

Ks. Jan SOCHOŃ

BÓG, FILOZOFIA I ŚWIAT CHRZEŚCIJAŃSKI

Treść: 1. Uwagi wprowadzające; 2. Filozofia pierwsza a poszukiwanie boskości; 3. Sokrates i religia; 4. Bóg Arystotelesa; 5. Odpowiedź chrześcijaństwa; 6. Synteza myślenia religijnego i myślenia filozoficznego; 7. Niecodzienny paradoks; 8. Eckharta gra z językiem; 9. Mistyczne zespolenie; 10. Wieczne narodziny; 11. Rorty i Vattimo wobec roszczeń chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: Bóg, religia, teizm, filozofia pierwsza, teologia, nowy ateizm, mistycyzm, Kościół, duchowość, metafizyka

Keywords: God, Religion, Theism, First philosophy, Theology, New atheism, Mysticism, Metaphysics of morality.

1. Uwagi wprowadzające

Kultura, w której przyszło nam żyć, jest – chciałoby się wierzyć – kulturą uzasadnień. Powinniśmy się więc starać, by podstawy naszego myślenia o świecie i każdym poszczególnym człowieku cechowały racjonalne stwierdzenia oraz intersubiektywność. Gdyby pewne treści akceptowanego przez nas światopoglądu okazały się wewnątrznie sprzeczne albo pozbawione sensownego umocowania, wówczas powinniśmy z nich natychmiast zrezygnować. O tej cnocie każdego uczciwego humanisty, nie wyłączając z tego kręgu osób przyznających się do wiary, nigdy nie należy zapominać. Warto natomiast propagować jasność używanych pojęć i wyrażzeń, unikać wniosków życzeniowych, najróżniejszych uprzedzeń, promujących brak odpowiedzialności za wypowiedane słowa, co zresztą pozostaje zmorą niemal wszystkich środowisk, zwłaszcza medialnych.

Naturalnie, nie należy silić się na twarde definiowanie tam, gdzie ono w ogóle nie jest możliwe, wręcz niepotrzebne, chociażby przy opisywaniu pojęcia sacrum bądź jakichkolwiek innych, podekscytowaniem podbudowanych doświadczeń, typu miłość czy trwoga. Waga sfery afektywnej w religii ma swoje znaczenie. Konfesyjne emocje najczęściej prowadzą do aktów wiary, jak również odgrywają ważną rolę w ocenie wszelkiego rodzaju przekonań¹. Dlatego w sprawach dotyczących najbardziej prywatnych odczuć, powiązanych z wiarą, odnosimy się do ustaleń filozoficznych, bacząc przy tym, aby zbyt wyraźnie nie biegły w stronę pozytywizmu logicznego bądź modnych, najczęściej prze-

¹ Por. J. SOCHOŃ, "Dlaczego Bóg?", *Cywilizacja*, 2012, nr 43, 20-26; "Bóg w kulturze interpretacji", *Migotania. Gazeta Literacka*, 2012 nr 4, 17; L. TRINKAUS ZAGZEBSKI, *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, tł. A. Szwed, Kraków 2012.

kazywanych z eseistyczną pasją, wynurzeń zwolenników starego, jak i tzw. nowego ateizmu².

Miarodajne w tej kwestii wydają się rozstrzygnięcia europejskiej tradycji, zwłaszcza tej, wypracowanej przez starożytnych Greków, którzy byli świadomi podstawowego faktu, że chcąc zdobyć spójną wizję świata (kosmosu), należy posługiwać się tzw. pierwszymi zasadami bytu i myślenia: tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej, jak to sformułował Arystoteles. Ich uzasadnienie dokonać się może wyłącznie w ramach filozofii pierwszej³, i to nie na podstawie jakiegokolwiek dedukcji – nie ma bowiem przesłanek bardziej pierwotnych niż same pierwsze zasady – lecz albo wprost, drogą apriorycznej analizy samej idei poznania, albo nie wprost, poprzez wykazanie niemożliwości sensownego, w szczególności racjonalnego, poznania, negującego ważność tych zasad. Nie oznacza to natychmiastowe wyłączenie poza nawias myślenia elementów pozaracjonalnego poznania. Racjonalność przecież zna swe granice i w pewnych przypadkach dopuszcza możliwość przekraczania swych nienaruszalnych kompetencji.

Tym bardziej że nikt z nas nie rodzi się z wiedzą przenikającą jego umysł, ale musi o własnych siłach zetknąć się ze zmysłowo uchwytną rzeczywistością, wejść w przestrzeń tradycji, nawiązywać z nią porozumienie i proponować indywidualny ogląd świata. Z tej racji filozofowanie nie polega na powtarzaniu ustalonych już treści, ale na twórczej egzegezie tego, co w kulturze zostało przez wieki nawarstwione. Postawa słuchacza oraz nowatora zdaje się zatem przyświecać każdej autentycznej postawie filozoficznej, o czym miłośnicy mądrości – archeicy⁴ wiedzieli aż nazbyt dobrze.

2. Filozofia pierwsza a poszukiwanie boskości

Formuła „filozofia pierwsza” (πρώτη φιλοσοφία) pochodzi od Arystotelesa. W swoim fundamentalnym dziele⁵ przedstawia się on jako inicjator myślenia historycznofilozoficznego, ale również jako ktoś, kto określa przedmiot i zadania nowej dyscypliny, nazwanej później metafizyką. Ma to być nauka ogólna, ukazująca pro-

² Należy pamiętać, że ateizm (poza wysoce negatywnymi skutkami) przynosi ludziom religijnym lekcję oczyszczania ich wiary w Boga, by lepiej mogli jednoczyć to, co święte, z tym, co świeckie. By bez oszustwa odważali się przewyżczać problemy, jakie stawiają ateści. Zob. A. DONDEYNE, "Sytuacja religijna w dzisiejszym świecie", t. A. U., *Znak* 1966 nr 7-8, 883-887; J. RATZINGER, "Trudności wiary w dzisiejszej Europie", t. A. Labuda, *W drodze*, 1990, nr 3, 3-10; M. ONFRAY, *Manifest hedonisty*, t. M. Kowalska, Warszawa 2013; *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm* red. M. SŁOMKA, Lublin 2012.

³ W. STRÓZEWSKI, *Ontologia*, Kraków 2003, 28.

⁴ Filozofowie archeicy (od *arche*= czasownik: *archo* – zaczynam, władam, panuję), czyli ci, którzy poszukiwali pierwszych zasad i przyczyn kosmosu, koncentrując się na jednej, niezrodzonej i niezniszczalnej, zasadzie różnorako opisywanej (woda, apeiron, powietrze). Szerzej zob. J. SOCHOŃ, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998; M. JASTRZĘBSKI, *Wczesna filozofia grecka jako archeiczna droga do nieśmiertelności. Próba rekonstrukcji*, Białystok 2014.

⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 1996. Dalsze cytaty w tekście z tego wydania.

blematykę bytu jako takiego i powinna badać ostateczne przyczyny bytu, zgodnie z przekonaniem, że „mądrość to wiedza o określonych zasadach i przyczynach”⁶. Tak rozpoznana dyscyplina ma być również teologią⁷, ponieważ najważniejsza przyczyna rzeczywistości z biegiem czasu zaczęła zyskiwać boski charakter, albo była wężcz nazywana Bogiem.

Jak do tego rodzaju utożsamienia doszło? Otóż, twórcy wczesnogreckiej filozofii dysponowali dwiema drogami, które umożliwiały im orientację w świecie, mianowicie wyjaśnieniami spontanicznymi, pochodzącymi z tradycji homeryckich, formowanych przez najdawniejsze wersje podań mitycznych, których treści nigdy nie przekształcały się w wiedzę, oraz rozstrzygnięciami, jakie proponowała rodząca się filozofia, korzystająca w procesie rozumienia rzeczywistości kosmicznej i antropologicznej z narzędzi, jakie dawało zmysłowe doświadczenie i rozum, przynoszące w ostatecznym rozrachunku wiedzę, *epistemē*. Uświadomiono wówczas bardzo wyraźnie, że w zasadzie każdy tekst kultury domaga się rozumienia. Grecy gramatycy wypracowali sztukę pisania, którą nazywali τέχνη γραμματική. Ich zadaniem było tworzenie i upowszechnianie literackiego kanonu, również w sensie kompilacji biblioteki tekstów literackich. Gramatycy zajmowali się krytyczną edycją tekstów i ich przekazem, badaniami nad językiem, egzegezą i krytyką. Pisali komentarze i dzieła krytyczne (ὑπομνήματα i συγγράμματα). To właśnie tworzenie tekstów krytycznych (κρίσις – krytyka, osądzenie) formowało kulturę. Wtedy też rozwinęła się istotna do dziś idea polymatheī (πολύ i μανθάνειν – uczyć się). Wszechstronnie wykształcony, πολυμαθής, to człowiek, który umie korzystać z dorobku różnych dziedzin ludzkiego namysłu.

