

**VIA NEGATIONIS W POZNANIU BOGA
NA PODSTAWIE SUPER BOETIUM DE TRINITATE
ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

Komentarz św. Tomasza z Akwinu *Super Boetium De Trinitate*, pochodzący z końca lat pięćdziesiątych XIII wieku, jest prawdopodobnie najbardziej tajemniczym dziełem w dorobku Akwinaty. Nie znamy powodu, dla którego św. Tomasz podjął się komentowania tekstu Boecjusza, i to w tym czasie, kiedy nikt już Boecjusza nie komentował¹. Nie znamy również powodu, dla którego praca ta została porzucona. Marian Kurdziałek sugeruje, że zasadniczym motywem powstania komentarza był problem możliwości bezpośredniego poznania Boga. Nad tym problemem zastanawiał się Albert Wielki². Mógł to być też swoisty trening św. Tomasza, głównie od strony metodologii, przed pisaniem wielkich syntez teologicznych, co by tłumaczyło równocześnie nagłe zaprzestanie pracy nad tekstem. Dzieło to zaliczane jest do tzw. *opuscula* i chodzi w nim o problematyzację tekstu Boecjusza, a nie o objaśnienie *ad litteram*³.

Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji drogi negacji w poznaniu Boga za pomocą przyrodzonego rozumu, wyrażonej przez św. Tomasza w *Super Boetium De Trinitate*. Pierwszym krokiem do tego będzie wskazanie historycznych źródeł Tomaszowej *via negationis*. Po tym wstępie,

¹ Zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty: „Antyk”, 2001², s. 267.

² Zob. M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował De Trinitate i De hebdomadibus Boecjusza?*, [w:] tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin: TN KUL, 1996, s. 169-182.

³ Zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 266.

jako że interesuje nas naturalne poznanie Boga, zostanie ono odróżnione od poznania przez wiarę. Wskazane też będą czynniki przesądzające o konieczności stosowania metody negacji w tym poznaniu. Ostatnia część artykułu pokaże możliwy zasięg naturalnego poznania Boga. Podjęty przez autora temat jest o tyle uzasadniony, że *Super Boetium De Trinitate* w rodzimej literaturze i badaniach nad myślą Akwinaty pozostaje dziełem jeszcze nieodkrytym, przynajmniej w zakresie teologii naturalnej, a polski przekład tego pisma posiadamy w całości dopiero od jedenastu lat⁴. Przekład ów będzie tekstem bazowym przedłożonego studium.

1. ŹRÓDŁA TOMASZOWEJ TEOLOGII NEGATYWNEJ

Teologia negatywna (*via negationis*, droga negacji w poznaniu Boga) jest pochodną przyjętej koncepcji filozofii oraz koncepcji bytu i polega na wyakcentowaniu transcendencji Boga wobec świata. Przez to, że Bóg jest radykalnie inny i doskonalszy od świata, jest On również niepoznawalny i niewysłowiony⁵. Szczególnym świadectwem takiego sposobu myślenia pozostają pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, który oryginalnie zespolił dwie tradycje późnej starożytności: grecką, zwłaszcza w wydaniu Proklosa, oraz chrześcijańską. Doktryna tego (najprawdopodobniej) syryjskiego mnicha, żyjącego na przełomie V i VI wieku, odcisnęła swe wyraźne piętno na całej filozofii średniowiecznej, w tym Tomasza z Akwinu⁶.

⁴ Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga (Sancti Thomae Aquino Super Boetium De Trinitate)*, wyd. łac.-pol., wstęp i tłum. P. Lichacz OP [q. 1-2], M. Przanowski OP [q. 3-4], M. Olszewski [q. 5-6], Kraków: Wydawnictwo „M”, 2005 [dalej oznaczane jako SBT].

⁵ Zob. P. Moskal, *Teologia negatywna*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: PTTA, 2008, s. 422.

⁶ Znamienne są tu słowa J. Piepera: „zawsze jednak, kiedy w średniowiecznej filozofii jest mowa o ciemnościach, które przesłaniają przejrzystą konstrukcję argumentującego rozumu, można się domyślać bliskości Areopagity” (*Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa: „Pax”, 2000², s. 50).

Święty Tomasz wysoko cenił spuściznę Dionizego. Marie-Dominique Chenu zwrócił uwagę, że równie wyczerpująco i podobnie komentował on Areopagite, jak to czynił z pismami Arystotelesa. W całym *Corpus Thomisticum* doliczono się aż 1700 odwołań do Pseudo-Dionizego⁷, a około trzydziestu dosłownych z tych odniesień odnajdujemy w Tomaszowym *Super Boetium De Trinitate*. Warto podkreślić, że w znacznej części umieszone są one w trudnościach, na których kanwie św. Tomasz będzie roztrząsał postawione w komentarzu problemy, w czym też ujawnia się pośrednio jego zamiar, by myśl Areopagity przekształcić i wprowadzić do własnego systemu.

W pismach Pseudo-Dionizego nie odnajdziemy całościowo i systematycznie opracowanej teorii poznania Boga. Niemniej jednak lektura *Corpus Areopagiticum* pozwala na wskazanie trzech sposobów orzekania o Bogu. Są nimi: teologia symboliczna, teologia twierdząca i teologia negująca⁸. Poszczególne imiona Boże, odpowiadające sposobom przejawiania się Boga, Dionizy zaczerpnął z Pisma Świętego i greckiej tradycji filozoficznej. Należy zaznaczyć, że Bogu – według Areopagity – w pierwszym rzędzie przysługuje imię „Jedność”⁹. Z uwagi na przyczynowość najwłaściwsze okazuje się imię „Dobro”, ponieważ do Boga możemy się zbliżyć wyłącznie poprzez Jego stworzenia, a On stworzył je właśnie z racji najwyższego Dobra. Bóg jako Dobro jest z jednej strony źródłem stworzenia, a z drugiej – jego ostatecznym celem, samo zaś stworzenie stanowi manifestację, tj. objawienie się Boga¹⁰. Święty Tomasz przesunie ten akcent, tzn. dionizjańską metafizykę dobra proveniencji platońskiej zastąpi własną metafizyką istnienia. Nie znaczy to bynajmniej, że dla Akwinaty Bóg przestanie być najwyższym Dobrem¹¹.

⁷ M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 217.

⁸ Zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa–Kraków: Fronda–Wydawnictwo AA, 2010, s. 95-100.

⁹ Zob. W. Stróżewski, *Jedna czy dwie koncepcje Boga? Pseudo-Dionizy Areopagita i św. Tomasz z Akwinu*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. XI Seminarium w Castel Gandolfo, 7-9 sierpnia 2001*, red. J. Janik, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2002, s. 127-128.

¹⁰ Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: „Pax”, 1987², s. 79-80.

¹¹ Por. W. Stróżewski, *Jedna czy dwie koncepcje Boga?*, s. 140-143.

