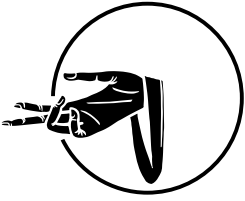


Teologia między
Wschodem
a Zachodem



98

Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia”: jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

Teologia między Wschodem a Zachodem

red. ks. Marek Dobrzeniecki
ks. Maciej Raczyński-Rożek

98

© Wydawnictwo WAM, 2019

© Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela, 2019

Publikacja dofinansowana przez Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie,
Sekcja św. Jana Chrzciciela.



Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak

Recenzja: ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (UKSW),

ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak (PWTW)

Redakcja: Maria Poniewierska, Arkadiusz Ziernicki

Przygotowanie indeksu: Arkadiusz Ziernicki

Korekta tekstów w języku angielskim: Klaudyna Michałowicz

Korekta tekstów w języku polskim: Dariusz Godoś

Korekta tekstów w języku włoskim: ks. Giacomo Calore

Projekt okładki i opracowanie graficzne: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-2187-7

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk: K&K • Kraków

Spis treści

Wprowadzenie. W poszukiwaniu transcendencji – <i>ks. Marek Dobrzeński</i>	9
1. Poznanie Boga w tradycji teologii zachodniej. Zarys problematyki – <i>ks. Robert J. Woźniak</i>	21
1.1. Podstawowa intuicja: Augustyn i dynamika umysłu (<i>mens</i>)	23
1.2. Teologia między analogią a jednoznacznością pojęć	28
1.3. Ekstatyczna natura poznania: między mistyką a gramatyką	32
1.4. Teologia w nowożytności	35
1.5. Wnioski	37
2. Stary i Nowy Rzym. O dwóch paradygmatach kulturowych i teologicznych – <i>Bp Michał Janocha</i>	39
3. The “apophatic” East and the “rationalist” West – <i>ks. César Izquierdo</i>	65
3.1. Apophatism	68
3.2. Gregory of Nyssa and Thomas Aquinas	70
3.2.1. Gregory of Nyssa	70
3.2.2. Thomas Aquinas	74
3.3. Conclusion	77
4. Thomas Aquinas and Gregory of Nyssa on the Eternity of God – <i>ks. Tomasz Stępień</i>	79
5. Habituation in Virtue according to Maximus the Confessor and Thomas Aquinas – <i>Ezra Sullivan OP</i>	91
5.1. A brief philosophical background	93
5.1.1. <i>Hexis</i> in Maximus the Confessor	96

5.2.	Habitus in Thomas Aquinas	104
5.3.	Conclusion	110
6.	Escatologia di Sergej Bulgàkov come ispirazione significativa per la speranza della salvezza universale di Waclaw Hryniewicz – ks. <i>Maciej Raczyński-Rożek</i>	111
6.1.	La revisione dell'escatologia e l'«anamnesi ontologica»	114
6.1.1.	La sofiologia escatologica di Bulgàkov	114
6.1.2.	La speranza della salvezza universale di Hryniewicz	116
6.2.	L'autogiudizio e la separazione interiore	119
6.2.1.	La separazione dell'immagine dalla somiglianza e del male dal bene in Bulgàkov	119
6.2.2.	L'autogiudizio e la separazione del male dal bene in Hryniewicz	121
6.3.	L'«anionios» – in riferimento a Dio, all'uomo e al male	122
6.3.1.	«Aeviternitas», «aeternitas» in Bulgàkov	122
6.3.2.	L'opposizione alla teodicea sbagliata in Hryniewicz	124
6.4.	L'inferno – la strada del ritorno a Dio	126
6.4.1.	Il fuoco dell'amore di Dio e la contemporaneità della beatitudine e della condanna in Bulgàkov	126
6.4.2.	Le pene terapeutiche dell'inferno e la memoria dei peccati in Hryniewicz	128
6.5.	Conclusion	129
7.	Biegunowo-relacyjna <i>ortodoksja</i> Antoine'a Arjakowskiego i eklezjalna konstelacja <i>catholica</i> Hansa Ursa von Balthasara – <i>Wojciech Surówka OP</i>	133
8.	W trosce o zachowanie Tajemnicy. Rola antynomii w teologii według Włodzimierza Łosskiego i Henri de Lubaca – ks. <i>Andrzej Persidok</i>	145
8.1.	W. Łoski – antynomie i prymat drogi apofatycznej	146
8.2.	De Lubac: paradoks i droga rozumu w stronę Tajemnicy	153
8.3.	Podsumowanie	160
9.	<i>Arché</i> w filozofii Wschodu i Zachodu. Włodzimierza Sołowjowa idea Bogoczłowieczeństwa a Ericha Przywary zasada analogii bytu – ks. <i>Marek Dobrzeniecki</i>	163

10.	Orthodox Biblical Exegesis between the East and the West – <i>ks. Cosmin Daniel Pricop</i>	181
10.1.	Introduction – the two issues	182
10.2.	The Orthodox biblical exegesis and the historical-critical method(s)	184
10.3.	The Orthodox biblical exegesis and the Church Fathers as interpreters of the Bible	185
10.4.	A methodology for analysis and valorisation of the exegetical works of Church Fathers for the today's orthodox biblical studies?	187
10.5.	Conclusion	190
11.	I motivi escatologici del „Vangelo didattico” di Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion – <i>ks. Taras Barščevski</i>	193
11.1.	Introduzione	194
11.2.	Le omelie sui temi escatologici	195
11.3.	La “piccola escatologia” di Kÿrill Trankvilion Stavroveckij	199
11.3.1.	La morte fisica	200
11.3.2.	Le dogane (il “viaggio” dell’anima)	204
11.3.3.	Giudizio particolare	208
11.3.4.	L’attesa del giudizio finale (lo stato dell’anima dopo il giudizio particolare)	209
11.3.5.	La preghiera per i defunti	211
11.4.	Conclusione	214
12.	Aphrahat’s theological anthropology in the light of his Temple theology – <i>ks. Jaroslav Brož</i>	217
12.1.	Introduction: Summary of Aphrahat’s life and work	218
12.2.	Scriptural quotations	219
12.3.	Aphrahat and the Temple	223
12.4.	Spiritual anthropological concepts of the Temple theology	228
12.5.	Inner person	229
12.6.	Heart at prayer	231
12.7.	Rest of God	233
12.8.	Grieving the Spirit	234
12.9.	Conclusion	236