Gramatycy troszczyli się o zapewnienie kontynuacji wykształcenia i wychowania (παιδεία), kultywując i przekazując język, szczególnie jako język pisany. Jednym z głównych ich zadań była nauka techniki głośnego czytania. Było to trudne, gdyż pisano bez interpunkcji i podziału na słowa. Anagnosis (νάγνωσις, łac. *lectio*), jako sztuka transformacji niemego znaku graficznego w słowo (λόγος) podkreśla, że wokalizacja tekstu jest procesem twórczym (προφορά). Jest sztuką odczytywania tekstu, jego odszyfrowywania, budowania sensu w miarę czytania (syntaktyka), interpretacji sensu słów (semantyka), a także recytacji. Recytator tworzy tekst jako dyskurs odbierany przez słuchaczy. To właśnie ten dyskurs kulturowo zakodowanych znaków domaga się interpretacji (ἐξηγησις od ἐξηγεῖσθαι = wyklądać, *enarratio*). Choć zmieniły się subtelności procesu odczytywania tekstów, zasadniczy twórczy

⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka* 982 a, 1-3.

⁷ Zdaniem Heideggera, Arystoteles był świadom dwoistości pojęcia „filozofii pierwszej”. Przedstawiała się ona bowiem zarówno jako „poznanie bytu jako bytu”, ale też jako poznanie najdonioślejszej sfery bytu, która określa byt w sposób całościowy. Podkreślał przy tym, że autentyczna mądrość wiąże się z okrywaniem ostatecznych przyczyn rzeczywistości, a właściwie z ustaleniem jednej przyczyny, która musi mieć boski charakter. Tylko Bóg przecież może być prawdziwie pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. Zob. M. HEIDEGGER, *Kant a problem metafizyki*, tł. B. Baran, Warszawa 1989, 14; R. ROZDŻENSKI, "Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologii", *Logos i Ethos*, 1991, nr 1, 17-28; J.-F. COURTINE, "Une difficile transaction : Heidegger, entre Aristote et Luther", w: *Nos Grecs et leurs modernes*. Textes réunis par B. Cassin, Paris 1992, 337-362.

jego charakter pozostaje nadal istotnym i wymagającym wyzwaniem, z którym musi się zmierzyć czytelnik⁸.

Nie dziwi przeto fakt, że już w tradycjach wielkiej poezji greckiej okresu archaicznego (IX-VI przed Ch.)⁹ świadomość zarysowanych powyżej spraw była już dosyć wyraźna (Tales, Anaksymander, Anaksymenes), choć dopiero u Platona i Arystotelesa filozofia zaczyna wyraźniej obejmować sferę tego, co następnie zostało nazwane metafizyką, jak również zaczyna kielkować problem interpretacji (rozumienia) i sposobów językowej organizacji wypowiedzi. Między innymi i dlatego przychylam się do stanowiska prezentowanego przez W. Jaegera, F. M. Cornforta czy J. Gajdy-Krynicką¹⁰, że jakoby teza o wyraźnym przejściu z porządku mitologicznego do porządku logosu w kulturze starożytnej rzeczywiście nastąpiła. Raczej warto przyjąć opinię o trwaniu ciągłych zależności i powiązań pomiędzy wskazanymi sferami. Czytając dzieła Homera, Hezjoda, greckich tragiczków i poetów lirycznych natrafiamy w nich bowiem na pytania ściśle filozoficzne, chociaż wyrażone w języku typowo artystycznym. Człowiek został tam ujęty, jako ktoś zastanawiający się nad swoim miejscem w kosmosie, kto troszczy się o to, by żyć w określonym uniwersum, gdzie wyjaśnienia mitologiczne mają charakter „racjonalny”, niepodważalny, obowiązujący. Stąd też pierwsza filozofia nie może stanowić ostrej cezury, rozdzielającej świat wierzeń od świata logosu, lecz co najwyżej jest przedłużeniem myślenia mitologicznego, pozostającego swoistym „materiałem badawczym” dla rodzącej się powoli filozofii pierwszej.

Właśnie dlatego mogło dojść do utożsamienia arche z pierwiastkiem boskim (τὸ θεῖον), czy wręcz z samym Bogiem (θεός). Albowiem porządek mitologiczny nakładał się na porządek racjonalny, często wzajemnie się warunkując, chociażby w doktrynie orfickiej, misteriach czy refleksji pitagorejskiej, będących kontrpropozycją dla zewnętrznego kultu propagowanego przez oficjalne władze polis. Bogów rozpoznawano jako przejaw jedyne Boga, któremu są podporządkowani bogowie religijnego panteonu, a także podkreślano mistyczne znaczenie nauki, zwłaszcza matematyki, uchodzącej wówczas za swoiste „przedmurze” teologii. Mając za przedmiot liczby, jakości geometryczne przekraczała ona to, co zmysłowe, stając się domeną rozumu i wieczności. W tej też tradycji zaczęto zastanawiać się nad samą boskością, nad jej statusem ontologicznym, zwracając uwagę głównie na cechę nieśmiertelności. Boskość wiązano po prostu z atrybutem nieśmiertelności, jaką dysponowali (pamiętajmy: stworzeni w teogonicznym procesie) bogowie, pozostający w rozlicznych związkach z ludźmi.

⁸ Troska o słowo będzie szczególnie ważna, gdy chodzi o Słowo Boga, w którym Bóg objawia się człowiekowi. Jej apogeum stanie się dbałość o Słowo Boga, który stał się człowiekiem. To ona sprawia, że powołaniem człowieka jest bycie gramatykiem, kompetentnym w interpretowaniu znaków Bożej obecności. Idea *polymatheï* jako możliwie wszechstronnego kształcenia siebie jest bliska człowiekowi wiary. Chrześcijaństwo jest stałym wezwaniem i wyzwaniem do zdobywania wiedzy, do rozwoju wrażliwości na słowo, do poznawania wszystkiego, co jest przekazane jako Słowo Boga, a co jest fundamentalne dla kulturowej i religijnej tożsamości. Powyższe rozpoznania zawdzięczam ks. prof. Andrzejowi Wiercińskiemu z Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, któremu za nie serdecznie dziękuję.

⁹ Zob. szerzej: G. R. DHERBEY, *La parole archaïque*, Paris 1999.

¹⁰ Zob. J. GAJDA-KRYNICKA, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.

Z tej propozycji rewolucyjne konsekwencje wyciągnął nade wszystko Anaksymander. Za powstanie kosmosu, jego zdaniem, odpowiada niematerialny, nieskończony, nieograniczony, niezniszczalny, będący poza czasem i przestrzenią, czynnik zwany bezkresem (*ἀπειρον*). Dzięki niemu, teologiczna nieśmiertelność, w porządku ściśle już filozoficznym, zyskała status pojęcia metafizycznego, jako nieskończoność sama w sobie (*per se*). Mogła więc być ujmowana w kategorii teologicznej zasady obdarzonej atrybutami boskości. Najprawdopodobniej w ten sposób ukształtowała się w greckiej kulturze metafizyczna droga prowadząca do Boga, wyraźnie oddzielona od dystynkcji rdzenie religijnych. Boskość otrzymała tu również wymiar moralny, wynikający nie tyle z działania odwiecznego Fatum, Losu, ile raczej ze sprzężenia z moralną nieskończonością *apeironu*. Boski porządek moralny, rządzący ludzkimi społeczeństwami, stał się zasadą boską, rządzącą biegiem całego wszechświata. Stąd też *apeiron*, choć niedefiniowalne w porządku poznania, w porządku bytowania musiało być określone. Jest – wolno przypuścić – zasadą fizyczną. Kieruje ono wszechświatem i używa zasady sprawiedliwości do kontroli procesu generacji i zniszczenia. Jako wieczny, przestrzennie nieskończony, racjonalny, gdyż zdolny do rządzenia, i będący siedliskiem prawa moralnego *apeiron* jest wyraźnie nazwany Bogiem, od którego wszystko zależy¹¹. Tak oto stykamy się z pierwocinami koncepcji Boga wywiedzionej z analizy czysto filozoficznej, stojącej w jawnym sprzecznie wobec konwencjonalnych propozycji mityczno-religijnych.