Teologia symboliczna „znajduje się między negującym i afirmującym poznaniem Boga. Zapożycza ona pojęcia z dziedziny zjawisk podpadających pod zmysły i w sensie przenośnym stosuje je do Boga”¹². Sam człowiek należy do rzeczywistości zmysłowej i ze względu na swoją cielesność potrzebuje tego typu teologii na drodze do Boga¹³. Dla Areopagity bowiem wiedza o Bogu nie ma wyłącznie charakteru teoretycznego, ale ściśle wiąże się z praktycznym dążeniem człowieka do zjednoczenia z Bogiem¹⁴. Ten nadrzędny cel ludzkiego życia będzie też wyraźnie widoczny i przypomniany w komentarzu św. Tomasza do *De Trinitate*¹⁵.

Teologia twierdząca sprowadza się do przypisywania Bogu doskonałości tkwiących w stworzeniach, z tym jednak zastrzeżeniem, że Bóg jest nieskończenie więcej tym niż to, czego w nich doświadczamy¹⁶. Teologia katafaticzna z konieczności wchodzi więc w teologię negatywną (apofaticzną). Ta z kolei polega na wykluczeniu z Boga niedoskonałości stworzeń i prowadzi do milczenia o Bogu, który jest ponad wszelkim twierdzeniem i przeczeniem. W tej całkowitej niewiedzy człowiek dowiadyuje się jednak czegoś o Bogu, ale dokonuje się to w mistycznym zjednoczeniu ponad intelektem¹⁷.

Należy teraz odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób Tomasz z Akwinu włączy do swojego systemu teologię odziedziczoną po Dionizym? Włodzimierz Łoski sugeruje, że Akwinata sprowadzi dwie drogi Dionizego do jednej i „uzna teologię negatywną za korygujące dopełnienie teologii pozytywnej”¹⁸. Sergiusz Bułgakow jest zdania, że Akwinata przejmuje od niego tylko poszczególne twierdzenia¹⁹. W rzeczywistości

¹² Ph. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa: „Pax”, 1962, s. 131.

¹³ Symbolicznym sposobem orzekania o Bogu na wskroś przeniknięta jest Biblia (zob. SBT, q. 6, a. 2, ad 1; q. 2, a. 3, ad 5).

¹⁴ Zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, s. 100.

¹⁵ Zob. SBT, q. 2, a. 1, resp.; q. 3, a. 1., resp.; q. 6, a. 4, ad 3.

¹⁶ Bóg jest „Hiper-Bytem”, „Hiper-Dobrocią”, „Hiper-Życiem” (É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 79). Por. SBT, q. 1, a. 2, ad 4.

¹⁷ Zob. T. Stępień, *Teologia negatywna w pismach „Corpus Areopagiticum”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 7 (1994), s. 251-253.

¹⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa: „Pax”, 1989, s. 22.

¹⁹ S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010, s. 174.

św. Tomasz filtruje radykalną myśl Areopagity przez własne kategorie intelektualne i twórczo wykorzystuje na swój użytek²⁰.

Znamiennym przykładem Tomaszowych zabiegów jest egzegeza jednego ze zdań wyjętych z dionizjańskiego dzieła *O imionach Bożych*, znanego Akwinacie z najlepszego spośród istniejących wówczas tłumaczeń, jakie wyszło spod ręki Jana Saracena, a które brzmi następująco: *Ascendimus in omnium ablatione et excessu et in omnium causa*²¹. Zazwyczaj kiedy św. Tomasz będzie przywoływał i komentował te słowa Areopagity, w których ujmuje on istotną cechę swojej metody, równocześnie będzie odwracał szyk tego zdania. Dlatego już w *Super Boetium De Trinitate* napisze wprost: „Boga poznajemy dzięki temu, że jest On przyczyną wszystkich rzeczy, dzięki wyniesieniu i negacji”²² (*cognoscitur [Deus] ex causa et excessu et ablatione*). Zdaniem Gilsona za tym przedstawieniem słów kryje się logiczne uporządkowanie działań i odwrócenie nauki Dionizego, z której Akwinata nic nie zatracił i w której nic nie zachowało swego pierwotnego znaczenia²³.

Święty Tomasz, obficie czerpiąc z pism Areopagity, nie podziela jego zdania co do poznawalności Boga przez człowieka. Własne stanowisko wyrazi bardzo zwięźle: „[...] mówimy, że u kresu naszego poznania poznajemy Boga jako niepoznawalnego (*tamquam ignotum*) z tego względu, że uznaje się umysł za najbardziej skuteczny, gdy poznaje, iż boska istota przewyższa wszystko to, co można pojąć w tym życiu. W ten

²⁰ Zob. J. Miernowski, *Bóg – Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa: PAN IFiS, 2002, s. 27-42. Według Gilsona w Dionizym „tomistycznym” niełatwo rozpoznać historycznego Dionizego (zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa: „Pax”, 2003², s. 167).

²¹ Cyt. za: M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 220. Chodzi o następujący fragment: „Na miarę naszych sił wznosimy się zatem do tego, co poza wszystkim, drogą natury przez porządek świata, w zaprzeczeniu i wyniesieniu wszystkiego, i w przyczynie wszystkiego” (Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, rozdz. VII, [w:] tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków: „Znak”, 1997, s. 127).

²² SBT, q. 1, a. 2, resp. Zob. T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, red. M. Paluch, Warszawa-Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, 2005, s. 198-200; L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa: Agencja Wydawnicza Katolików MAG, 1992, s. 139-140.

²³ Zob. É. Gilson, *Tomizm*, s. 170-174.

sposób, choć pozostaje niewiadome to, czym jest, wiadomo jednak, że jest²⁴. W podobnym tonie wypowie się o milczeniu, które – według Dionizego – powinno się znaleźć na końcu drogi poznania Boga: „Boga czci się milczeniem nie z tego względu, że nic się o Nim nie da powiedzieć ani nic zgłębić, ale dlatego, że we wszystkim, co o Nim mówimy albo zgłębiamy, traktujemy siebie jako niedorastających do zrozumienia Go”²⁵.

Thierry-Dominique Humbrecht, oprócz tradycji wschodniej, gdzie mamy Pseudo-Dionizego, wskazuje jeszcze trzy inne, wyraźne źródła dla *via negationis*, z których czerpał Tomasz: tradycję łacińską reprezentowaną przez Augustyna, myśl arabską w wydaniu Awicenny oraz żydowską w wydaniu Majmonidesa²⁶. Jak stwierdzi o. Humbrecht: do wszystkich tych autorów uważnie i krytycznie sięgnie Tomasz z Akwinu²⁷, tyle że krytykę tę odnajduje się przede wszystkim w wielkich syntezach Akwinaty, a *Super Boetium De Trinitate* nie jest jeszcze jej miejscem. Fernand Van Steenberghen zaznaczy, że – jako wczesne pismo św. Tomasza – tchnie pełnym spokojem, w którym Doktor Anielski nie ujawnia jeszcze polemicznego zacięcia²⁸, co nie zmienia faktu, że autorzy ci również zostają przywołani w interesującym nas *opusculum*. Powoływanie się Tomasza na uznawane w średniowieczu autorytety stanowi swoisty prolog oryginalnego dzieła o *via negationis*, które spróbujemy teraz wyczytać z kart Tomaszowego komentarza.