13.	Proces rozeznawania duchowego oraz moralnego w tradycji wschodniej i zachodniej – <i>ks. Marcin Szczodry</i>	239
13.1.	Wstęp	240
13.2.	Rozeznawanie w tradycji wschodniej	242
13.3.	Rozeznawanie w duchowości ignacjańskiej	248
13.4.	Zakończenie	251
14.	Somehow achievable and accessible. A provisional concept of the unknowable and neutral weakening in Semen Liudvigovich Frank's Foreword to <i>The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion</i> – <i>Jakub Mach</i>	255
14.1.	Introduction	256
14.2.	Foreword dilemmas	256
14.3.	The provisional concept of the unknowable	257
14.3.1.	No doubt – Frank has a clear intention to investigate a specific subject	258
14.3.2.	Starting from scratch – there is no ready technical notion that can be corrected or developed	258
14.3.3.	No easy way	259
14.4.	First thesis	260
14.5.	Achievable and accessible	261
14.6.	Somehow	262
14.7.	Neutral weakening	262
14.8.	Conclusion	263
	Wykaz autorów	265
	Bibliografia	267
	Indeks osób	283

Wprowadzenie. W poszukiwaniu transcendencji

KS. MAREK DOBRZENIECKI

1. Problem w punkcie wyjścia

Teologia chrześcijańska od dłuższego czasu przygląda się kryzysowi, w jaki popadła wiara w kręgu cywilizacji zachodniej. Historycy teologii i filozofii zastanawiają się, na ile za ten proces odpowiada sama teologia. Dla jednych (Stefan Swieżawski) głównym problemem było odejście od metafizyki egzystencjalnej, która w ślad za św. Tomaszem z Akwinu w akcie istnienia (*esse*) odkryła pomost, po którym ludzka refleksja mogła przechodzić od stworzenia do bytu koniecznego. Metoda analogii (w prezentowanej monografii przedstawiona na przykładzie teologii Ericha Przywary w artykule ks. dra Marka Dobrzenieckiego), która ujmuje przekonanie Akwinaty, że można poznać Stwórcę poprzez skutki Jego działania w świecie, została zapomniana i porzucana przez filozofię nowożytną. Od czasu Kartezjusza pewności co do istnienia Boga szuka się w ideach rezydujących w ludzkim podmiocie. Myśl o Bogu została według tego obrazu historii (z którym do pewnego stopnia polemizuje w niniejszym tomie ks. prof. Robert Woźniak) skazana na miotanie się między słowem o Nim, które należy rozumieć jednoznacznie, a całkowitym o Nim zamilknięciem. Pierwszy człon alternatywy grozi antropomorfizmem, tj. naiwnością wyobrażeń o Absolucie. Wychodzi ona na jaw w różnego rodzaju paradoksach formułowanych dawniej i współcześnie przez ateistów. Kiedy Friedrich Nietzsche w *Jutrzence* odnosił się do problemu nieoczywistości Boskiego działania: „Bóg wszechmocny i wszechwiedzący, a zatem nie dbający o to, by jego zamiary były zrozumiane przez stworzenie? (...) Brakże mu odpowiedniej inteligencji? Lub daru wymowy?”¹, zdradzał

1 F. NIETZSCHE, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. WYRZYKOWSKI, Kraków 2017, s. 74–75.

rozumienie Istoty Najwyższej, podług którego niewiele różni się Ona od postaci z mitologii greckiej. Nietzsche doprowadzał do końca absurdu związane z antropomorficznym myśleniem o Bogu i wielu nie potrafiło się oprzeć wrażeniu, że w ten sposób rzeczywiście skutecznie ośmieszył przekonania teistyczne. Nawet jeśli dany myśliciel nie odnosił się z wrogością do fenomenu religii, to popełniając błąd jednoznacznego rozumienia pojęć doktryn religijnych, odczuwał pokusę redukcji teologii do antropologii lub socjologii. Proces ten rozpoczął Hegel, który w *Fenomenologii ducha* stwierdził: „Natura boska jest tym samym, czym jest natura ludzka, i ta jedność jest tym, co jest oglądane”², a przyspieszył Ludwig Feuerbach, który choć dość wcześnie (w 1839 roku) zerwał ze swym mistrzem, to i tak patrzył na religię jako na nieświadomione pragnienie człowieka, by być Bogiem: „Rzeczywistą treścią teologii jest antropologia (...); między orzecznikami boskiej i ludzkiej istoty – i co za tym idzie – między podmiotem boskim czy istotą boską a ludzką nie ma różnicy”³. W początkach XX wieku francuski socjolog Émile Durkheim twierdził zaś, że „religia jest przede wszystkim systemem pojęć, pozwalającym jednostkom wyobrazić sobie społeczeństwo, którego są członkami”⁴. Drugi człon alternatywy, tj. Kantowska demarkacja sensu pojęć używanych w odniesieniu do rzeczy doświadczalnych empirycznie oraz używanych w odniesieniu do Boga, doprowadziła do sytuacji, w której neopozytywiści, tacy jak Moritz Schlick czy Otto Neurath, teologię uznali za bezsensowny bękot. Jeśli terminy naukowe nabywają treści dzięki empirycznej weryfikacji sądów, w których występują, to wierzący musi przyznać, że słowa, których używa w praktykach religijnych, są tylko znakami lub dźwiękami pozbawionymi znaczenia. Dla innych myślicieli staranne rozróżnianie sensów pojęć występujących w różnych grach językowych („późny” Wittgenstein) sprowadza się do tezy, że teologia nie zawiera żadnych prawd o świecie. Dla przykładu John Hick uważał, że różnica między teistą a ateistą leży nie w faktach, które rzekomo jeden uznaje, a drugi odrzuca, lecz w doświadczeniu czy też interpretacji świata⁵.

2 G.F. HEGEL, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. NOWICKI, Warszawa 2002, s. 478.

3 L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. LANDMAN, Warszawa 1959, s. 25.

4 É. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. ZADROŻYŃSKA, Warszawa 2010, s. 196.