Wskazaną drogą podążył Parmenides, który utworzonemu przez siebie pojęciu bytu (*τὸ εἶναι*) nadał zdecydowanie boskie cechy, takie jak: niestworzoność, niezniszczalność, jedyność, ciągłość, czyli niepodzielność, niezmienność, doskonałość i prawdziwość, gdyż byt jest prawdziwy *ex definitione*, ponieważ jest¹². Odtąd wyartykułowany problem, czy takiego Boga-metafizyczną zasadę, osiągną mocami ludzkiego intelektu, w trudno opisywalnym „momencie mistycznym”, należy traktować jako byt osobowy, stanie się węzłowym punktem sporu, w którym ważną rolę odegrała teologia Sokratesa.

3. Sokrates i religia

Okazuje się, że bez odniesień do religii, kultu czy pobożności nie sposób pojąć zarówno poglądów rdzenie etycznych filozofa, jak i logiki jego życia czy nieprzypadkowego przyjęcia śmierci. Oznacza to, że najbardziej dialektyczne procedury, racjonalna i precyzyjna argumentacja, wykazywanie interlokutorom braku wiedzy czy błędów w rozumowaniach, wreszcie zagadnienie formalnego ujmowania pojęć

¹¹ Por. np. A. DROZDEK, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, 41-51 ; W. DLUBACZ, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003, 85-92 ; A. KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les Présocratiques*, Paris 1968, 199-200.

¹² Zob. PARMENIDES, "O naturze", 8, tł. K. Mrówka, w: K. MRÓWKA, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa 2012, 315-320; J. GAJDA-KRYNICKA, *dz. cyt.*, 206-207; zob. też B. CASSIN, PARMÉNIDE. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Paris 1998, 230-234 ; A. KÉLESSIDOU, "Dire et savoir (legein-eidenai) chez Xénophane et Parménide", w: *Philosophie du langage et grammaire dans L'antiquité*, red. H. Joly, Bruxelles-Grenoble 1986, 28-45 ; D. KUBOK, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, 125-136.

ogólnych, wykorzystywane przez Sokratesa w „sztuce ulicznego filozofowania” – wszystko to służyło szerszej sprawie, ponieważ zyskiwało charakter swoistego „narzędzia” w badaniu i naprawie ówczesnej moralności, a co za tym idzie, miało doprowadzić do zasadniczej reformy greckiej religii.

Religia zatem wiąże się u niego ściśle z moralnością, a pobożność z osobistą doskonałością. Teza brzmi niezwykle współcześnie, ale to nic zaskakującego. Sokrates bowiem wiedział (właściwie widział to na własne oczy, przypatrując się różnych formom państwowego kultu), że religia może sprzeniewierzyć się samej sobie, jeżeli utraci konieczną więź z wzorcami moralnej doskonałości, obowiązującymi zarówno ludzi, jak i bogów. Tymczasem w konfesyjnej codzienności polis dopuszczano np. prawo odwetu, zemsty, klątw bądź najprzeróżniejszych postaci niesprawiedliwości. W ujęciu Sokratesa były to niedopuszczalne „sposoby bycia”. Nawet Zeus (zwłaszcza on) nie może odpłacać złem za zło. Powinien czynić tylko i wyłącznie dobro. Nie dziwi przeto, że Sokrates odrzuca sens kultu rozumianego czysto merkantylnie i amoralistycznie. Kult ma być zasadniczo bezinteresowny, w tym sensie, że pozbawiony egoistycznych motywów; ma prowadzić do „terapii duchowej”, do uporządkowania spraw duszy. To sugeruje, zdaniem McPherrana¹³, że mimo swego racjonalizmu Sokrates akceptuje relację komunikacyjną tworzącą się między ludźmi a bogami, czy to podczas snów, wróżb, znaków wyroczni delfickiej, czy – jak w wyróżnionym przypadku samego Sokratesa – w głosie tajemniczego *daimoniona*¹⁴. Godzi porządek wiary z porządkiem rozumu, uważając, że pewne przekonania są zasadnie czerpane ze źródeł pozaracjonalnych, które następnie traktowane są jako praktyczne „racje”.

Lecz zasadniczo uważa, iż rozumu dyskursywnego nie należy traktować, jako przeszkody, lecz raczej jako wsparcie dla tego, co przyjmuje się z pozaracjonalnych źródeł. Sokrates nie był synem nowożytnego oświecenia, raczej jednym z ojców greckiego (niezwykle dramatycznego, tak w sensie politycznym, jak i egzystencjalnym) oświecenia V wieku przed Chrystusem. Rozumiał, że można racjonalnie potwierdzić mądrość *daimoniona*. Dlatego nie oddzielał radykalnie tego, co racjonalne, od tego, co pochodzi z religijnego nadania. Zgodnie zresztą z ukształtowaną już tradycją filozoficzną, zapoczątkowaną w pismach Homera, Hezjoda, liryków, tragiczków, bądź pierwszych filozofów, w rodzaju Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa czy Parmenidesa. W takim razie dlaczego został oskarżony o nieuznawanie bogów państwowych i na ich miejsce wprowadzanie jakich innych bóstw oraz o psucie młodzieży?

Sokrates został filozofem z boskiego nakazu. Nie mógł przeto odrzucić tego tajemniczego daru. Byłoby to bowiem z jego strony aktem bezbożności i niesprawiedliwości. Stąd też rozpoznaje on zadania filozofii, jako służbę bożą. Na podobień-

¹³ M. L. MCPHERRAN, *Religia Sokratesa*, tł. M. Filipczuk, Warszawa 2014; zob. też: R. LEGUTKO, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

¹⁴ Sokratejskie daimonion jest wewnętrznym głosem, znakiem (σημείον) ostrzegawczym oraz głosem (φωνή) ukazującym się w horyzoncie świadomości za sprawą bóstwa, bóstw lub boskiego δαίμων/daimona. Przed Sokratesem daimonion pojawiało się nielicznym lub wręcz nikomu, natomiast Sokratesowi towarzyszył od dziecka.

stwo relacji pan – sługa. Konsekwencją powyższego stanu rzeczy stało się przekonanie, że to, co wypływa z prawa bożego musi być respektowane i cenione wyżej niż prawo państwowe. A nadto, bóg posługuje się nim jako czymś w rodzaju postaci modelowej niosącej następujące przesłanie: ten z ludzi jest najmądrzejszy, kto, jak Sokrates poznał, że nie jest naprawdę nic wart wobec mądrości.

Nie oznacza to bezwarunkowo, że tylko Sokrates dysponuje odpowiednimi usprawnieniami intelektualnymi, żeby filozofować i przeprowadzać konfrontację elenktyczną. Każdy człowiek mający odpowiednie zdolności umysłowe, cechujący się wewnętrzną prawością ma obowiązek czynnie uprawiać filozofię. Lecz ten zobowiązujący wymóg sprawiał, że tylko nieliczni mogli podążać śladami filozofa, choć zapewne każdy z ludzi mógł zwrócić się ku czemuś, co do czego można być pewnym, mianowicie ku doskonaleniu własnych dusz – nie ma polach elizejskich, lecz tu i teraz. Fundamentem aktywności filozoficznej Sokratesa jest tedy dokonana przez niego „reformacja”: moralne wysublimowanie bogów Homera, dzięki czemu zostają oni uwolnieni od różnych cech czyniących ich dla nas, śmiertelnych, przykładem do naśladowania dalekim od doskonałości. W efekcie tego procesu bogowie Sokratesa stają się istotami doskonale dobrymi, a ich stosunek do ludzi cechuje się wyłącznie dobrocią i opiekuńczością.

4. Bóg Arystotelesa

Arystoteles tymczasem, wychodząc od analizy ruchu, wykorzystując teorię tzw. złożzeń bytowych, doszedł do wniosku, że musi istnieć, i istnieje, określona wieczna, nieruchoma i niematerialna (gdyż znajduje się poza obrębem wszelkiej zmiany i zniszczenia) substancja, która powoduje zmiany i ruch innych rzeczy, sama pozostając niezmienną. To po prostu Bóg (θεός)¹⁵ dysponujący życiem „najlepszym i wiecznym”, kontemplujący, co charakterystyczne, wyłącznie samego siebie, myślący o sobie samym, a przez to – paradoksalnie z ludzkiego punktu widzenia – szczęśliwy, pozostający „przedmiotem miłości”, celem dążenia wszelkich rzeczy:

„Życie jest jego [Boga] udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy Bogu i tym wszystkim jest Bóg”¹⁶.