2. WYODRĘBNIE NIE VIA NEGATIONIS W POZNANIU BOGA

Dla św. Tomasza życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią. Z tego powodu mówi on o życiu *in statu viae*, tj. o życiu w kondycji

²⁴ SBT, q. 1, a. 2, ad 1.

²⁵ SBT, q. 2, a. 1, ad 6.

²⁶ Zob. T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, s. 160-166.

²⁷ Tamże, s. 160.

²⁸ Zob. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, s. 273-274.

ziemskiej oraz o życiu wiecznym, gdzie *visio*, jako dzieło łaski, jest dla człowieka źródłem wiecznego szczęścia. Tym dwóm sposobom bytowania człowieka odpowiadają dwa różne typy poznania Boga. Cały ciężar wywodów Tomasza dotyczy poznania Boga *in statu viae*. Tutaj jednak również mamy do czynienia z dwojakim poznaniem Boga – przez przyrodzony rozum i przez wiarę.

2.1. ODRÓŻNIENIE POZNANIA NATURALNEGO OD POZNANIA PRZEZ WIARĘ

Na tle dorobku starożytności i średniowiecza myśl Akwinaty przynosi wielkie *novum* w postaci metodologicznego oddzielenia teologii od filozofii. Ciągłe odróżnianie dwóch porządków poznawczych (rozumu i wiary) oraz dwóch nauk (filozofii i teologii) systematyzuje całe myślenie Akwinaty²⁹. Te dwa oddzielne porządki nie oznaczają jednak uznania dwóch odrębnych prawd – filozoficznej i teologicznej. Wręcz przeciwnie – św. Tomasz z całą mocą broni tezy o jedności prawdy – to, co jest objawione przez Boga, nie może być inne i przeciwne temu, do czego o Bogu dochodzi ludzki rozum³⁰.

Jedność i jedyność prawdy jest skutkiem tego, że zarówno światło wiary, jak i światło rozumu ostatecznie mają w Bogu to samo źródło. Żeby docierać do poznania tych rzeczy, które obejmuje rozum naturalny (*ad quae ratio naturalis se extendit*), nie potrzeba jakiegось dodatkowego oświecenia Bożego, lecz nieustannego Bożego działania, tj. Opatrzności kierującej wszystkie rzeczy do właściwych im działań³¹. Ta uwaga Tomasza o ciągłej zależności od Boga tego, co stworzone, a w szczególności człowieka obdarzonego władzą intelektu, jeszcze mocniej ukazuje Boga jako źródło rozumnej natury człowieka³². Pieper jest zdania, że idea stworzenia w ogóle determinuje kluczowe pojęcia Tomaszowej wizji świata: wszystko, co istnieje, jest *creatura* – stworzeniem (z wyjątkiem samego

²⁹ Zob. I. Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak” 5 (1950), s. 9.

³⁰ Zob. SBT, q. 2, a. 3, resp.

³¹ Zob. SBT, q. 1, a. 1, resp.

³² Zob. SBT, q. 1, a. 1, ad 8.

Stwórcy), a ideę tę ciągle trzeba wyczytywać gdzieś między wierszami dzieł Akwinaty³³.

Umysł ludzki potrzebuje Bożego oświecenia nowym światłem, dodanym do światła naturalnego, aby poznać te prawdy, które wykraczają poza zdolność rozumu i są właściwe wierze³⁴. Święty Tomasz nie ma wątpliwości, że celem ludzkiego życia jest zjednoczenie z Bogiem, które dla człowieka będzie równocześnie stanem doskonałości (*perfectio*), i że on sam powinien się przybliżyć do Bożych rzeczywistości wszelkimi dostępnymi mu środkami³⁵. Skuteczność tych działań jest m.in. uwarunkowana właściwą relacją między wiarą a rozumem³⁶. Rozróżnienie porządku wiary i rozumu nie jest zatem dla św. Tomasza jedynie teoretycznym podziałem, ponieważ przekłada się ono na praktykę życia chrześcijańskiego³⁷.

W *Super Boetium De Trinitate* Akwinata dosyć szczegółowo zajmuje się problemem wiary, wszak oprócz licznych, rozproszonych w dziele wypowiedzi, mamy tu przecież całą trzecią kwestię poświęconą wierze. Wiara jest cnotą teologalną (*virtus theologica*) i jako taka pochodzi od Boga, jest darem i łaską Bożą, jej przedmiotem jest Bóg³⁸. Wiarę jako cnotę wlaną należy odróżnić od aktu wiary, a więc aktu ludzkiego, w którym człowiek ujawnia się w całej pełni jako istota rozumna i wolna³⁹. Z analizy aktu wiary wynika, że jest ona czynnością poznawczą i dziełem umysłu⁴⁰. W akcie wiary za prawdziwy zostaje uznany taki sąd, którego

³³ Zob. J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Bortnowska, „Znak” 13 (1961), s. 1501.

³⁴ SBT, q. 1, a. 1, resp.

³⁵ SBT, q. 2, a. 1, resp. Nawet więcej: „każde stworzenie poruszone jest do tego, by coraz bardziej upodobiło się do Boga” (SBT, q. 2, a. 1, ad 7).

³⁶ Por. SBT, q. 2, a. 1, resp.

³⁷ Por. J.P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa: „W drodze”–Instytut Tomistyczny, 2003, s. 11–38.

³⁸ Zob. W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w „Super Boetium De Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1999, s. 84–86.

³⁹ Analizę wiary jako aktu znajdujemy w SBT, q. 3, a. 1, ad 4. Por. K. Tarnowski, *Problem wiary u św. Tomasza*, [w:] tenże, *Wiara i myślenie*, Kraków: „Znak”, 1999, s. 180–184.

⁴⁰ „Także poznanie wiary w najwyższym stopniu należy do intelektu. Nie przyjmujemy bowiem treści wiary na podstawie dociekań rozumu, lecz mamy je za sprawą prostego pojmowania przez intelekt. Mówimy zaś, że nie poznajemy ich dlatego, że intelekt nie ma ich pełnego poznania, co jest nam obiecane jako nagroda” (SBT, q. 6, a. 1, resp. 3, ad 4).

prawdziwości poznający podmiot nie dostrzega: „do rozumu naturalnego należy bowiem, abyśmy przyświadczali tym prawdom, które Bóg wypowiedział”⁴¹.