5 J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. KUNIŃSKI, Kraków 1994, s. 182–183.

Według innych koncepcji intelektualnym błędem zachodniej apologetyki było zachłyśnięcie się przez teologów postępem nauk przyrodniczych. Michael Buckley argumentuje, że usiłowania, by przyrodzawstwo dostarczyło naukowych dowodów na istnienie Stwórcy, „zapewniły ateizmowi ideowy początek, niezmierną intelektualną moc i kulturowy wzrost w nowożytnej Europie”⁶. Dla nowożytnych naukowców natura miała być drugą księgą objawioną, z której można odczytać zamiary Absolutu równie łatwo jak z kart Pisma Świętego. Johannes Kepler uzasadniał słuszność modelu kopernikańskiego dogmatem o Trójcy Świętej, a Robert Boyle przekonywał, że „niezwykła budowa ciał zwierząt, posługujących się zmysłami i innymi narządami, we wszystkich wiekach i wśród wszystkich narodów stanowiła argument, skłaniający filozofów do uznania Boskości za autora tych godnych podziwu struktur”⁷. W efekcie w XVII wieku tacy teologowie jak Leonard Lessius czy Marin Mersenne uprawiali swą refleksję w następujący sposób: podobnie jak św. Tomasz z Akwinu uważali, że uzasadnieniem przekonania o istnieniu Boga winna zająć się filozofia – gwarant racjonalności teologii, ale odwrotnie niż Doktor Anielski sądzili, że filozofia swe argumenty czerpie wprost z nauk przyrodniczych. „Ta strategia katolickich teologów staje się – z rzadkimi wyjątkami – zbiorem zasad europejskiego chrześcijaństwa”⁸. Była to też, dodaje Buckley, strategia dla chrześcijaństwa zgubna. Dalekosiężnym jej skutkiem okazało się utwierdzenie oświeceniowych filozofów takich jak Holbach czy Diderot w przekonaniu, że religia jest gorszą formą nauki, a teologia uzasadnia swe istnienie tylko i wyłącznie dzięki coraz szybciej znikającym białym plamom dyskursu naukowego. Wraz z wyjaśnieniem ostatniej zagadki naukowej zniknie również teologia. U końca tego procesu Jürgen Habermas widzi modernistyczne odczarowanie świata, które na przełomie XIX i XX wieku głosili Max Weber, Henri Poincaré i George Herbert Mead⁹.

Inaczej, choć podobnie, patrzą na zmiany zachodzące w mentalności i kulturze zachodniej autorzy tacy jak Jean-Luc Marion czy Paul Tillich. Problemem dla nich jest nie tylko pokusa upewnienia się

6 M. BUCKLEY, *Ateizm w sporze z religią*, przeł. M. FRANKIEWICZ, Kraków 2009, s. 12.

7 Cyt. za: E. McMULLIN, *Ewolucja i stworzenie*, przeł. J. RODZEŃ, Kraków 2014, s. 100.

8 M. BUCKLEY, *Ateizm...*, dz. cyt., s. 76.

9 J. HABERMAS, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. ŁUKASIEWICZ, Kraków 2000, s. 9–10.

w przekonaniach religijnych za pomocą osiągnięć nauki, ale też sam projekt ukazywania wiary jako racjonalnej. Teolog, ufając filozofii, że wprowadzi go w sferę pewności co do istnienia Boga i Jego natury, wydaje wierzącego na łup idoli: „dowodzenie znajduje, wylicza i uautentycznia cienie, które zwrotnie je dyskwalifikują”¹⁰, twierdzi Marion. Idol tworzy boskość na miarę naszych interesów i spycha prawdziwego Boga w niebyt. Odkąd teologia chrześcijańska weszła w alians z metafizyką, sprzeniewierza się św. Pawłowi, który mądrość tego świata nazwał głupstwem (1 Kor 1, 20): „Wzięcie na poważnie tego, że filozofia jest szaleństwem, oznacza dla nas najpierw poważne uznanie tego, że ‘Bóg’ onto-teologii pełni ściśle funkcję idola, który uobecnia metafizycznie pomyślane Bycie bytu”¹¹. Z tego punktu widzenia porażki tradycyjnej teologii są sukcesem chrześcijaństwa. Może ono nie tylko patrzeć na hasło Nietzschego „Bóg umarł” z aprobatą, lecz wręcz włączyć je do walki z idolami w rodzaju pierwszej przyczyny sprawczej, które z Bogiem Jezusa Chrystusa nie mają nic wspólnego. Współczesna krytyka religii dokonywałaby w tej optyce niezbędnego zadania usuwania z naszych pojęć religijnych wyobrażeń pogańskich. Zauważmy jednak, że jest to zadanie czysto negatywne. Jaki kolejny krok winna podjąć teologia po oczyszczeniu pola? Marion przywołuje w tym kontekście scenę z Dziejów Apostolskich, w której św. Paweł przybył do Aten, miasta oddającego się idolatrii (por. Dz 17, 17). Strategia Apostoła Narodów wobec konfrontacji z greckimi filozofami nie przewidywała dyskusji na udomowionym przez nich terenie. Paweł nie przemawiał do nich ich językiem, tzn. nie przedstawiał racjonalnych argumentów na rzecz chrześcijaństwa, lecz zwiastował Boga nieznanego (por. Dz 17, 23). „Paweł nie ma zamiaru odkrywać jego dotąd skrywanej tożsamości (...). Chodzi o niedającego się pomyśleć”¹². Innymi słowy, lekarstwem przepisany przez Mariona teologii jest podkreślanie dystansu między stworzeniem a Bogiem.

Francuski filozof nie jest jedynym, który w ten sposób ujął główny problem zachodniej refleksji o Bogu. Wszystkie wspomniane wyżej diagnozy: naiwność antropomorficznych wyobrażeń na temat Boga, pragnienie naukowego uzasadnienia Jego istnienia oraz przeintelektualizowanie wiary, sprowadzają się do pytania: czy myśl teistyczna