Nie musi on wiedzieć o istnieniu świata, pochłonięty rozmyślaniami o własnej doskonałości. Oddziałuje na ziemską rzeczywistość jedynie wówczas, gdy ta wzbudza w sobie pragnienie „umiłowania celu”, do którego chce podążać, a którym jest bezwzględnie on sam. Być może Nieruchomy Poruszyciel-Absolut odgrywa rolę podobną do funkcji pełnionych przez platońskie idee. W systemie Arystotelesa świat dysponuje wszystkimi możliwościami Demiurga, wszelką mocą i inteligencją potrzebną do wykonywania procesów naturalnych. Jedynym brakującym elementem jest chęć wprowadzania tego w czyn. I tutaj właśnie potrzebny jest Nieruchomy

¹⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* 983 a, 10.

¹⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka* XII, 7, 1072 b, 25-30, t. 2, 222-223.

Poruszyciel, do którego odwołuje się świat, traktując go jako cel. Nie potrzebuje przy tym żadnych wzorów, gdyż odwieczne prawa naturalne już je zawierają. W ten sposób Arystoteles usiłował nakreślić model metafizycznego wyjaśnienia świata, nie zwracając jednakże szczególniejszej uwagi na konsekwencje, jakie za sobą pociągał. A są one niebagatelne. Absolut myśli nie dlatego, że tak chce, lecz czyni to z bytowej konieczności. Dlatego nie ma i mieć nie może żadnych relacji ze światem, nawet nie wie o jego istnieniu, nie interesuje się nim i w ogóle weń nie interweniuje. Toteż wszelkiego rodzaju praktyki religijne (kult, modlitwa) nie mają żadnego sensu, są bowiem zawieszona w egzystencjalnej i ontycznej pustce.

Ginie tutaj Bóg religii¹⁷, a na plan pierwszy wysuwa się Bóg filozofii. Filozof powinien w niego wierzyć, porzucając wiarę w bogów plemiennych. Czy jednak taka postawa jest zasadna, skoro ów Absolut nie jest osobą? On wszak nie stworzył świata, ani człowieka. Będąc przedmiotem miłości, sam nie kocha (chyba że samego siebie), nie zniża się do poziomu ludzkiej przygodności, do przeżyć każdej pojedynczej jednostki. Nie wypada zatem tańczyć przed nim, jak półnagi Dawid, przed figurą z twardego drewna!

5. Odpowiedź chrześcijaństwa

Teoria Absolutu zaproponowana przez Arystotelesa nie uciszyła toczonych przez wieki dyskusji i wciąż od nowa odradzających się kontrowersji. Wielu ludziom wydawało się czymś niestosownym akceptowanie poglądów odrzucających aktywność Opatrzności Bożej, przyjmujących istnienie wiecznej, nieuformowanej materii czy braku osobowej nieśmiertelności. Bóg-wieczny egoista, zachwycający się i rozkoszujący samym sobą, pozbawiony wrażliwości na dramaty ziemskiego istnienia, mógł wywoływać jedynie uczucie irytacji. Toteż pojawienie się chrześcijańskiego Objawienia spowodowało niezwykajne poruszenie, przydając dotychczasowej kulturze całkowicie nowego kolorytu metafizycznego. Przed ludzkim intelektem odsłoniły się niespodziane horyzonty.

Grecy uczynili znaczący krok, kierując człowieka ku sferze transcendentnej; dopiero jednak chrześcijaństwo, w osobie Chrystusa, dało jasną odpowiedź na pytania o kwestie najistotniejsze i wiążące się z życiem wiecznym. Poprzez Wcielenie Bóg odsłonił swe zdumiewające zamiary, proponując biblijną (ewangeliczną) ścieżkę życia. Naśladowanie Logosu- Słowa Bożego stało się odtąd miarą według której należało myśleć i postępować. Bóg nie jest już rozpoznawany jako filozoficznie wykoncypowana zasada, ale jako byt żywy, osoba, stwórca całego kosmosu, który jest jedynym właściwym przedmiotem ludzkiej wiary i czci.

¹⁷ Zapewne dla Arystotelesa tradycyjna religia nie miała większego znaczenia, zarówno w polityce, jak i etyce. Wspomina on, co prawda, o bogach plemiennych, ale ich rola w życiu codziennym pozostaje minimalna. Natomiast Nieruchomy Poruszyciel zyskał miano bytu istotnego, jako projekt teoretyczny, który tylko terminologicznie wiąże się z bóstwem teologii i najwyższym bogiem religii. Podobne podejście znajdujemy w czasach nowożytnych u Kanta. Wprowadził on w obręb swych rozważań pojęcie Boga dosyć niechętnie, jako postulat praktycznego rozumu. Dopiero Tomasz z Akwinu postawił filozofię Arystotelesa głową do góry, rozpoczynając od Boga i budując swój system na atrybutach boskich, co służyło wyjaśnieniu człowieka i świata. Por. A. DROZDEK, *dz. cyt.*, 323-324.

Św. Tomasz z Akwinu wzmocnił to rozumowanie, utożsamiając, w sposób filozoficznie uzasadniony, grecki Absolut z Bogiem Objawienia¹⁸. W przeciwieństwie do Arystotelesa nie przyjął za punkt wyjścia w prowadzonej przez siebie refleksji ruchu, lecz samo istnienie (*esse*). Z tej też racji Bóg został ujęty przez niego jako przyczyna sprawcza istnienia – *Ipsum Esse*, która jest również Osobą, a więc istotą rozumną i wolną, zdolną do aktywności intencjonalnej, na co naprowadzają byty powołane przez Stwórcę do istnienia. O samym zaś Bogu stwierdził, że jest prosty, czyli niezłożony, Jego istnienie utożsamia się z Jego istotą, jest nieskończony i wieczny, doskonały i niezmienny. Ostatni z wymienionych atrybutów rozumiał św. Tomasz w nawiązaniu do Pierwszego Poruszyciela albo przedstawiał jako całkowitą stałość woli Bożej w jej wszystkich postanowieniach co do rządów nad światem, Nadto Bóg jest dobrocią, która – jak nauczali neoplatonicy – chce się rozlewać i ciągle opiekować się tym, co stworzone; zatem nie tylko poznaje samego siebie, ale dysponuje całkowitą wszechwiedzą, obejmującą także Jego relację do stworzonej rzeczywistości. Z tego wynika fundamentalna konstatacja: Bóg żyje i działa, co czyni Go szczęśliwym¹⁹.

Tak oto cała rzeczywistość wraz z człowiekiem zyskała miarodajny sens, partycypując w istnieniu Absolutu. W stosunku do świata jest On immanentny i zarazem transcendentny, ponieważ jest obecny w świecie, jako jego przyczyna (nie mamy więc tutaj do czynienia z panteizmem); nie jest jednak tożsamy ze światem, gdyż to świat uczestniczy w istnieniu Boga. Nie możemy jednak wiele o tej tajemnicy powiedzieć, gdyż w żadnym razie nie potrafimy poznawczo dotrzeć do istoty Boga, ani tym bardziej zobaczyć, jak widzimy swego ojca czy brata. Pod każdym względem, w istnieniu i poznaniu, wymyka się On naszym normom, góruje nad wszystkim, co stworzone.

Nie pociąga to za sobą czegoś, co można byłoby nazwać „Bożym totalitaryzmem”. Bóg nie bawi się swoim stworzeniem, nie czyni z ludzi kukiełek na ziemskiej scenie, ale objawia się jako miłosierny i przebaczący. Jego relacja do ziemskiej rzeczywistości pozostaje relacją osobistego oddania, chęci udzielania siebie. Ta ontyczno-egzystencjalna sytuacja wytrąca niejako z ludzkich rąk pokusę budowania wzorca jakiegoś boskiego idola, podporządkowanego zmiennym emocjom i pragnieniom. Podpowiada, że wcale nie trzeba Boga „posiadać”, ani Go w jakikolwiek sposób zawłaszczać. Wobec tego fragment słynnego tekstu św. Jana nabiera specjalnej znaczeniowej barwy, uczy mianowicie epistemologicznej pokory, wyznacza granicę człowieczych możliwości wiedzotwórczych i zachęca do zwracania

¹⁸ „To, że Bóg poznaje samego siebie stanowi przesłankę przyznania Mu życia. Bóg żyje, ponieważ działa, czyli właśnie poznaje nieustannie sam siebie, co więcej, z uwagi na intensywność tego działania, życie przysługuje Mu w silniejszym tego słowa znaczeniu niż pozostałym bytom”. (M. OLSZEWSKI, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 2003, 31); zob. też popularny wykład: K. WARD, *Bóg. Przewodnik błędzących*, t. J. Karłowski, Poznań 2006.

