończonej przestrzeni i jedności, jak również stosunki pomiędzy nieskończonością i skończonością jako też pomiędzy pluralizmem i jednością miały odzwierciedlać do pewnego stopnia naturę Boga, a także Jego stosunek do świata. „...Jedność absolutna jest wolna od jakiejkolwiek mnogości. Jedność natomiast urzeczowiona, jaką jest jeden świat, chociaż numerycznie jest największą, to jednak będąc urzeczowioną nie jest wolną od mnogości, będąc tylko jednością największą urzeczowioną. Przeto, mimo iż jest najbardziej jednym, to jednak owa jego jedność jest urzeczowiona (ściągnięta) przez mnogość, jak nieskończoność, niezłożoność przez złożoność, wieczność przez następowanie, konieczność przez możliwość i tak dalej...” Jeszcze wyraźniej o tym pisze, gdy twierdzi (II, 3): „liczba jest ujaśnieniem jedności (...), liczba jest pomnożeniem przez myśl tego, co jednym wspólnie”.

Obraz świata zatem, zwłaszcza zaś jego charakterystyczne momenty, jak jedność, wielość, skończoność i nieskończoność, wpływał — jak świadczy Mikołaj Kuzańczyk — istotnie na formowanie pojęcia Boga i Jego afirmację. A wraz ze światem szczególnie człowiek i jego dusza stawała się coraz bardziej dogodnym modelem pojmowania Boga i Jego spraw. I znowu krótkie cytaty uświadomią ten właśnie nabrzmiały problem. Mistrz Eckhart na przykładzie własnej jaźni, którą nazywał duszą, pragnie przezwyciężyć i czas, i przestrzeń, a przez to także przybliżyć rozumienie Boga. Gdy twierdzi, że „na przykład w odległości tysiąca mil od Jeruzalem znajduje się punkt tak bliski mej duszy, jak moje ciało”, rozumienie własnej jaźni i własnej duszy jest sprzężone z miejscem i przestrzenią. Ja znajduję się „przed” czymś, „za” czymś lub „obok” czegoś. A tymczasem jedną z charakterystycznych cech człowieka jest nieustanne transcendowanie czasu i miejsca. I chociaż jaźń-dusza (wyrażenie Eckharta!) wcielona nie może myśleć nieprzestrzennie, to jednak w owym myśleniu przestrzeń jest bez granic, jest nieskończona, gdyż dusza będąc w jakimś miejscu przestrzeni, nie może być ograniczona; z nieograniczonością duszy łączy się nieograniczoność przestrzeni. Dusza winna transcendować siebie jako będącą w przestrzeni; transcendować przez to aspektywność, perspektywiczność swego poznania. Trzeba w stosunku do wszystkich rzeczy i zdarzeń być równie daleko i nie dać się poruszyć niczym, co jest „tu i teraz”; nad wszystkim tym, co jest w „perspektywie czegoś”, trzeba górować i w ten sposób dojść się do zrozumienia „dna” duszy, dojść się do zrozumienia czystej jaźni, już nie umiejscowionej „gdzieś”, „tu i teraz”, „w perspektywie

³ Na koncepcję modelowania bytu Bożego oraz na teksty Mikołaja z Kuzy zwrócił uwagę K. Harries, *The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor*, „Journal of the History of Philosophy”, vol. XIII (1975) nr 1, 5—15.

czegoś", ale jaźni, która będąc jednakowo oddalona od wszystkich rzeczy i spraw jest „wszędzie”.

Właściwie taki stan „czystej jaźni” realizowałby się po śmierci człowieka, gdy dusza tracąc relację do tego oto ciała (a przez ciało tracąc relacje do miejsca w przestrzeni) już nie znajduje się „przed”, „za” lub „obok” czegoś, lecz „jest w sobie” i zarazem na mocy swej struktury zachowuje relację transcendentálną (konieczną) do materii. Wszędzie zatem, gdzie jest materia — poprzez swą relację konieczną — jest dusza, o ile tam działa. Działanie duszy sprowadza się do poznania i miłości. Taki stan obecności duszy w świecie byłby realizacją „czystej jaźni” w rozumieniu Eckharta. Wszakże sam Eckhart postulował stan „czystej jaźni” — „czystej podmiotowości” już za życia poprzez transcendowanie ducha nad samym sobą, poprzez świadome przekraczanie relacji „perspektywicznego”, „aspektownego” bycia w świecie. Czysta jaźń, obecna w sobie i równie odległa od wszelkich rzeczy i procesów materii, byłaby podstawą dla ugruntowania czystego obiektywizmu, gdyż obiektywizm taki może być dany w relacji do „czystej podmiotowości”.

Może tu właśnie rodzi się model pojmowania Boga jako czystej podmiotowości, niezrelacjonowanej do żadnego punktu przestrzeni, a więc bytu będącego „wszędzie”. Zresztą teologia przedstawiła taki właśnie sposób pojmowania bytu Bożego. Bardziej skutecznie jednak oddziaływały w nowożytnej kulturze prądy filozoficzne, zwłaszcza pokartezjański deizm, który „oddalił” Boga od wszechobecności w świecie, czyniąc Go architektem świata, pierwszą jego siłą, pra-zasadą.

Miejsce zaś wszechobecnego Boga zajęła właśnie „czysta podmiotowość” lub „transcendentalny podmiot”, który już nie jest stwórcą świata materii, lecz tylko intencjonalnych czy idealnych form. „Transcendentalny podmiot” spełniałby jednak postulat perspektywicznej wiedzy, nieaspektownego poznania, podobnie (słabiej wszakże) jak Bóg w teorii komprehensywnego poznania. Taki „transcendentalny podmiot”, jako świadomość w ogóle, pełni rolę „anemicznego boga” w rozumieniu człowieka myślącego kategoriami filozofii podmiotu. Z kolei zbyt antropomorfizowanie koncepcji Boga przeszkodziło pogłębionemu pojmowaniu Absolutu, jakie dokonywało się na kanwie analizy duszy czy jaźni transcendującej samą siebie w aktach poznania.