10 J.-L. MARION, *Idol i dystans*, przeł. W. STARZYŃSKI, U. IDZIAK-SMOCZYŃSKA, Kraków 2016, s. 16.

11 J.-L. MARION, *Idol...*, dz. cyt., s. 29.

12 J.-L. MARION, *Idol...*, dz. cyt., s. 35.

Zachodu zapomniała o Boskiej transcendencji? Czy współczesny teolog potrafi przekazać przedstawicielom innych dziedzin naukowych, tak jak czynił to Mikołaj z Kuzy, że „wie, że wszystko, co [o Nim] wie, nie jest Bogiem; iż wszystko, co o Nim pomyśli, nie ma do Niego podobieństwa, albowiem On wszystko przewyższa”¹³? W staraniach o odzyskanie Boskiej transcendencji teologia katolicka coraz bardziej tęsknym okiem spogląda na apofatyzm chrześcijańskiego Wschodu. Zdaniem Włodzimierza Łoskiego Boska niepoznawalność była dla Wschodu pierwszą prawdą, którą Bóg o sobie objawił. Tym właśnie ma się różnić teologia od filozofii, że ta pierwsza nieustannie przypomina o tym, że refleksja o Bogu, której autorem jest człowiek, nic o Nim nie mówi¹⁴. W związku z tym przywoływany tu Jean-Luc Marion oddechu i dystansu koniecznych do myślenia o Bogu szukał w dziełach Pseudo-Dionizego Areopagity, Hans Urs von Balthasar opierał się w swych koncepcjach Trójcy Świętej i kenozy w Bogu na dziełach Sergiusza Bułgakowa, zaś Waław Hryniewicz w teologii prawosławnej odnajdywał źródła nadziei na powszechne zbawienie (w niniejszym tomie przypominają o tym artykuły o. dra Wojciecha Surówki OP i ks. dra Macieja Raczyńskiego-Rozka). Czy teologia chrześcijańskiego Wschodu może przynieść nam rozwiązania bolączek trapiących chrześcijański Zachód? Czego oba płuca chrześcijaństwa mogą się od siebie wzajem uczyć? Czy prawdą jest potoczna opinia o Wschodzie, że zachował w teologii wymiar tajemnicy, ale zbyt często pogrążał się w irracjonalizmie, oraz o Zachodzie, że choć dba o umiejętność uzasadniania wiary, to jednak w zamian zakuł ją w kajdany racjonalizmu? Na te pytania próbują odpowiedzieć autorzy prezentowanego tomu.

2. Zarys treści książki

Kluczowym słowem tytułu monografii jest paradoksalnie słowo: „między”. Nie ma bowiem czystego „Wschodu”, tak jak i czystego „Zachodu”. Czy zetknięcie z myślą Sergiusza Bułgakowa i Mikołaja Bierdajewa daje nam dostęp do myślenia czysto wschodniego? Wątpliwe,

13 MIKOŁAJ Z KUZY, *O Bogu ukrytym*, w: tenże, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. KANIA, Warszawa 2014, s. 234.

14 W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. SZCHANIECKA, Warszawa 1989, s. 28.

by twierdząco odpowiedzieli na to pytanie sami teologowie prawosławni, którzy poleciliby nam w tym kontekście lekturę Grzegorza Palamasza. Czy Tomasz z Akwinu jest klasycznym reprezentantem teologii Zachodu? Byłoby dobrze, gdybyśmy tak o nim myśleli, odpowiedziałby Étienne Gilson, który uważał, że kluczowe dla tomizmu rozróżnienie na istnienie i istotę zostało na Zachodzie na niemal osiemset lat całkowicie zapomniane. Byłoby źle, kontrowałby Hans Küng, który w *Menschwerdung Gottes* proponował przemodelowanie całej katolickiej teologii, ze szczególnym uwzględnieniem chrystologii, w duchu heglizmu. Praktycznie każdy z omawianych w niniejszym tomie autorów pochodzi, jeśli wziąć pod uwagę ich formację intelektualną i kulturową, z owego „między” Wschodu i Zachodu. Omawiając myśl Włodzimierza Sołowjowa i Siemiona Franka, nie możemy zapomnieć o wielkim wpływie na ich twórczość mistyków nadreńskich oraz idealizmu niemieckiego, a kiedy analizujemy teksty Tomasz z Akwinu, nie da się nie zauważyć, jak często cytuje on Pseudo-Dionizego Areopagite (wschodnie korzenie myśli Akwinaty analizuje w tej monografii ks. prof. Tomasz Stępień).

Na tom *Teologia między Wschodem a Zachodem* składa się czternaście artykułów napisanych przez teologów i filozofów reprezentujących różne terytoria geograficzne, dyscypliny teologiczne i szkoły filozoficzne. Wydaje się, że dopiero to mozaikowe podejście do tematu pogranicza wschodniej i zachodniej myśli chrześcijańskiej zapewnia obiektywny ogląd problematyki.

Pierwszym prezentowanym tekstem jest artykuł ks. prof. Roberta Woźniaka *Poznanie Boga w tradycji teologii zachodniej*. Woźniak zaznacza w nim, że uznanie możliwości poznania Boga wynikającej z Objawienia jest podstawowym rysem teologii Zachodu. Jego tekst dobitnie pokazuje, że oskarżenie jej z tego powodu o zbyt ni racjonalizm grzeszy brakiem subtelności. Zdaniem naukowca z Krakowa teologia zachodnia jest dziedziczką głównie św. Augustyna. Co to znaczy? Przede wszystkim traktuje ona rozum „jako nieodzowny składnik wszelkiej drogi do Boga”. Poza tym, wiąże poznanie Boga przez człowieka z poznaniem własnego wnętrza. Wreszcie teoria iluminacji wskazuje, że wszelka wiedza o Bogu warunkowana jest przez światło łaski, które umożliwi człowiekowi kontemplację prawd wiecznych. W ten sposób Augustyn uniknął błędu teologicznego antropocentryzmu. Z dwu podstawowych sposobów poznania Boga źródło jednego bije z wnętrza człowieka i opiera się na prawdzie o nim jako obrazie Boga, ale źródło drugiego jest zewnętrzne, a jest nim ostatecznie sam

Chrystus. Schemat ten uchronił teologię zachodnią przed epistemiczną zarozumiałością: to nie Boska natura jest jej głównym tematem, ale działanie Trójcy Świętej (odpowiednio do źródeł poznania wyróżnionymi działaniami jest Stworzenie i Wcielenie). Woźniak przekonująco pokazuje, że drugim czynnikiem chroniącym teologię Zachodu przed przekształceniem jej w „racjonalistyczny projekt panowania nad Bogiem” była teoria języka analogicznego rozwijana przez św. Tomasza z Akwinu. Jeśli krytyka Mariona ma jakiś punkt zaczepienia w historii teologii, to tylko dlatego, że niektórzy teologowie od czasu bł. Jana Dunska Szkota zaczęli traktować analogiczność synonimicznie z wieloznacznością i rugować analogiczne rozumienie pojęć z refleksji o Bogu. Nigdy jednak nie stanowili oni dominującej grupy determinującej rozwój teologii na Zachodzie.