¹⁹ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Torino 1952, I, q. 14, a.5. Obecnie pewni filozofowie (np. J.-L. Marion, J.-L. Nancy, C. Malabou, w Polsce: K. Tarnowski) akceptują tezę, że pojęcie Boga wywiedzione z greckiej metafizyki, oparte na języku bytu, ma niewiele wspólnego z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Sugerują oni również, że nazewnictwo ontologiczne odniesione do Boga prowadzi wprost do idolatrii.

szczególnej uwagi na praktykowanie miłości, na owoce, zrodzone z decyzyjnego porządku życia. Bóg bowiem zechciał stać się człowiekiem i nawiązał z ludźmi realne więzi. Tak przygotował i „nastroił” świat, aby mógł się on stać dogodnym środowiskiem ich egzystencji, myślenia i działania, nie wyłączając absolutnie aktywności konfesyjnej:

(...)

„Nikt nigdy Boga nie oglądał.
Jeżeli miłujemy się wzajemnie,
Bóg trwa w nas
i miłość ku Niemu jest w nas doskonała.
Poznajemy, że my trwamy w Nim,
a On w nas,
bo udzielił nam ze swego Ducha”²⁰.

Należy przeto tak ustanawiać relacje między religią a filozofią, aby nie dochodziło do naruszania autonomiczności obu dziedzin. W umocnieniu i rozpropagowaniu takiego stanowiska znaczną rolę odegrała synteza św. Tomasza z Akwinu. Wyakcentowana przez niego tzw. różnica teologiczna, czyli rozdzielenie tego, co przyrodzone, od tego, co nadprzyrodzone, wpłynęło na samo pojmowanie rozumu i jego związków z boskością, a w konsekwencji relacji rozumu i wiary w ogóle. W czasach nowożytnych doszło do zaakceptowania całkowitego rozpadu syntezy wiary i rozumu, czego będą dowodzili zarówno Kant (postulator różnicy epistemologicznej) czy Heidegger (postulator różnicy ontologicznej) oraz ich zwolennicy. Ostatecznie w długim procesie historycznym odseparowały się od siebie wiara i rozum, by w końcu stać się zbędnym balastem nowoczesnej kultury, wiodąc ją trwale na manowce irracjonalizmu.

6. Synteza myślenia religijnego i myślenia filozoficznego

Pojawiło się jednakowoż pokolenie myślicieli, którzy postanowili przywrócić utraconą jedność wiary i rozumu, wskazać, że wywodzą się one ze wspólnego źródła, które w dziejach zostało zapoznane. Jednym z tych, którzy współtworzą wspomniane grono uczonych był protestancki teolog Paul Tillich (1886-1965). Niemal wszystkie prace autora *Teologii systematycznej*²¹ przenika myśl o konieczności zachowania jedności boskości i racjonalności, a więc w najszerszym sensie myślenia religijnego i myślenia filozoficznego, sytuując to zespolenie po tej samej stronie różnicy teologicznej, poddanej zresztą swoistej dekonstrukcji. W jaki to bowiem sposób stary problem utożsamiania tego, co wydobyte z medytacji typowo metafizycznej (Bóg filozofii) z tym, co pochodzi z doświadczenia wybitnie religijnego (Bóg religii) można współcześnie ożywić?

Tillich wystąpił z pewną całościową wizją, sugerując, że wychodząc od czegoś, co nazwał Nieuwarunkowanym (*das Unbedingte*) albo Samym Byciem (*Sein Selbst*)

²⁰ 1 J, 3, 12-13; cyt. wg *Biblii Tysiąclecia*, wydanie piąte, Poznań 2000.

²¹ Trzytomowe wydanie polskie w tłumaczeniu Józefa Marzęckiego, Kęty 2004-2005.

będzie można zbudować taką teorię filozoficzno-religijną, która likwidując wszelkie przeciwieństwa natury i nadprzyrodzoności, ukaże szansę nie tylko ich zbliżenia, ale i otwarcia intelektualnego horyzontu, w świetle którego Bóg może „nawiedzać ludzką myśl”²². Zachęcał do wiary absolutnej i męstwa, dzięki czemu człowiek otwiera się na Nieuwarunkowane, niepoddające się żadnym opisom, określeniom, intuicyjnym wglądom, jak również niepodlegające żadnej formie dostępnego człowiekowi doświadczenia. Nieuwarunkowane zyskuje natomiast wymiar ostatecznego warunku możliwości wszystkiego, co istnieje i co wchodzi w zakres relacji człowieka z Bogiem.

Blżej oznacza to tylko i chyba aż tyle, że nasze współczesne zdobycze intelektualne w gruncie rzeczy nie wykraczają poza osiągnięcia teologii apofatycznej, i że postulaty Tillicha należy usytuować nieco ponad filozoficzną ofertą skupioną na koncepcji „ostatniego boga” Heideggera i ponad „heroizmem pustyni” Derridy. Zgoda na męstwo ludzkich ograniczeń, na życia bez żadnych znaków orientacyjnych, być może ufnąć w jakieś ślady nadchodzącego mesjańskiego pokoju – wszystkie te „pomysły” niewiele odbiegają od propozycji Tillicha, choć jej nad nimi przewaga wynika z faktu, że Tillich, tak bardzo wrażliwy na aporie współczesności, z całych sił stara się łączyć treści teologiczne z filozoficznymi, nie czyniąc z tej przynależności metodologicznego pobojowiska.

Objawienie – w jego ujęciu – ujawnia głębię rozumu i grunt bytu. Prześwieca niejako poprzez język symboliczny, tkany przez szeroko pojęte doświadczenie kulturowe, ale pierwszoplanowo przez przeżycie tzw. troski ostatecznej, należącej do kręgu Heideggerowskich egzystencjałów, które skierowują człowieka na to, co bezwarunkowo najważniejsze, nadające życiu sens i wartość. Czyli praktycznie na Boga. W tym procesie język religijny pozostaje wyjątkowo strategiczny i kluczowy. A mówiąc precyzyjniej, w symbolu i micie dokonuje się swoiste ujęcie Nieuwarunkowanego. Co to bliżej znaczy? Znaczy tyle, że symbol religijny odnosi do świętego obszaru. Nie chodzi tu naturalnie o to, że symbole ukazują realne istnienie Boga. To przekracza ich „siłę”; co najwyżej, a to nie jest mało, umożliwiają one sensowne ukierunkowanie życia w stronę Boga, zaakceptowanie prymarności Nieuwarunkowanego w całej tej, zgoła tajemnej, procedurze.

Okazuje się, iż żadne dowodzenie istnienia Boga w tradycyjnym sensie nie ma najmniejszej wymowy, gdyż dowodzić istnienia Boga, znaczy negować Go. Nie należy również utożsamiać pojęcia Nieuwarunkowanego z Bogiem; być może jedynie z koncepcją czystego rozumu przyjmowanego przez Kanta, choć też nie do końca. Może trzeba przychylić się do interpretacji²³, według której pod filozoficznym pojęciem Nieuwarunkowanego zawarta jest implicite koncepcja Boga jako Mocy Bycia; Boga obecnego jako podstawa i źródło we wszystkim, co istnieje. Bóg okazuje się byciem-samym, „gruntem bytu”, „mocą bytu”, nigdy zaś bytem. Ze swej istoty opiera się niebytowi i nie podlega żadnym prawom obowiązującym pośród bytów skończonych. Po prostu: j e s t, jako żywy; trans-

²² Szerzej na ten temat: K. MECH, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, 367-433.

²³ Zob. H. PERKOWSKA, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa-Poznań 2001, 214-248.

cendując jednak to, co osobowe. Droga do niego wiedze nade wszystko poprzez doświadczenie rdzennie mistyczne.

7. Niecodzienny paradoks

Mystyk (grec. *μυστικός* = zakryty) wypowiada to, co może wywoływać i zazwyczaj wywołuje nieporozumienia oraz teologiczne kontrowersje. Z oczywistej racji. Samo bowiem doświadczenie mistyczne zawiera w swej istocie niecodzienny paradoks. Pozostaje mianowicie niekomunikowalne. Kto zostaje objęty jego tajemnicą, niczego z niej nie jest w stanie (w intersubiektywnych znakach) przekazać; ten zaś, kto takiej wizji nie przeżył, nie może wiedzieć, na czym ona zasadniczo polega. Nic przeto dziwnego, że niezbyt wiele daje się uchwycić z duchowej relacji, jaka od wieków trwa między człowiekiem a Bogiem. W skrajnym ujęciu bywamy zdolni jedynie do apofatycznych gestów, często przybierających charakter wypowiedzi artystycznych, głęboko zmetaforyzowanych, oraz świadomości własnej przygodności. Nie jesteśmy więc w stanie wykroczyć poza determinacje niesione przez ludzki sposób bytowania i poznawania.