Odróżniając poznawczy porządek rozumu od porządku wiary, dochodzimy na poziomie nauki do odróżnienia teologii od filozofii. Nauka (*scientia*) to dla Akwinaty sposób poznania właściwy człowiekowi: jest to poznanie przez rozumowanie, a nie przez intuicję (ogląd), jaką np. posiadają aniołowie. Aby zaistniała nauka, muszą współistnieć trzy elementy odpowiadające danej dziedzinie wiedzy: przedmiot (*subiectum*), zasady (*principia*) i uzasadnienie (*demonstratio*)⁴².

To, co w języku polskim oddajemy przez teologię, Akwinata w *Super Boetium De Trinitate* określa jako *scientia divina* lub *scientia de divinis*, następnie jako *theologia*, *scientia fidei*, *sacra doctrina*⁴³. Zwróćmy uwagę na pierwsze dwa terminy. Pod pojęciem *scientia divina* Tomasz rozumie sposób poznania, w jaki Bóg poznaje samego siebie i wszystko inne, a więc przez ogląd, nie zaś przez rozumowanie⁴⁴. Taki sposób poznania jest też właściwy błogosławionym w niebie (*beati*)⁴⁵. Nie jest natomiast dostępny człowiekowi podczas jego ziemskiego życia (*in statu viae*), choć przez wiarę (*per fidem nobis infusam*) dokonuje się w nas w pewnym sensie uczestnictwo w tym poznaniu i upodobnienie się do niego (*participatio et assimilatio*)⁴⁶. Wyróżnienie terminu *scientia divina* jest o tyle ważne, że w opisie sposobu ludzkiego poznania Boga stawia on cezurę między poznaniem w kondycji ziemskiego życia a poznaniem po jego zakończeniu.

⁴¹ SBT, q. 3, a. 1, ad 5.

⁴² Zob. odpowiedzi na zarzuty w SBT, q. 2, a. 2 oraz SBT, q. 5, a. 4, resp. Por. M.A. Krąpiec, *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk. Próba interpretacji myśli Tomasza z Akwinu w komentarzu: In Boetium De Trinitate*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 1, s. 5-30.

⁴³ Zob. W. Dąbrowski, *Teologia jako nauka w „Super Boetium De Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998), nr 1, s. 56-62.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 61. Akwinata stwierdza: „Bóg ze względu na poznanie siebie poznaje wszystko inne na swój sposób, czyli prostym oglądem (*simplici intuitu*), bez przechodzenia od jednej rzeczy do innej” (SBT, q. 2, a. 2, resp.). Por. W. Stróżewski, *Metafizyka jako scientia divina*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: „Znak”, 1994, s. 292-295.

⁴⁵ Oczywiście niemożliwe jest, by zbawieni mieli wyczerpujące poznanie Boga.

⁴⁶ Tamże. Por. SBT, q. 6, a. 4, ad 3.

Terminem *scientia divina* filozofowie określili również filozofię pierwszą⁴⁷. Dbając o precyzję używanych terminów, Tomasz wyjaśnia: „teologia (*theologia*), czyli nauka boska (*scientia divina*), jest dwojaka: jedna, w której rozważa się rzeczy boskie nie jako przedmiot nauki, ale jako zasady przedmiotu – to teologia filozofów, która nosi też miano metafizyki. Druga zaś, która rozważa rzeczy boskie z uwagi na nie same jako przedmiot nauki – to teologia, którą przekazuje Pismo św.”⁴⁸.

Filozofia, albo konkretniej – jak chce Tomasz – teologia filozofów, rozważa rzeczy boskie nie jako przedmiot nauki, ale jako zasady przedmiotu (*principia subiecti*). Otóż przedmiotami ludzkiego poznania są rzeczy stworzone, których poznanie czerpiemy ze zmysłów⁴⁹. Jeśli zaś nauka bada przedmiot jakiegoś rodzaju, to musi rozważać zasady tego rodzaju, ponieważ nauka urzeczywistnia się przez poznanie zasad⁵⁰. Tomasz dalej wyjaśnia: „jak zaś każdy określony rodzaj ma pewne wspólne zasady, które obejmują wszystkie zasady tego rodzaju, tak też i wszystkie byty w tym, co im wspólne jako bytom, mają pewne zasady będące zasadami wszystkich bytów”⁵¹. Zasady te można nazwać wspólnymi w dwóch znaczeniach: przez orzekanie (na zasadzie analogii) i przez przyczynowość, tak że „istnieją pewne rzeczy tożsame liczbowo będące zasadami wszystkich rzeczy, o ile mianowicie zasady przypadłości sprowadzają się do zasad substancji, a zasady substancji podlegających zniszczeniu – do zasad substancji niezniszczalnych”⁵².

W taki sposób w określonej hierarchii i porządku wszystkie byty sprowadzają się do pewnych zasad. W płaszczyźnie egzystencjalnej, a więc w tej, w której Tomasz orientuje całą swoją filozofię, zasada istnienia wszystkich bytów musi być w najwyższym stopniu bytem (*oportet esse maxime ens*), ponieważ tego rodzaju zasady muszą być najpełniejsze (*completissima*). I dalej czytamy: „z tego względu muszą być one w najwyższym stopniu w akcie, tak by nie miały nic albo prawie nic z możliwości

⁴⁷ Por. P. Lichacz, *Metafizyka w teologii świętego Tomasza z Akwinu*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków: WAM, 2008, s. 178-182.

⁴⁸ SBT, q. 5, a. 4, resp.

⁴⁹ Zob. SBT, q. 2, a. 2, resp. Zmysł i wyobraźnia w sprawach boskich są początkiem rozważań, ale nie ich kresem, zob. SBT, q. 6, a. 2, resp. oraz wyjaśnienia trudności.

⁵⁰ Zob. SBT, q. 5, a. 4, resp.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

[...]. Tego rodzaju są rzeczy boskie⁵³. Rzeczy boskie (*res divinae*) można rozpatrywać dwojako: o ile są zasadami wspólnymi wszystkim bytom albo o ile same w sobie są pewnymi rzeczami. Tomasz z Akwinu powie za Arystotelesem, że nasz intelekt ma się do tego rodzaju pierwszych zasad jak oko sowy do światła słonecznego, a człowiek może dotrzeć do nich dzięki światłu rozumu naturalnego tylko w takiej mierze, w jakiej prowadzą do nich skutki. Tomasz podsumowuje: „tak więc również tego rodzaju rzeczy boskie są badane przez filozofów tylko jako zasady wszystkich rzeczy i dlatego traktuje o nich ta nauka, w której stwierdza się to, co jest wspólne wszystkim bytom, i która ma za przedmiot byt jako byt”⁵⁴.