W artykule *Stary i Nowy Rzym* bp prof. Michał Janocha wykacza poza stereotypowe charakterystyki chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, wskazując na podejście do czasu jako podstawową różnicę dzielącą oba kręgi kulturowe. Artykuł prezentuje myśl, którą bp Janocha rozwija od wielu lat: o ile teologia Zachodu całkowicie przeszła z kolistego na liniowe pojęcie czasu, o tyle Wschód wpisał ową linię czasu ziemskiego w koło czasu wiecznego. W konsekwencji podstawową kategorią definiującą kulturę Zachodu stało się pojęcie postępu, zaś kulturę Wschodu określa wierność odziedziczonym wzorcom. Zachód przykładą wagę do podziału i analizy; Wschód podkreśla jedność. Liniowe wyobrażenie czasu ułatwiło Lutrowi odcięcie Pisma Świętego od następującej po nim na osi czasu Tradycji. Dla Wschodu podchodzącego do historii całościowo separacja Biblii i Tradycji jest niezrozumiała. Odrębności chrześcijaństwa wschodniego nie uchwycimy, dodaje bp Janocha, jeśli skoncentrujemy się jedynie na tekstach teologicznych i filozoficznych. By wzajemnie się od siebie czegoś nauczyć, musimy przyjrzeć się takim aspektom chrześcijaństwa, jak architektura sakralna, wykorzystanie światła w sztuce, liturgia i praktyki sakramentalne, fenomen pielgrzymowania czy też poezja religijna.

Co zaś wynika z porównania samych tylko pism teologów Wschodu oraz Zachodu? Większość autorów tomu jest zgodna co do wewnętrznej jedności chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Być może w różnych szatach pojęciowych i różnie akcentowane, ale i tu, i tu odnajdziemy te same problemy, tematy i rozwiązania. Książd profesor César Izquierdo Urbina z Pampeluny w artykule *The “apophatic” East and the “rationalist” West* przeciwstawia się popularnemu uproszczeniu, według którego Wschód odrzuca spekulację racjonalną, zaś na

Zachodzie zapomina o niepojętości Boga. Owszem, istnieje między oboma sposobami uprawiania teologii napięcie, ale jest ono takie, że prowadzi do wzajemnego ubogacenia. Swą tezę autor ilustruje zestawieniem tekstów św. Grzegorza z Nyssy i św. Tomasza z Akwinu. Ci wybitni przedstawiciele swoich tradycji pokazują, jak niepewna jest klasyfikacja: apofatyczny Wschód i racjonalistyczny Zachód. Grzegorz potwierdzał możliwość wiedzy o Bogu, zaś Tomaszowi nieustannie towarzyszyła silna świadomość granic tej wiedzy. Obaj znali tajemnicę i przeniknęli ją do głębi. Izquierdo przypomina słynne zdanie Orygenesusa, zgodnie z którym mówienie o Bogu jest niebezpieczne. Teologia, zarówno wschodnia, jak i zachodnia, może to czynić dzięki Logosowi, źródłu Objawienia. Jako sposób na wyjście poza stereotypy teolog z Hiszpanii proponuje ascetyczne ćwiczenie „oczyszczania pamięci”. Nie chodzi tu o ignorowanie historii, lecz o postawę, w której bolesna przeszłość nie usztywnia nas we wzajemnym do siebie podejściu. Podobnego zestawienia Grzegorza z Nyssy z Tomaszem z Akwinu dokonał ks. prof. Tomasz Stępień w artykule *Thomas Aquinas and Gregory of Nyssa on the Eternity of God*. Podkreśla on, że w nauczaniu Akwinaty o wieczności Boga można znaleźć wpływy Plotyna (którego poglądy dotarły do Doktora Anielskiego poprzez *De consolatione* Boecjusza). Dokładnie tę samą inspirację odnajdujemy w teologii Grzegorza z Nyssy, który wykorzystywał *Enneady* do polemiki ze swym ariańskim przeciwnikiem, Eunomiuszem. Nie chodziło oczywiście o dosłowne cytowanie pogańskiego jakby nie było filozofa, ale o przekształcenie jego doktryny wieczności przeciwstawianej czasowości. Jeśli Bóg jest wieczny, to istnieje poza czasem, co oznacza dla Grzegorza, że pojmowanie Jego natury jest poza zasięgiem ludzkiego intelektu. Podobne tezy znajdujemy u Tomasza, którego rozumienie wieczności możemy uznać za zdefiniowane negatywnie, to jest w opozycji do czasowości, oraz który również podkreślał niepojętość Boskiej natury. Zestawienie myśli Tomasza z Akwinu z wybitnym przedstawicielem myśli wschodniej (tym razem z dziełami Maksyma Wyznawcy) to także temat przewodni tekstu o. dra Ezry Sullivana OP *Habituation in Virtue according to Maximus the Confessor and Thomas Aquinas*. Sullivan broni hipotezy, zgodnie z którą różnice w metodologii oraz celach przesłaniają nam to, że obaj autorzy w treści swych teorii moralnych niewiele się od siebie różnią. Maksym pisał z perspektywy przewodnika, który pomaga uczniom doskonalić się w ascezie i kontemplacji. Akwinata ma temperament naukowca i systematyka; jest bardziej nauczycielem niż kierownikiem duchowym. Tomasz z Akwinu precyzuje myśl Maksyma,

wprowadza do niej subtelniejsze rozróżnienia i umieszcza ją w ramach teorii analogicznej natury nawyku, ale obaj zgadzają się co do istoty: ich zdaniem warunkiem wzrostu w świętości i ostatecznie uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej jest wypracowanie w sobie odpowiednich nawyków.