Tym jednakowoż, co nas ze sobą wiąże pozostaje akceptacja istnienia Stwórcy, który posyła swego Syna, aby Ten – w akcie Wcielenia, Golgoty i Zmartwychwstania – odkupił świat z grzechu. Aby umożliwić stworzeniu uczestniczenie w naturze samego Boga. Wiara zatem w odkupieńczą moc Jezusowej Krwi scala wysiłki wierzących, zwłaszcza tych, którzy odkryli w sobie szczególną łaskę, płynącą ze strony samego Zbawiciela, dzięki której ich świadomość zyskuje wymiar mistyczny, co najczęściej oznacza, że zjawia się ona jako wynik słuchania, interpretowania i głoszenia treści zawartych w Biblii. Hermeneutyka słowa prowadzi w takim przypadku do wewnętrznej ekstazy, duchowych uniesień.

8. Eckharta gra z językiem

Jednym z wielkich orędowników wskazanej powyżej tezy był Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327/1328)²⁴, wybitny filozof i teolog, znamienity kaznodzieja, przedstawiciel mistyki nadreńskiej, tworzący w czasach, jak mówimy za Huizingą, „jesieni średniowiecza”, zmierzchu scholastyki, kiedy zaczęły wyraźnie kielkować nauki przyrodnicze oraz nowoczesne style myślenia. Był dominikaninem. Zyskał spore naukowe zaszczyty, włącznie z tytułem „magister actu regens”. Wiele pisał, zarówno po łacinie, jak i po niemiecku, a właściwie w języku średnio-wysokoniemieckim. Zakładał klasztory, uczestniczył aktywnie w życiu naukowym, jak i religijno-społecznym swoich czasów. A ponieważ posługiwał się językiem wyjątkowo spekulatywnym, najeżonym niespodziewanymi metaforami i terminami, prowadząc po prostu ciąglą grę z językiem – wiodło to (i wieść musiało) do nieporozumień, do znacznego interpretacyjnego zamętu, nie tylko u prostego ludu, ale i w

²⁴ Nie znamy jego pierwszego imienia. Tytuł *Meister* (Mistrz) oznacza najwyższy stopień akademicki, upoważniający do prowadzenia kursów profesorskich.

gronie wykształconych teologów. Dlatego doszło do oficjalnego potępienia pewnych jego twierdzeń, które ówczesnym włodarzom papieskim wydały się heretyckie bądź nasuwały podejrzenie o herezję. Ostatecznie jednak, już ze współczesnego punktu widzenia, te oskarżenia nie miały uzasadnionych podstaw, tym bardziej że pisma Mistra Eckharta to wyraz jego najbardziej osobistych przeżyć, niemieszczących się w żadnym katalogu ortodoksyjnej teologii, otwartych na każdego rodzaju lingwistyczne nowości i – skrywające skrawki duchowych iluminacji – neologizmy, paradoksy, oksymorony, hiperbole czy nawiązania do słownych etymologii.

Odnajdujemy ich bardzo wiele w kazaniach Eckharta, stanowiących samo centrum jego przepowiadania i nauczania, ponieważ miały lepiej służyć odbiorcom, niż propozycje przybierające charakter stałego systemu filozoficzno-teologicznego. Przyjęło się wręcz sądzić, że nie są to kazania w tradycyjnym sensie tego określenia, ale raczej trzeba je uznać za liturgiczne akty wygłaszane do sprawujących kult wspólnot, zapośredniczone przez teksty i znaczenie poszczególnych świąt kalendarza liturgicznego²⁵. Okres Adwentu i Bożego Narodzenia niezmiennie fascynował Eckharta. Odwołując się do treści przeznaczonych na ten okres liturgiczny, wygłosił on w latach 1303-1305 szereg kazań, w których starał się ujawnić sedno swego mistycznego kaznodziejstwa, spiętego rozważaniami na temat narodzin Słowa w głębi człowieczej duszy.

Komentowanie i zrozumienie owych wystąpień wymaga jednak nadspodziewanie wielu intelektualnych sprawności, jak też konsekwentnego wmyślenia się w język wyjątkowych doświadczeń konfesyjnych, rozrywających wszelkie syntaktyczne normy i lingwistyczne przyzwyczajenia. Eckhart wiedział, że przemawia do współbraci dominikanów, którym nie są obce dystynkcje scholastyczne i żar pasji religijnych. Nie obawiał się pobudzać ich do wysiłku; wstrząsał ducha, kwestionując przyjęte powszechnie zasady hermeneutyki biblijnej. Musiało to wywoływać niebывale ekscytacje. Wszak okazało się, że im więcej znaczeń odnajdziemy na kartach Pisma Świętego, tym lepiej. Bo to sam czytelnik dokonuje swoistej dekonstrukcji poszczególnych fragmentów Świętej Księgi, nadając im sens uznawany za prawdziwie boski. Wypada nawet zaryzykować twierdzenie, że mistyczny interpretator staje się niejako autorem Biblii. Widać tutaj tradycje neoplatonickie, zgodnie z którymi rozumiejące myślenie ukazuje realną strukturę rzeczywistości, może ją przekształcać i przekraczać. Granica między słowem (tekstem) a interpretacją zostaje w ten sposób zamazana.

9. Mistyczne zespolenie

W tak ujętej perspektywie Eckhart sugerował, że ludzkie pragnienie zjednoczenia z Bogiem ma być ukształtowane przez czujność na słowo, na poczucie tajemnicy, którą kryje Biblia. Bóg zszedł, zniżył się, a więc dostosował do ludzkich zdolności rozumienia, zgodził się, by wypowiadać się o Nim, używając ludzkich słów, obrazów, pojęć. By odkrywać pełniejszy sens Pisma, sens najpewniej duchowy. To

²⁵ Nawiązuję do: B. MCGINN, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. S. Szymański, Kraków 2009; J. SOCHOŃ, "W sercu rodzi się Bóg", *Idziemy*, 2014, nr 50, 30-31; Ph. BÖHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, 566-578.

po prostu znaczy, że Bóg chciał i nadal chce się do świata odzywać. Pytanie tylko, czy świat jest gotów odpowiadać na Jego tony? Dlatego ci, którzy odczuwają taką potrzebę są gorliwymi czytelnikami Biblii. Ale skoro nazwy – sądził Eckhart – odnoszone do Boga zyskują tylko i wyłącznie negatywną wartość semantyczną (człowieka od Boga dzieli absolutna przepaść), przeto mamy jakoby wolną rękę i możemy Go nazywać wręcz Nicością. Możemy też Boga zwać Bytem (*Esse est Deus*), o tyle tylko, o ile Byt rozpoznamy jako Nicość.

Ta Nicość jest jednak pojmowana niezwykle specyficznie. Eckhart, chcąc ją w pewien sposób określić, posługiwał się różnorodnymi obrazami, chociażby obrazem Boskiego „wrzenia”, wewnętrznego dynamizmu. Pytał: jak w ogóle było i jest możliwe porozumienie między Bogiem a człowiekiem, który uzyskał zdolność intelektualnego oglądu siebie i świata? Dzięki tej cesze ludzie obdarzeni umysłem mogą pojąć Boga-Umysł. Musiał On wszakże wyjść z samego siebie, zaistnieć na zewnątrz w bycie kogoś drugiego. Alegoria ta wyjaśnia tajemnicę Wcielenia. Słowo było na początku (*in principio*), co w języku niemieckim oddaje równoważnik wyrazu – grunt – głębia (dno) Bóstwa. Stamtąd, z tej niewyraźnej, nienazywalnej sfery Bóg udziela się na zewnątrz, obdarowując życiem stworzenia. A te potrafią odnaleźć głębię Boga.