Skoro filozofia sięga rzeczy boskich, to pojawia się pytanie o to, jak daleko sięga to poznanie i w jakiej relacji pozostaje do tego, co o Bogu mówi teologia bazująca na Bożym Objawieniu. Pierwszy wniosek jest już oczywisty: skoro nie ma sprzeczności między rozumem a wiarą, tak „niemożliwe jest, aby twierdzenia filozofii były przeciwne twierdzeniom wiary, ale te pierwsze nie dorównują doskonałości drugich”⁵⁵. Zdaniem Doktora Anielskiego siłami rozumu naturalnego człowiek może dowieść prawd, które stanowią wstęp do wiary (*preambula*), jak na przykład istnienie Boga, Jego jedność i inne tym podobne prawdy odnoszące się do Boga lub stworzeń, udowodnione w filozofii, a które wiara po prostu zakłada⁵⁶. Boga poznajemy tylko na podstawie skutków, dlatego nie można dowieść troistości i jedności Boga. Prawda o trójjedynym Bogu jest wyłącznie przedmiotem wiary, a jakiegokolwiek argumenty na jej rzecz nie są ani konieczne, ani prawdopodobne⁵⁷.

Pytając o możliwość poznania Trójcy Świętej dzięki rozumowi naturalnemu, a pytanie to jest już postawione w kontekście danych Objawienia, Tomasz z Akwinu podkreśla również negatywny wymiar dyskursu o Bogu, a w tym wypadku raczej jego bezradność: „naturalnym rozumem możemy poznać o Nim jedynie prawdy, które można uchwycić dzięki odniesieniu skutków do Niego, jak na przykład to, co określa Jego przyczynowość i wyższość nad skutkami, lub to, co oddala (*quae remouent*)

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ SBT, q. 2, a. 3, resp.

⁵⁶ Zob. SBT, q. 2, a. 3, resp.

⁵⁷ Zob. SBT, q. 1, a. 4, resp.

od Niego niedoskonałość skutków. Trójcy Osób zaś nie można uchwycić z samej Bożej przyczynowości, gdyż przyczynowość jest wspólna całej Trójcy. Nie można tego też wyrazić za pomocą przeczenia. Stąd nie można w żaden sposób udowodnić troistości i jedności Boga⁵⁸.

2.2. KONIECZNOŚĆ VIA NEGATIONIS W NATURALNYM POZNANIU BOGA

Świat został stworzony przez Boga i – jak twierdzi Akwinata – mamy tu do czynienia nie tylko z relacją pochodności, lecz również z relacją nieprzerwanej zależności, to znaczy, że świat ciągle jest podtrzymywany przez Boga w istnieniu⁵⁹. Człowiek jest jednym ze stworzeń, choć o wyjątkowej pozycji wynikającej z tego, że bytowo stanowi *compositum*, czyli zjednoczenie ciała i rozumnej duszy, dzięki której jest zdolny do poznania intelektualnego⁶⁰. Poznanie czysto intelektualne to jedyny – według Tomasza – sposób, w jaki można poznać rzeczy boskie⁶¹, a drogą do tego jest wskazanie zasad bytu sprowadzalnych ostatecznie do jednego czystego aktu.

Poznanie rzeczy boskich przez światło przyrodzonego rozumu jako zasad wszystkich bytów samo z siebie nosi rys negatywny, ponieważ powiedzenie, że coś jest w najwyższym stopniu aktem, jest równoznaczne z zanegowaniem w tym czymś możności, a więc materialności i ruchu pojętego jako zmiany⁶². Filozofia w sensie nauki boskiej jest właśnie nauką dotyczącą tego, co jest bytowo oddzielone od materii i ruchu w tym sensie, że nie jest ani w materii, ani w ruchu, a „głównym z poznawa-

⁵⁸ Tamże. Por. SBT, q. 3, a. 1; R.J. Woźniak, *Metafizyka i Trójca*, [w:] *Metafizyka i teologia*, s. 281-288.

⁵⁹ Zob. W. Stróżewski, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, s. 74-78.

⁶⁰ Zob. S. Bafia, *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z augustynizmem*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1998, s. 18.

⁶¹ „[...] do natury rzeczy boskich należy to, że poznaje się je tylko intelektem” (SBT, *Expositio capituli secundi*).

⁶² Zob. SBT, q. 5, a. 4, resp. Ruch może być przypisany Bogu w sposób metaforyczny, ale nigdy w sensie ścisłym (zob. SBT, q. 5, a. 4, ad 2).

nych w niej przedmiotów jest Bóg⁶³, choć nie pierwszym. Pierwszym pozostaje stworzenie, doświadczany konkretnie ujęty w swojej jednostkowej bytowości.

Już na samym początku komentarza Akwinata mówi o nieskończonym (*in infinitum*) oddaleniu stworzeń od Boga i potem jeszcze przypomina tę prawdę na kartach swego dzieła⁶⁴. Owa nieskończoność wyraża tutaj transcendencję Boga wobec świata: „Nie wyklucza to Jego bardziej intymnej obecności w stworzeniu, a więc immanencji, która okazuje się konieczna jako obecność przyczynowa we wszystkim, co istnieje⁶⁵. Z uwagi na równoczesną transcendencję i immanencję Boga w stworzeniu poznanie Boga przez człowieka przebiega tylko w jednym kierunku: „trzeba, aby rozum, zgodnie z biegiem naturalnego poznania, dochodził od rzeczy wtórnych do pierwszych i od stworzeń do Boga⁶⁶. Skoro poznanie stworzeń stoi u początku poznania Boga, od których jednak Bóg jest radykalnie różny, znaczy to, że z konieczności trzeba w pewnym momencie zanegować w Bogu to wszystko, co odnajdujemy w stworzeniach. A dokładniej mówiąc: jeśli jakąś doskonałość odnajdujemy w stworzeniach i chcemy przypisać ją Bogu, to równocześnie należy stwierdzić, że nie może ona być w ten sam sposób obecna w Bogu i w stworzeniach, ponieważ nosiłaby znamię niedoskonałości⁶⁷. Widać tu, że *via negationis* w poznaniu Boga niejako naturalnie wyrasta z Tomaszowego rozumienia filozofii, a w szczególności rozumienia bytu⁶⁸.

Droga poznania Boga wychodząca od stworzeń jest też rezultatem poznawczych uwarunkowań człowieka, a więc wynika nie tylko z tego, że człowiek sam jest stworzeniem wobec Boga, lecz również z tego, że jest stworzeniem o ściśle zdeterminowanej cielesno-duchowej naturze. Stąd i „z racji naszej niedoskonałości nie są dla nas jasne i rzeczy Boże,

⁶³ SBT, q. 5, a. 1, resp. W tym fragmencie wymieniono dwie inne nazwy nauki boskiej: metafizykę i filozofię pierwszą (por. S. Ziemiański, *Filozoficzne poznanie Boga*, Kraków: „Petrus”, 2011, s. 38-48).