Autorzy kolejnych czterech tekstów monografii dokonują analizy porównawczej współczesnych reprezentantów chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Książd doktor Maciej Raczyński-Rożek wskazuje w artykule *Escatologia di Sergej Bulgakov come ispirazione significativa per la speranza della salvezza universale di Waclaw Hryniewicz* na wzorcowy jego zdaniem przykład współpracy teologii prawosławnej i katolickiej. Artykuł analizuje, w jaki sposób Hryniewiczza teoria nadziei powszechnego zbawienia inspirowana jest refleksją Sergiusza Bułgakowa. Najważniejsze aspekty myśli Rosjanina w tym kontekście to: jego antropologia i sprzeciw wobec „dogmatycznego maksymalizmu”, dystynkcja podobieństwa i obrazu, temat wieczności Boga i stworzenia, jego opozycja wobec błędnych teodycei i koncepcji piekła. Raczyński-Rożek pokazuje, jak Hryniewicz wprowadził idee rosyjskiego teologa do swojej pracy. Na Sergiusza Bułgakowa jako myśliciela inspirowanego XX-wieczną teologią katolicką wskazuje także o. dr Wojciech Surówka OP w pracy *Biegunowo-relacyjna ortodoksja Antoine'a Arjakovsky'ego i eklezjalna konstelacja catholica Hansa Ursa von Balthasara*. Wschodnich źródeł teologii Balthasara poszukuje mniej znany w polskim obiegu intelektualnym prawosławny historyk i ekumenista Antoine Arjakovsky. Tekst Surówki stanowi okazję do zapoznania polskiego czytelnika z tym autorem pracującym we Francji. Jest on przykładem myśliciela prawosławnego świadomego przepływów intelektualnych między Wschodem i Zachodem. Jego postulat „struktury pozostającej w napięciu” czerpie z prac współczesnych filozofów zachodnich (J. Milbank, Ch. Taylor, J.-L. Marion) i prawosławnych (J. Meyendorff, P. Evdokimov). Arjakovsky jest przekonany, że aby zachować dobrą kondycję, chrześcijaństwo musi opierać się na filarach prawdy, kultu, wiernej pamięci i sprawiedliwej wiedzy, oraz jest świadom, że jego propozycja pokrywa się z „eklezjalną konstelacją” Hansa Ursa von Balthasara. Jednocześnie przypomina, że szwajcarski teolog inspirował się w tym punkcie pracami Bułgakowa. Kolejnym studium, które podkreśla rolę napięcia w poznaniu teologicznym oraz wskazuje na antynomię jako czynnik łączący współczesną teologię prawosławną i katolicką, jest tekst ks. dra Andrzeja Persidoka *W trosce o zachowanie Tajemnicy. Rola antynomii w teologii według Włodzimierza Łoskiego*

i Henri de Lubaca. Persidok zauważa, że obaj autorzy – bohaterowie analizy – wskazywali, że nauka o Trójcy Świętej, unii hipostatycznej czy transcendencji i immanencji Boga domaga się od chrześcijanina uznania prawd, które na pierwszy rzut oka wydają się sobie wzajemnie przeczyć. W przeciwnym razie zachodzi niebezpieczeństwo zniekształcenia Objawienia przez podporządkowanie go wymogom logiki czysto racjonalnej. Autor artykułu najpierw bada sposób, w jaki każdy z dwóch teologów rozumie antynomiczny charakter prawd wiary, a następnie zarysowuje różnice i podobieństwa we wschodnim i zachodnim spojrzeniu na rolę antynomii w teologii. O ile tekst Persidoka traktuje o trosce obu tradycji chrześcijańskich, by teologia zachowała swą odrębność od nauki, a poprzez to zachowała tajemnicę Boga, o tyle kolejny artykuł zamieszczony w tomie, *Arché w filozofii Wschodu i Zachodu. Włodzimierza Sołowjowa idea Bogoczłowieczeństwa a Ericha Przywary zasada analogii bytu*, autorstwa ks. dra Marka Dobrzenieckiego, proponuje przyjrzeć się, w jaki sposób teologia może oświecić poznanie naturalne. W tekście analizowane są próby Włodzimierza Sołowjowa i Ericha Przywary uchwycenia teologicznej zasady, która nadałaby jedność wszystkim poczynaniom intelektualnym. Artykuł przedstawia ideę Boskiej Ludzkości – centralną dla filozofii Sołowjowa – i koncepcję *analogiae entis* Przywary, za pomocą której miał on nadzieję przywrócić dialog katolicko-protestancki. Porównanie tych prób wskazuje nie tylko na kandydatury do miana współczesnego *arché*, ale ujawnia też głębszą, fundamentalną jedność rozwiązań, które obaj autorzy zaproponowali jako lekarstwo na bolączki swych czasów.

W kolejnej części tomu wykraczamy poza dziedzinę teologii dogmatycznej i dotykamy problematyki teologii biblijnej i duchowości. Książd doktor Cosmin Daniel Pricop z Bukaresztu, jedyny z grona autorów tomu teolog prawosławny, w artykule *Orthodox Biblical Exegesis between the East and the West* podejmuje temat wyzwania, jakie dla prawosławnej tradycji egzegetycznej stanowi zmierzenie się z nowoczesnymi metodami analizy tekstu biblijnego wypracowanymi na Zachodzie. Autor prezentuje się jako przeciwnik redukcjonizmu, to jest podejścia postulującego, by prawosławna biblistyka dopasowała się i uaktualniła zgodnie z wymogami metody historyczno-krytycznej. Owocny dialog zawsze jest obustronny, a to oznacza, że zwolennicy współczesnych metod winni być otwarci na egzegezę patrystyczną i znaczenie hennograficznego odbioru tekstów biblijnych. Kolejne dwa artykuły tomu stanowią dobre ilustracje tez Pricopa, gdyż przedstawiają przykłady

wschodniej egzegezy biblijnej. Pierwszy z nich to *I motivi escatologici del „Vangelo didattico” di Kyrill Stavroveckij-Trankvilion* ks. doc. dra Tarasa Barščevskiego z Zagrzebia. „Ewangelia dydaktyczna” miała na celu zapobiec rozprzestrzenianiu się heretyckich idei oraz uczyć wiernych „prawdziwej doktryny”. Co charakterystyczne, autor tego dzieła nie wyjaśnia swej doktryny w sposób systematyczny, lecz prezentuje się jako szczerzy i namiętny kaznodzieja. Mniej chce on dowodzić swych racji, a bardziej poruszyć serca bliźnich. Barščevski koncentruje się w swym omówieniu na eschatologii „Ewangelii dydaktycznej”, tj. na tematach dotyczących śmierci fizycznej i „stacji kontrolnych”, przez które musi przejść dusza, by osiągnąć zbawienie, oraz porównuje teorie zawarte w tej pracy z nauczaniem katechizmów prawosławnych i katolickich. W drugim artykule – ilustracji *Aphrahat’s theological anthropology in the light of his Temple theology* ks. prof. Jaroslava Brozia z Pragi pokazane zostało na przykładzie syryjskiego pisarza Afrahata, jak teologia prawosławna budowała swą antropologię, opierając się na tekstach natchnionych. Afrahat czynił to, interpretując Księgę Jeremiasza, Księgę Kapłańską, Listy św. Pawła do Koryntian i Ewangelię Jana. Według Afrahata Świątynia jest obrazem człowieka, makrokosmos staje się mikrokosmosem, wielki staje się mały, a potężny – słaby. Artykuł przedstawia podstawowe słownictwo, idee i linie tego nauczania teologicznego, które do dziś ma moc inspirować chrześcijańską nadzieję. Książd doktor Marcin Szczodry w *Procesie rozeznawania duchowego oraz moralnego w tradycji wschodniej i zachodniej* przedstawia naukę wschodnich ojców o „złych myślach” – *logismói* oraz o sposobie prowadzenia walki duchowej z pojawiającymi się pokusami. Tradycję Zachodu reprezentuje w tym kontekście św. Ignacego z Loyoli metoda rozeznawania duchów. Dokonane zestawienie różnych modeli procesu rozeznawania duchowego obecnych w tradycjach wschodniej oraz zachodniej pokazuje, iż temat ten przez wieki aż do dziś stanowi istotne zagadnienie z dziedziny duchowości i moralności. Monografię zamyka tekst dra Jakuba Macha *Somehow achievable and accessible. A provisional concept of the unknowable and neutral weakening in Semen Liudvigovich Frank’s Foreword to The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Stanowi on przykład, w jaki sposób współczesna epistemologia może inspirować się filozofią myśliciela reprezentującego chrześcijański Wschód. Mach w sztandarowym dziele Siemiona Franka rozpoznaje teorię, którą określa „tymczasową koncepcją niepoznawalnego”. Następnie wprowadza pojęcie neutralnego osłabienia. Mach znajduje w ten sposób w filozofii religii