Jak ów proces przebiega? Eckhart wskazywał na relację zachodzącą między zwierciadłem a słońcem. Bóg i dusza mają się do siebie tak, jak dający do otrzymującego. Dusza otrzymuje wciąż od boskiego słońca swoje bycie, stąd też odbijające się w niej promienie należą do Boga, ale dusza nie zatracą swego przygodnego charakteru, nie może bowiem uważać za własne promieni boskiego słońca. Właśnie dlatego ostatecznym celem zaangażowania człowieka jest unia z Bogiem, pojmowanym jako Jedno, w którym jest on tym, czym był, kiedy jeszcze nie zaistniał w ziemskich krajobrazach. Tego rodzaju rozstrzygnięcie zdecydowanie zadziwia. W tradycji chrześcijańskiej przecież duchowe zespolenie z Bogiem rozumie się jako miłosne zjednoczenie dwóch osób – jednej stworzonej i jednej niestworzonej, kiedy to łaska sprawia owe podobieństwo oraz zgodność woli ludzkiej z wolą Boga. Mimo to substancja człowieka pozostaje nieskończenie różna od substancji Boga. Tylko miłość może sprawić cud doskonałej unii w zasadniczo odrębnych bytach. Harmonia aktów woli, a nie pomieszanie substancji – oto co oznacza opisane połączenie i bliskość w miłości. Tymczasem Eckhart przypuszczał, wbrew Bernardowi z Clairvaux, że celem życia chrześcijańskiego jest zawsze zintegrowanie tożsamości albo nieodróżnialność, w którym nie ma już różnicy między Bogiem a człowiekiem. Mamy tutaj do czynienia z postawą zwaną autoteizmem, czyli z sytuacją, w której ktoś bezzasadnie twierdzi, że jego własna jaźń jest Bogiem:

„Bóg nie wymaga od ciebie nic więcej ponad to, żebyś wyszedł z siebie według twojej stworzonej i pozwolił Jemu być w tobie Bogiem”²⁶.

Czyżby stopień Boga i człowieka w mistycznej ekstazie ma w tym przypadku wymiar chrystologiczny, jest po prostu głębią samego Chrystusa?

²⁶ MISTRZ ECKHART, "Kazanie 5b", w: *Dziela wszystkie*, tł. W. Szymona, Poznań 2013, 147; zob. też: J. A. WISEMAN, *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2009, 169-176.

10. Wieczne narodziny

W każdym razie jasne pozostaje, że Eckhart nie przywoływał tradycyjnego motywu o trzech narodzinach Chrystusa (z Ojca w wieczności, z Maryi w czasie i w sercach wiernych dziś), lecz stwierdzał, że wieczne narodziny Słowa z Ojca następują teraz, w czasie, w ludzkiej naturze. Odbywa się to podczas żarliwej medytacji, w najgłębszej istocie duszy, w jej „milczącym środku”, pozbawionym jakiegokolwiek obrazowości czy form aktywności. Chodzi o doskonały wgląd w samego siebie, gdyż człowiek całą prawdę odnajduje w samym sobie. Trzeba zatem wyrzec się samego siebie, zamieszkać niejako w wieczności, by Słowo Boże mogło rozłokować się w człowieku. Eckhart ciągle podkreślał, że Bóg rodzi się w sercu i duszy ludzkiej, w zupełnej ciszy i spokoju, w całkowitej wewnętrznej bierności, w pustce, w nieobciążeniu, w wolności. Byłoby to niemożliwe bez faktu wcielenia Syna Bożego, który stał się człowiekiem i staje się nim nieustannie, aby ludzkość mogła uzyskać wieczną pełnię własnego człowieczeństwa, wchodząc bezpośrednio (transparentnie) w więź z Bogiem.

Sam proces narodzin Boga w człowieku ma charakter dynamiczny oraz trynitar-ny. Ojciec rodząc Syna w wieczności, a następnie dając Mu ciało, użycza bytu i życia całemu stworzeniu. Dzięki temu, człowiek w porządku łaski może stać się Synem Bożym. Tego rodzaju „opis” nie powinien dziwić, gdyż pojawienia się Jezusa na ziemi nie należy rozumieć w odniesieniu do świata zewnętrznego, lecz w odniesieniu do rzeczywistości wewnętrznej:

„Jak Ojciec w swej prostej naturze prawdziwie rodzi swego Syna według natury, tak samo prawdziwie rodzi go w najgłębszym wnętrzu ducha, i to stanowi ten świat wewnętrzny. Tutaj głębia Boga jest moją głębią, a moja – Jego. Tutaj żyję moim własnym życiem, tak jak Bóg swoim”²⁷.

Chodzi tylko o to, żeby nie dawać się omamiać grzechowi, wówczas bowiem władze ludzkiej duszy mogą blokować dostęp do „niebieskiego światła”. Tylko w osobie bezgrzesznej (i tylko w niej), dysponującej czystym sercem, Ojciec jest w stanie zrodzić swego Syna:

„Miejscem najbardziej właściwym dla Boga jest czyste serce i czysta dusza; tam Ojciec rodzi swego Syna tak samo, jak rodzi Go w wieczności, ani mniej, ani więcej. Cóż to jest czyste serce? „Czystym” zwiemy to, co jest oderwane i odłączone od wszystkich stworzeń”²⁸.

Zatem przez doskonałe wyzbycie się samej siebie i wszystkiego, co cielesne, dusza ludzka otwiera się na Boga, staje się Boska w tej mierze, w jakiej wchodzi w stan wewnętrznej bierności, odosobnienia, pustynności i nagości. Włącza się po prostu w działanie Boga Ojca, polegające w głównej mierze na rodzeniu Syna. W Bogu nieustannie działającym nie można przeto odróżnić jego rodzenia Syna w sobie samym od jego rodzenia Syna w duszy. W chwili unii mistycznej dusza łącząc się z Synem Bożym staje się nim. Toteż człowiek jest Synem Bożym poprzez to, że ma z nim jeden byt, utożsamiony z poznaniem. Albowiem działanie, natura i istnienie Boga polega na poznaniu, w którym wylania się Syn-Słowo wyrażające to,

²⁷ Tamże, 146.

²⁸ MISTRZ ECKHART, "Kazanie 5a", w: *Dziela wszystkie*, dz. cyt., 141.

czym jest Bóg Ojciec²⁹. Przedstawione ujęcie Mistra Eckharta, choć budzi zdumienie, zdaje się nie wykraczać poza granice chrześcijańskiej ortodoksji, zachęcając do osobistych medytacji i – także – językowych inwencji.

11. Rorty i Vattimo wobec roszczeń chrześcijaństwa

Stąd też najróżniejsze „pomysły” postmodernistów, które opisałem w swojej książce³⁰ mogą mieć jedno z ważnych źródeł w propozycjach Mistra Eckharta, jak i Tillichowskiej metafizyce. Bo przecież oni wszyscy przekonują: tak, czy owak, religia nie umarła, Bóg nadal jest gdzieś blisko między nami, możemy poszukiwać języka, który odsłoni nieco z transcendentnej tajemnicy³¹. Dysponujemy darem rozumu, pytamy, wsłuchujemy się bezwzględnie w „głos języka”, który – zgodnie ze słynnym hasłem Gadamera – jest bytem, który daje do zrozumienia, umiemy tedy – mimo oczywistego kresu metafizyki – przynajmniej pytać o Boga, o Kościół, o przyszłość religijnej obietnicy. Znamienna jest w tej kwestii rozmowa, jaka miała miejsce 16 grudnia 2002 roku. Spotkali się dwaj popularni autorzy: Richard Rorty i Gianni Vattimo, o niemal przeciwstawnych „obliczach filozoficznych”, jednak akceptujących tezę o oczywistym kryzysie wszelkich dystynkcji metafizycznych.

We wspomnianej debacie padło wiele zarzutów wobec tradycyjnej filozofii, religii, także wobec Kościoła, w szczególności katolickiego. Wypunktowano je po to, by przekonywać, że gest porzucenia myśli klasycznie metafizycznej jest gestem zasadniczo pozytywnym i niejako automatycznie pozwoli zniszczyć przesłone, przez tę myśl zbudowaną i zwrócić się w stronę czekającego na człowieka Boga. To dosyć karkołomne przekonanie. Bóg jest, czeka na nas, tylko my nie dopuszczamy Go do siebie, szczególnie wówczas, kiedy struktury Kościoła coraz bardziej stają się władcze i pełne ziemskiej pychy. Vattimo sugeruje: ludzie podchodzą z nienawiścią do chrześcijaństwa właśnie ze względu na kler. Przywołuje, jakże przewrotnie i opacznie, zdanie św. Jana: „swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11). Chrześcijaństwo musi zniknąć, ponieważ Kościół, w węższym sensie, papieństwo wciąż syci się bogactwem, wzmaga się demoralizacja wielu księży, ich uwikłania w aktywność pedofilską i przede wszystkim nadal rozrasta się potęga kościelnych organizacji.