⁶⁴ „Stworzenia bowiem, przez które poznaje się Boga w sposób naturalny, są od Niego nieskończenie oddalone” (SBT, *Prologus*), zob. SBT, q. 1, a. 2, ad 3; q. 2, a. 2, ad 7.

⁶⁵ Zob. M. Paluch, *Jak myśleć o transcendencji?*, [w:] tenże, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012, s. 77-78.

⁶⁶ SBT, *Prologus*. Zob. SBT, q. 3, a. 1, resp.; q. 1, a. 3, sc. 3.

⁶⁷ Zob. SBT, q. 1, a. 4, resp.

⁶⁸ Zob. SBT, q. 1, a. 2, resp., ad 1. Por. T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, s. 200.

i konieczne, które z natury swej są najbardziej znane”⁶⁹. Element materialny w bytowej strukturze człowieka rzutuje na poznawczy proces człowieka dwojako: po pierwsze, ogranicza intelekt, a po drugie, skłania go ku rzeczom materialnym.

W zasadzie od tej uwagi o ujemnym wpływie ludzkiego ciała na poznanie intelektualne św. Tomasz rozpoczyna komentowanie tekstu Boecjusza. Po sentencji wyjętej z Księgi Mądrości⁷⁰ mamy pierwszą myśl św. Tomasza oddającą istotę rzeczy: „naturalne wejście ludzkiego umysłu, obciążone podległym zniszczeniu ciałem, nie może zanurzyć się w świetle pierwszej prawdy, dzięki której wszystko jest łatwo poznawalne”⁷¹, a kilkadziesiąt wersetów dalej czytamy: „czystość umysłów ludzkich z powodu złączenia z ciałem ulega zbrukaniu, światło zaciemnieniu, moc osłabieniu, a ruch ku rzeczom najwznioślejszym ulega spowolnieniu”⁷². Owo zaciemnienie umysłów sprawia, że w ogóle nie można w pełni ujmować prawdy poznawanej naturalnie: „ze względu na te przeszkody nie posiadamy w pełni zdolności poznania prawdy, lecz każdy posiada tę zdolność w mniejszym lub większym stopniu w zależności od czystości światła intelektualnego, które w nim jest”⁷³. Nic więc dziwnego, że Tomasz wtóruje Boecjuszowi i nazywa umysł ludzki płomyczkiem (*igniculum*)⁷⁴.

Bytowe związanie człowieka z materią skutkuje również tym, że człowiek chcąc poznać Boga, musi się zwrócić najpierw ku temu, co materialne. Taki zresztą początek ma poznanie intelektualne w ogóle. To podstawowa teza teoriopoznawcza św. Tomasza: to, co jest w umyśle człowieka, zawsze bierze swój początek w zmyśle⁷⁵. We wszystkich swoich dziełach Akwinata prawie do znudzenia powtarza, że intelekt

⁶⁹ SBT, q. 3, a. 1, resp.

⁷⁰ „Będę dociekał mądrości od początku jej zrodzenia i jej wiedzę wydobędę na światło” (Mdr 6,22).

⁷¹ SBT, Prologus.

⁷² SBT, *Expositio Prooemii*.

⁷³ SBT, q. 1, a. 1, ad 4. Por. M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De Hebdomadibus” Boecjusza?*, s. 180.

⁷⁴ SBT, *Expositio Prooemii*. Por. SBT, q. 3, a. 1, ad 3. Kondycję człowieka w docieraniu do tajemnic Bożych św. Tomasz oddaje, wyliczając za Mojżeszem Majmonidesem argumenty przemawiające za koniecznością wiary (zob. SBT, q. 3, a. 1, resp.).

⁷⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: RW KUL, 1995², s. 496-497.

jest zależny od danych zmysłowych i przywołuje to stwierdzenie niewiarogodnie często, bo aż półtora tysiąca razy⁷⁶. Daje temu wyraz również w *Super Boetium De Trinitate*: „punktem wyjścia dla poznania naturalnego jest przejęta ze zmysłów znajomość stworzeń”⁷⁷.

Wysiłek poznania Boga musi być poprzedzony trudem poznania stworzeń, stąd i w filozofii nauka o stworzeniach jest przed nauką boską, to znaczy fizyka – przed metafizyką⁷⁸. Odzywa się tu ponownie Tomaszowy podział nauk ze względu na oddalenie ich przedmiotów od materii. Z uwagi na sposób działania intelektu Tomasz nie zawaha się nawet powiedzieć: „»to, co poznawalne intelektualnie«, wydaje się określeniem bardziej przeczącym niż twierdzącym, ponieważ coś jest poznawalne intelektualnie, gdy jest wolne albo oddzielone od materii”⁷⁹. Negatywność poznania Boga osadzałaby się tutaj na wskazanym przez Doktora Anielskiego negatywnym wymiarze ludzkiego poznania intelektualnego jako takiego.

Zbierzmy jeszcze razem trzy krótkie uwagi św. Tomasza wyrażające ideę niepoznawalności Boga przez stworzony umysł człowieka: „Bóg jest ponad każdym intelektem stworzonym, jeżeli chodzi o pojmowanie”⁸⁰; „każda stworzona władza czynna jest skończona, jej wystarczalność ograniczona jest do określonych skutków”⁸¹; i w końcu: „Bóg wymyka się wszelkim formom intelektu”⁸². Te radykalne stwierdzenia nie mogą rodzić agnostycyzmu poznawczego, gdyż ich treścią jest tylko to, że Bóg pozostaje niepoznawalny w swej istocie. Tak jak wskazaliśmy, możemy mówić o przyczynowej obecności Boga w świecie, stąd – według Tomasza – istnieje jakiś rodzaj proporcji, odpowiedniości między stworzeniem i Stwórcą: „zachodzi proporcja między stworzeniem a Bogiem: jako skutek w stosunku do przyczyny i poznający w stosunku do przedmiotu poznania. Lecz ze względu na nieskończoną wyższość Stwórcy nad stworzeniem, nie zachodzi taka proporcja między stworzeniem i Stwórcą,

⁷⁶ Zob. P. Lichacz, *Metafizyka w teologii świętego Tomasza z Akwinu*, s. 169.

⁷⁷ SBT, *Prologus*.

⁷⁸ Zob. tamże.

⁷⁹ SBT, q. 1, a. 2, ad 4.

⁸⁰ SBT, q. 6, a. 1, resp. 3, ad 2.

⁸¹ SBT, q. 1, a. 1, resp.

⁸² SBT, q. 1, a. 2, ad 2.

żeby stworzenie otrzymywało całą Jego moc ani żeby Go poznawało tak, jak On sam doskonale siebie poznaje⁸³.

Uchwycenie tej proporcji między stworzeniem a Stwórcą jako stosunku skutku do swej przyczyny jest podstawą wszelkiej naszej niedoskonałej wiedzy, jaką możemy osiąść o Bogu w naturalny sposób. Przy całej ludzkiej skończoności wobec nieskończonego Boga i ułomności ludzkiego poznania możemy coś poznać o Bogu ze stworzeń. Na pytanie: jaki jest zasięg tego poznania i jaką funkcję pełni w nim negacja?, spróbuję dać odpowiedź w ostatniej części artykułu.