Franka odtrutkę na zachodnie, pochodzące od Kartezjusza, przywiązanie do idei poznania jako czynności, której skutkiem jest zespół twierdzeń jasnych i wyraźnych. Neutralne osłabienie jawi się w tym kontekście jako ważne narzędzie, które pozwala na bardziej subtelne i efektywne tworzenie i stosowanie pojęć i koncepcji wszędzie tam, gdzie dokładne i precyzyjne modele są nieosiągalne.

3. Wnioski

W trakcie lektury książki nie sposób nie uzmysłowić sobie wpływu na uprawianie teologii katolickiej myśli Jana Pawła II o Europie dwóch płuc. Koncepcja ta, trzymając się jego metafory, pozwoliła teologom chrześcijaństwa zachodniego na wzięcie większego oddechu, pomogła wpuścić świeże powietrze tradycji teologicznej wciąż nierozzerwalnie związanej z kultem i kontemplacją. Punktem wyjścia monografii było pytanie, czy Zachód nie zagubił idei Boga transcendentnego? Odpowiadając, autorzy monografii udali się na pogranicze chrześcijaństwa i skonfrontowali teologię zachodnią z myślą Wschodu, której nie da się przecież oskarżyć o brak szacunku dla tajemnicy Boga. Być może najważniejszym wnioskiem prezentowanego tomu jest stwierdzenie, że skutkiem tego spotkania nie jest osłabienie, lecz wzmocnienie własnej tożsamości. Spoglądając bowiem na chrześcijaństwo wschodnie, ani nie dostrzegamy w nim karykatury nas samych, ani nie odkrywamy w nim rzeczy nam nieznanych, lecz patrzymy na nie jak w lustro, które pozwala nam dostrzec u siebie to, co być może czasem zaniedbane, ale jednak obecne. Najlepiej podsumowuje to bp Janocha, pisząc w zakończeniu swego tekstu: „Wschód i Zachód, Bizancjum i renesans, jak noc i dzień, jak anioł i człowiek, jak rozum i wiara, jak taoistyczne *yin* i *yang*, jak niebo i ziemia, jak Kuzańska *coincidentia oppositorum*, dalekie i bliskie, skłócone i nawzajem się potrzebujące, czy spotkają się kiedyś w Zwiastowaniu?”¹⁵. Niech ta mądra myśl zakończy również i to wprowadzenie, a lektura tomu niech pomoże czytelnikowi samodzielnie odpowiedzieć na pytanie autora.

15 M. JANOCHA, *Stary i Nowy Rzym. O dwóch paradygmatach kulturowych i teologicznych*, w: *Teologia między Wschodem a Zachodem*, red. M. DOBRZENIECKI, M. RACZYŃSKI-ROŻEK, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 62.

Poznanie Boga
w tradycji teologii
zachodniej.
Zarys problematyki

KS. ROBERT J. WOŹNIAK

Tradycja duchowa i teologiczna chrześcijańskiego Zachodu od początku opierała się na przeświadczeniu, iż poznanie Boga jest pierwszym obowiązkiem, przywilejem, a przede wszystkim radykalną możliwością wynikającą z nie mniej radykalnego daru, jaki Bóg czyni z siebie dla człowieka w Objawieniu. W ten sposób stawała nieustannie wobec największego paradoksu chrześcijaństwa: nieogarniony w swojej istocie Bóg komunikuje się z człowiekiem, tak że może być prawdziwie i adekwatnie rozpoznany i poznany¹.

Podjęcie tak obszernego i skomplikowanego zadania, jak zarysowanie istotnych założeń teorii poznania Boga właściwego teologii Zachodu, wymaga poczynienia wstępnych założeń. Po pierwsze, odmienne traktowanie teorii poznania teologicznego na Wschodzie i Zachodzie nie oznacza uprzywilejowania przekonania, jakoby miały się one od siebie istotnie różnić. W istocie rzeczy chrześcijaństwo jest jedno; teoria poznania Boga również – niezależnie od rzeczywistych różnic i inaczej rozłożonych akcentów – jest jedna wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przeświadczeniem o Objawieniu Boga w Chrystusie jako fundamentalnej normie teologii. Zakłada przede wszystkim, jak już powiedziano, możliwość prawdziwego poznania Boga. Chrześcijaństwo jako całość opiera się – z różną intensywnością w różnych swych odmianach – na przekonaniu, że najistotniejszym źródłem poznania Boga jest szeroko pojęte Objawienie, którego centrum jest osoba Przedwiecznego Wcielonego Logosu, a które trwa w pamięci Kościoła w postaci natchnionego Pisma, tradycji (wraz z normatywnym Magisterium) i celebracji (zarówno kulturowo-liturgicznej, jak i egzystencjalnej)². Po drugie, ze względu na obszerność tematyki będę mógł przedstawić jedynie najistotniejsze wymiary zachodniej teologii i jej teorii poznania Boga. Niniejsza prezentacja nie wyczerpie zatem tematu: jej skromną ambicją jest zwrócenie uwagi na to, co wyróżnia teologię zachodnią.

W istocie rzeczy teologia ta pozostaje w dużej mierze myśleniem po śladach Augustyna. Stąd niniejsze przedłożenie rozpocznie się od próby naszkicowania jego teorii poznania teologicznego.