Ale nie tylko z tego powodu. Hermeneutyka podpowiada, że Kościół w swej historii nie chciał przyjmować jako pewnej prawdy naukowej, a równocześnie wklepał się w metafizykę obiektywistyczną, wyprowadzając z niej rozległą doktrynę *preambula fidei*, która miała obowiązywać wierzących i niewierzących, we wszystkich zresztą węzłowych kwestiach życia. Wybuchające w wielu krajach na całym świecie spory wokół zagadnień bioetycznych stanowią teren, na którym owe roszczenia Ko-

²⁹ Por. J. PIÓRCZYŃSKI, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, 194-197. Nieco inaczej tę kwestię interpretuje Bernard McGinn. Jego zdaniem, zjednoczenie umysłu stworzonego z Bogiem w Słowie-Umyśle nie jest zjednoczeniem ontologicznym, lecz w p o z n a n i u: w unicestwieniu świata, to znaczy w uznaniu „nicości” stworzeń. Zob. tegoż: *Mistyczna myśl Mistra Eckharta*, dz. cyt., 151n.

³⁰ Zob. J. SOCHOŃ, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

³¹ R. RORTY, G. VATTIMO, *Przyszłość religii*, red. S. ZABALA, tł. S. Królak, Kraków 2010, 96.

ścioła do przemawiania w imieniu całej ludzkości, a nie w imię pozytywnego objawienia, przejawiają się z największą mocą³². Kościół nadal nie chce wyzbyć się chęci kontrolowania zachowań seksualnych ludzi, bo przecież gdyby tak uczynił, straciłby naturalnie rację bytu. Trwając przy swej nauce Kościół ujawnia ją jako rażąco niedorzeczną. Być może właśnie bioetyka doprowadzi do załamania postawy Kościoła wobec seksualności.

Znaczną rolę w uświadomieniu poruszonej tutaj sprawy odegrał Jacques Derrida, który jako pierwszy zdołał pojednać Freuda z Heideggerem, to zaś pozwoliło mu swobodnie i z poczuciem humoru poruszać się między seksem a metafizyką. Jego prace, z wyraźną satysfakcją mówił Rorty, są nam pomocne w dostrzeżeniu powiązania między tymi dwiema sferami, a tym samym pozwalają lepiej poznać rolę, jaką odgrywają tu Kościoły³³. W takiej sytuacji chęć powołania do życia „nowej religii” wydaje się nieuchronna, ale też apostazja i konieczność zapoczątkowania nowego Kościoła. Jeśli nie podobają się nam dotychczasowe Kościoły, załóżmy nowy.

Co to generalnie oznacza? Wyłącznie, że mamy obowiązki tylko wobec współobywateli, naszych bliźnich, i to niezależnie od tego, czy jesteśmy religijni, czy nie. Nie warto też marzyć o konstruktywnym dialogu międzyreligijnym, gdyż jest zwykłą mrzonką. Między mułami ze świata muzułmańskiego a demokratycznym Zachodem nigdy nie nastąpi, choćby iskierka, porozumienia. Przeszkodą jest chęć zachowywania własnych żywotnych interesów, wiążących się z utrzymaniem władzy i przywilejów. To nazbyt potężna pokusa, by można ją było oddalić, w imię, niezbyt przecież silnych, racji religijnych.

Vattimo w swych propozycjach wydaje się bardziej niż Rorty delikatny i poniekąd chrześcijański. Proponuje, by chrześcijaństwo wyzbyło się jakichkolwiek pretensji, co do obiektywności swej dogmatycznej doktryny, a skupiało się na tym, co istotnie ważne, mianowicie na dobroci, miłosierdziu, miłości do Boga, będącej rodzajem poczucia zależności, gdyż nikt z ludzi nie buntuje się przeciw poczuciu zależności wobec kogoś, kogo kocha, co zresztą niesie poważne następstwa dla całościowo pojętego życia społecznego. Dlatego w jego rozpoznaniu trzeba pokładać nadzieję w myśli słabej (*pensiero debole*)³⁴, charakteryzującej się tolerancją, brakiem przemocy, otwartością na odmienne sposoby bycia i pojmowania świata. Chrześcijaństwo powinno – właśnie z powyżej wyłożonych racji – wejść w perspektywę myślenia słabego, dziedziczącego przykazanie miłości i odrzucającego wszystkie możliwe formy przemocy i gwałtu.

Jaką postawę mamy zająć wobec tych żądań i krytyk? Należy, jak to ujął Marek Szulakiewicz³⁵, pozostawiać pytanie o Boga jako pytanie poniekąd zawsze otwarte. Jako że nie z roszczeń i oczekiwań rodzi się religia, ale właśnie z tego, że to człowiek jest „zagarnięty”, przez „coś”, co nie jest nim. W religii chodzi głównie o człowieka, a nie tylko o Boga. Problematyka istnienia (lub nieistnienia) Boga przestaje być priorytetem w doświadczeniu religijnym, jeśli człowiek poszukuje Boga.

³² Tamże, 59.

³³ Tamże, 95.

³⁴ Zob. szerzej: A. KOBYLIŃSKI, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, Warszawa 2014.

³⁵ Podczas sesji filozoficznej *Bóg w kulturze*, zorganizowanej w listopadzie 2012 r. przez Katedrę Filozofii Kultury UKSW w Warszawie; zob. M. SZULAKIEWICZ, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.

Czy podołamy temu zadaniu „przywracania Boga do świata? Nie wiadomo. Trzeba jednak pamiętać, że nasza kultura pierwszy krok w tej sprawie już uczyniła. Co prawda, w teraźniejszości wiele osób zapomina o swej religijnej kondycji, popada w transcendentalną iluzję „ego”, nie jest w stanie „ponownie się narodzić”. Świat współczesny, sugestywnie zauważył Michel Henry³⁶, uzbrojony w potęgę nauki i techniki sprowadza ludzi do idei, które nic nie znaczą. Zastąpieni przez komputery i roboty, skuleni na ławkach metra, śpiący na kartonowych pudłach, zafascynowani zyskami i pieniędzmi, traktowani informatycznie, statystycznie, liczeni, jak by było tracą wszelki egzystencjalny sens. Dopiero, gdy uświadomią sobie, że w obliczu rozciągającego się nad światem cienia śmierci, jedynie Ten, który jest Żyjący może przynieść ocalenie i ratunek – wówczas odzyskują trwałą nadzieję.

Dlatego problemem wcale nie jest to, jak odnaleźć Boga, lecz raczej to, jak odzyskać nas samych, gdyż Bóg szuka nas bardziej niż my Jego. Oby wszyscy ludzie, także ci, którzy uznają się za ateistów, nie ignorowali tego rodzaju „doświadczeń”. Ale byłoby jeszcze lepiej, gdyby wsłuchując się w głosy świata i w zdobycze kultury chrześcijańskiej, próbowali wyruszyć na poszukiwanie Boga. Takie pragnienie jest wpisane w ludzką naturę i w pełni odpowiada społecznemu wymiarowi życia. A filozofia pierwsza może okazać się – w podejmowaniu tego rodzaju decyzji – wielce przydatna.

GOD, PHILOSOPHY AND THE CHRISTIAN WORLD

Summary

The article analyzes the problems involving the fundamental issue, which has already appeared in the early Greek culture. The point is, how it reached for identifying of the religious concept of the deity with metaphysically comprehended Absolute? To put it another way. What was the primary (but hidden) assumption especially of Aristotelian metaphysics, that determined its "theological" character? Presenting proposal of Anaximander, Parmenides, Socrates, Aristotle, Thomas Aquinas it is suggested that the Greeks made a significant step, directing man to the transcendent realm; But only Christianity, in the person of Christ, gave a clear answer to the question about the most important issues involving the eternal life. With the Incarnation, God revealed his amazing intentions, proposing to follow the Gospel path of life. Mimicking the Logos- God's Word became henceforth measure by which one should think and act. And despite the modern slogans advocating atheism and the abandonment of religion, God still remains the answer to the fundamental aporias of life, recognized not only as a philosophical thought rule, but as a living being, a person, the creator of the entire universe, who is the only proper object of human faith and honor.

³⁶ Zob. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996. Oczywiście, o współczesnej kulturze nie sposób dzisiaj mówić, jako o kulturze, której projektodawcy i współtwórcy są pozbawieni wrażliwości religijnej. Mimo korozji wyobraźni konfesyjnej teza o końcu czy zaniku religii całkowicie upadła, a ludzie nadal nie mogą obyć się przynajmniej bez odniesień do szeroko pojętej duchowości. Tzw. teza sekularyzacyjna okazała się nietrafna. Zob. np: J. MARIAŃSKI, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; W. PAWLUCZUK, *Oblicza wiary*, Kraków 2014.