3. ZASIĘG I ZNACZENIE *VIA NEGATIONIS* W NATURALNYM POZNANIU BOGA

W szóstej kwestii *Super Boetium De Trinitate* Tomasz odróżnia dwa rodzaje poznania i wiedzy: „poznaje się coś na dwa sposoby: po pierwsze, kiedy się wie, czy jest; po drugie, kiedy wie się, czym jest”⁸⁴. Opierając się na tej krótkiej uwadze Akwinaty, przyjrzyjmy się zakresowi naturalnego poznania Boga.

3.1. POZNANIE ISTNIENIA BOGA

Problem istnienia Boga w *Super Boetium De Trinitate* nie jest problemem kluczowym. Nie może zresztą nim być, skoro pośród dwudziestu czterech artykułów komentarza, a tym samym pośród takiej ilości pytań postawionych na kanwie dzieła Boecjusza, nie znajdziemy bezpośrednio zapytania o istnienie Boga. Co prawda, w drugim artykule pierwszej kwestii św. Tomasz pyta, czy umysł może dojść do poznania Boga, ale w odpowiedzi skupia się już przede wszystkim na zagadnieniu poznania Jego istoty. Tak jak często Doktor Anielski będzie stwierdzał, że nie

⁸³ SBT, q. 1, a. 2, ad 3.

⁸⁴ SBT, q. 6, a. 3, resp.

można poznać istoty Boga, tak często będzie wspominał jednocześnie o możliwości poznania tego, że On jest. Same uwagi św. Tomasza o poznawalności istnienia Boga mają raczej charakter drugorzędny. Akwinata w komentarzu poprzestanie przeważnie na krótkim tylko, przewijającym niczym refren przez całe *opusculum*, stwierdzeniu: człowiek, postępując w poznawaniu Boga, „nie osiąga poznania tego, czym jest, a jedynie tego, że jest”⁸⁵.

Możemy jednak wskazać bardzo ważny fragment wspomnianego tekstu komentarza, w którym zarysowuje się ogólny schemat rozumowania prowadzącego do odkrycia istnienia Boga, jaki widzimy później w Tomaszowych *viae*, znanych z *Sumy przeciw poganom* i *Sumy teologii*. Na podstawie rozważań nad ostatnim z dzieł Gilson stwierdzi: „punktem wyjścia dowodów jest zawsze coś empirycznie danego w doświadczeniu. Następnie intelekt zapytuje o przyczynę istnienia owego przedmiotu. W trzeciej zaś fazie rozum stwierdza, że w szeregu przyczyn i skutków należy przyjąć pierwszy człon, pierwszą przyczynę. Przyjęcie zaś pierwszej nieuprzączynowanej przyczyny istnienia jakiegoś bytu to stwierdzenie istnienia bytu, który nazywamy Bogiem”⁸⁶.

Zupełnie podobny tok rozumowania w *Super Boetium De Trinitate* widzieliśmy przy Tomaszowej charakterystyce nauki boskiej. Doświadczając wielości bytów, potrafimy odkryć pewne zasady wspólne im wszystkim. Prowadzi to w końcu do odkrycia zasady istnienia wszystkich bytów, która musi być w najwyższym stopniu bytem i w najwyższym stopniu aktem, bez żadnej domieszki możności⁸⁷. Oczywiście, nie jest to formalny dowód, którego końcem jest sąd o istnieniu Boga, ale mamy tu pokazany charakter drogi prowadzącej do takiego sądu: byty nie mają same w sobie racji istnienia, musi zatem istnieć byt, który ostatecznie wyjaśnia to istnienie. A to oznacza, że możemy poznać Boga jako źródło istnienia wszystkich bytów. Chodzi tu nie tylko o zaistnienie bytów, ale o aktualne ich istnienie i w tym względzie św. Tomasz jest bardzo stanowczy: „zmiennność przysługująca każdemu stworzeniu nie wynika

⁸⁵ SBT, q. 1, a. 2, resp. Zob. SBT, q. 1, a. 2, ad 1, ad 2; q. 1, a. 4, ad 10; q. 6, a. 1, resp. 3, ad 2; q. 6, a. 3, resp.; q. 6, a. 4, resp.

⁸⁶ É. Gilson, *Trzy wykłady na temat istnienia Boga*, przekł. zbiorowy, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa: ATK, 1973, s. 48.

⁸⁷ Zob. SBT, q. 5, a. 4, resp.

z ruchu naturalnego, ale z zależności od Boga; gdyby bowiem się od Niego odłączyło, przestałoby istnieć”⁸⁸.

Mówiąc o poznaniu Boga, św. Tomasz nawiązuje do trzech dróg Dionizego, jak pamiętamy, w odwróconej już przez siebie kolejności. Przywołajmy w całości te słowa z komentarza: „poznanie istnienia Boga różni się doskonałością u poznających, ponieważ o tyle doskonalej poznaje się przyczynę ze skutku, o ile dzięki skutkowi lepiej uchwyci się relację zachodzącą między przyczyną a skutkiem. Odniesienie to w skutku niedosięgającym równości ze swą przyczyną ma trzy aspekty: wychodzenie skutku z przyczyny, osiąganie podobieństwa skutku do przyczyny i braku doskonałości jego następstwa. W ten sposób umysł ludzki trojako postępuje w poznawaniu Boga (jakkolwiek nie osiąga poznania tego, czym jest, a jedynie tego, że jest): po pierwsze, według coraz to doskonalszego poznawania Jego sprawczości w stwarzaniu rzeczy; po drugie, gdy poznaje Go jako przyczynę coraz to doskonalszych skutków, które to nosząc w sobie pewne Jego podobieństwo, lepiej wskazują na Jego wielkość; po trzecie, gdy coraz lepiej poznaje Go jako oddalonego od wszystkiego, co widzialne w skutkach”⁸⁹.

Zobaczmy, jak te trzy drogi (przyczynowości, uwznioślenia i negacji) odnieść do samego istnienia, które w bytach jest największą z doskonałości. W *Super Boetium De Trinitate* nie ma jeszcze wyraźnego, formalnego rozróżnienia, dzięki któremu św. Tomasz zwróci uwagę na rolę analogii w problematyce istnienia. W późniejszych swoich dziełach Akwinata mocno bowiem podkreśli różnicę między rzeczą oznaczaną (*res significata*) a sposobem oznaczania (*modus significandi*) i stwierdzi, że według sposobu istnienia jakaś doskonałość może pierwszorzędnie przynależeć do Boga, ale sposób oznaczania tej doskonałości, z uwagi na genezę ludzkich pojęć, odpowiada tylko stworzeniom⁹⁰. To rozróżnienie pozwoli Akwinacie wyciągnąć wniosek, że możemy dojść do poznania istnienia Boga tylko w sensie możliwości sformułowania prawdziwego sądu: „Bóg istnieje”. Zupełnie nic nie możemy natomiast powiedzieć

⁸⁸ SBT, q. 5, a. 2, ad 7.