1 Publikacja powstała ze środków Narodowego Centrum Nauki, w ramach projektu badawczego nr 2017/27/B/HS1/01634.

2 Warto odwołać się w tym miejscu do tradycyjnej wykładni miejsc teologicznych u Melchiora Cano, zob. M. CANO, *De locis theologicis*, Madrid 2006.

1.1. Podstawowa intuicja: Augustyn i dynamika umysłu (*mens*)

Teologiczna teoria poznania na Zachodzie pozostaje w istotnym związku z dziedzictwem Augustyńskim³. Można wyliczyć co najmniej dwa przełomowe wymiary tejże teorii, które okażą się wręcz kanoniczne w tradycji Zachodu: związek między trynitarną strukturą boskiego życia wewnętrznego a rozumieniem człowieka, wyrażający się najbardziej w Hipponaty teorii obrazu Bożego zamieszkującego ludzką duszę; oraz teoria oświecenia, która zrobiła podobną karierę w historii teologii.

W swojej fascynującej książce *Boski zmysł* A.N. Williams szkicuje dzieje teologicznego rozumienia intelektu jako zmierzającej do wspólnoty z Bogiem zdolności zaprojektowanej i umiejscowionej w człowieku przez Stwórcę. Williams przekonująco dowodzi, iż chrześcijaństwo traktuje rozum jako nieodzowny składnik wszelkiej drogi do Boga. Rozum jest nie tylko zdolnością dyskursywnego myślenia, ale nade wszystko zdolnością wejścia w żywą wspólnotę z Bogiem. Autorka przekonuje, iż kwestia rozumu należy do samego centrum duchowości.

W swojej narracji o historii problemu zatrzymuje się przede wszystkim na Augustynie i stwierdza, iż jego rozumienie intelektu jest jednocześnie kontynuacją i postępem w stosunku do wcześniejszych autorów⁴. Jej zdaniem specyfika Augustyńskiego ujęcia polega na integracji intelektu i woli, poznania i miłości. W tym znaczeniu Augustyńska teoria poznania teologicznego nosi cechy zdecydowanego ukierunkowania na rzeczywistość osoby. Chodzi o oryginalny personalizm poznawczy Hipponczyka: jego teoria wiedzy teologicznej zdeterminowana jest przez oryginalne i nowatorskie rozumienie dogmatu trynitarnego.

Otóż, jak pokazuje Williams, Augustyn uzasadnia poznanie teologiczne przez bezpośrednie odniesienie do wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Jego zdaniem tak jak istnieje związek między Synem i Duchem, tak też istnieje relacja między intelektem i wolą, istotna w poznaniu Boga. Paralelizm, na którym oparte jest takie wnioskowanie,

3 Szczegóły zob. w: L. SCHUMACHER, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge* (Challenges in Contemporary Theology), Oxford 2011. Bardzo pouczająca w kwestii wpływu i oddziaływania Augustyna na późniejszą myśl jest trzytomowa zbiorowa monografia *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, ed. K. POLLMANN, Oxford 2013. Streszczenie głównych wątków Augustyńskiej teorii poznania w: S. MACDONALD, *Augustine*, w: W.J. ABRAHAM, F.D. AQUINO (EDS.), *Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 354–368.

4 A.N. WILLIAMS, *Boski zmysł. Intelekt w teologii patrystycznej*, przeł. W. DAWIDOWSKI OSA (Myśl Teologiczna, 82), Kraków 2014.

zasadza się na teologii apropiacji. Zgodnie z jej zasadami Synowi przypisany jest intelekt, a Duchowi Świętemu wola. Ludzkie istnienie na zasadzie *imago Dei* zbudowane jest w oparciu o taką architektonikę życia Boga: tym, co upodabnia człowieka do Boga, jest zarówno rozum, jak i wola. Inkorporacja człowieka do wnętrza boskiego życia musi zatem polegać w równym stopniu na życiu umysłu i woli. Poznanie Boga dokonuje się tym samym zarówno dzięki siłom rozumu, jak i woli. Odkrycie Augustyna jest zasadnicze: również wolna afirmacja Boga w postaci miłości do Niego jest źródłem poznania. Augustyn kładzie zatem nacisk na podwójną naturę poznania Boga: intelektualną i wolitywną. W ten sposób otwiera drogę dla myśli średniowiecznej, szczególnie w jej franciszkańskim wydaniu.

Augustyn potrafi genialnie zharmonizować teologię z antropologią. Podstawowa zasada jego teorii poznania powiązana jest z egzystencjalnym, niemal doświadczalnym odkryciem struktury obrazu Bożego w człowieku. Idąc dalej niż teoria poznania Kapadocyjczyków, będąc wyraźnie nią nieusatisfakcjonowany, Augustyn w ferworze swoich intelektualnych poszukiwań, których świadectwo odkrywamy na kartach *Wyznań*, zaczyna rozumieć, że uprzywilejowana droga do poznania Boga wiedzie nieuchronnie przez ludzkie wnętrze. Najgenialniejszym opisem tego odkrycia stanie się Augustyński traktat o Bogu *De Trinitate*, którego redakcją Hipponczyk podejmuje niemalże natychmiast po ukończeniu *Wyznań*.

Ten chronologiczny związek daje wiele do myślenia. Antropologia wiedzie Augustyna wprost do kwestii Boga. Co więcej, własna tajemnica człowieka zostaje powiązana z wewnętrznym życiem Boga, takim, jakie jest nam ono objawione w Chrystusie⁵. Augustyn zaczyna rozumieć siebie dopiero w spotkaniu z prawdziwym Bogiem. „Stając się dla siebie samą wielką tajemnicą”, odkrywa siebie tak jak nigdy dotąd, jako tego, który „we własnej duszy posiada obraz Trójcy”⁶.

Owoce tego poznania jest teologia „umysłu” (*mens*)⁷. Jej centrum jest teza o ekscentrycznym charakterze ludzkiej egzystencji.

5 L. GIOIA, *The Theological Epistemology of Augustine's „De Trinitate”*, Oxford 2008, s. 68–105 (Oxford Theological Monographs); L. AYRES, *Trinity in Augustine*, Cambridge 2010, s. 142–173.

6 AUGUSTYN, *De trin.*, IX, 1.

7 Najlepsze opracowanie Augustyńskiej teologii *mentis* można znaleźć w: J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate* (Paradeigmata 19), Hamburg 2000. Trynitarna struktura *mentis* jest omówiona na s. 118–148.