⁸⁹ SBT, q. 1, a. 2, resp.

⁹⁰ Zob. T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, s. 181-182; Z. Bomert, *Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań: UMK, 2010, s. 49.

o sposobie tego istnienia, gdyż tam nasze poznanie już nie sięga: *modus essendi* Boga jest dla człowieka niedostępny⁹¹.

W analizowanym komentarzu Tomasz nie przykłada wskazanego rozróżnienia do istnienia Boga. Czyni tylko ogólną uwagę, że nieznanym jest dla nas sposób istnienia w Bogu wszelkich doskonałości, które Mu przypisujemy: „znajomość spraw Bożych może być ujmowana dwojako: po pierwsze, z naszego punktu widzenia – i tak naszymi przedmiotami poznania są jedynie rzeczy stworzone, których poznanie czerpiemy ze zmysłów; a po drugie, z punktu widzenia natury samych spraw Bożych – w ten sposób są one same w sobie najbardziej poznawalne i choć my ich nie poznajemy według ich sposobu istnienia (*secundum modum suum*), to jednak są one poznawalne w ten właśnie sposób przez Boga i świętych”⁹².

Święty Tomasz zaznacza, że „o żadnej rzeczy nie można wiedzieć, czy jest, nie wiedząc w jakiś sposób, czym jest, albo dzięki poznaniu doskonałemu, albo choćby dzięki poznaniu zmieszanemu”⁹³. I dlatego zaraz dodaje: „tak więc ani o Bogu, ani o innych substancjach niematerialnych nie możemy wiedzieć, czy są, jeżeli nie wiemy w jakikolwiek sposób i z pewnym zmieszaniem czym są”⁹⁴. Ta z pozoru marginalna wzmianka św. Tomasza, zamieszczona prawie na samym końcu komentarza, jest istotna z punktu widzenia teologii negatywnej. Aby cokolwiek zane-gować, trzeba to najpierw wyrazić w sposób pozytywny. Wiedza ujęta w taki sposób z konieczności zatem wyprzedza wiedzę uzyskaną przez negację. Znaczy to, że fundament *via negationis* leży tak naprawdę w *via affirmationis* i nie da się mówić o tej pierwszej w całkowitym oderwaniu od drugiej. Komplementarność i współzależność obu dróg w poznaniu Boga to jeden z charakterystycznych momentów Tomaszowego ujęcia teologii negatywnej, u której podstaw leży sąd o istnieniu Boga⁹⁵.

⁹¹ Zob. É. Gilson, *Tomizm*, s. 120.

⁹² SBT, a. 2, q. 2, resp.

⁹³ SBT, q. 6, a. 3, resp.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Zob. T.-D. Humbercht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, s. 198-199.

3.2. POZNANIE ISTOTY BOGA

Pod względem filozoficznym traktat *Super Boetium De Trinitate* jest jedną z najlepszych prac Tomasza, w których dotyka on problematyki istoty Boga⁹⁶. Siłą rzeczy w tym opracowaniu poruszono pewne zagadnienia dotyczące poznania istoty Boga. Jak wielokrotnie widzieliśmy, św. Tomasz stanowczo twierdzi, że człowiek nie może poznać istoty Boga *in statu viae*. Gdybyśmy rzeczywiście mogli poznać istotę Boga podczas ziemskiego życia, musielibyśmy się zgodzić na dwie niedorzeczności. Po pierwsze, wszyscy ludzie byłiby szczęśliwi, ponieważ „szczęściem człowieka jest znać istotę Boga”⁹⁷, a po drugie, założywszy takie poznanie, nikt nie błędziłby w tym, co się mówi o Bogu⁹⁸. Jednemu i drugiemu przeczy doświadczenie.

Zanim św. Tomasz sformułuje swoje ostatecznie stanowisko co do poznawalności istoty Boga, pokaże możliwe sposoby poznania jakiejś rzeczy w ogóle⁹⁹. Aby wiedzieć, czym rzecz jest, intelekt musi dotrzeć do jej *quidditas*, czyli istoty, bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem czegoś, co dostatecznie tę istotę ukaże¹⁰⁰. I tak daną rzecz można poznać dwoma sposobami: poznając jej własną formę lub poznając formę czegoś podobnego tej rzeczy, tak jak poznaje się przyczynę przez podobieństwo skutku. Gdy chodzi o poznanie rzeczy przez jej własną formę, znów mamy dwie możliwości: przez formę, którą jest sama ta rzecz (i tak np.

⁹⁶ Zob. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa: „Pax”, 1965, s. 95.

⁹⁷ SBT, q. 1, a. 3, resp. Zaraz potem Akwinata dopowie, że Bóg jest pierwszy w zamiarze naturalnego pragnienia (*in intentione appetitus naturalis*) i jest ostatecznym celem do osiągnięcia (zob. SBT, q. 1, a. 3, ad 3).

⁹⁸ Zob. SBT, q. 1, a. 3, resp.

⁹⁹ SBT, q. 1, a. 2, resp.

¹⁰⁰ Zob. SBT, q. 6, a. 3, resp. Co do znaczenia słowa *quidditas*, zwłaszcza w kontekście drugiego, bliskiego znaczeniowo *essentia*, Gilson czyni uwagę: „o ile [...] substancję można pojąć jako jedną i określoną, przybiera ona nazwę «istoty» (*essentia*). «Esencja» jest to zatem «substancja» o tyle, o ile daje się ją ująć w definicję. Ścisłe biorąc, istota jest tym, co definicja orzeka o substancji. Dlatego też, stosując terminologię Arystotelesa, św. Tomasz wprowadza do swego opisu rzeczywistości jeszcze jeden termin. Określić, czym jest dana substancja, znaczy odpowiedzieć na pytanie, czym ona jest – *quid sit*. Toteż istota, o ile jest wyrażona w definicji, nazywa się jeszcze *quidditas*. *Substantia, essentia, quidditas* – czyli konkretna jedność ontologiczna wzięta sama w sobie, a następnie jako możliwa do ujęcia w definicję i wreszcie jako określona przez definicję” (É. Gilson, *Tomizm*, s. 42-43).

Bóg poznaje samego siebie) lub przez pochodzącą od tej rzeczy formę, którą poznający podmiot (*intelligens*) może wyabstrahować bądź która może zostać odcisnięta w jego umyśle.

Po przedstawieniu różnych sposobów poznania rzeczy Akwinata odnosi wszystkie wskazane przez siebie możliwości do ludzkiego poznania Boga. Następnie po kolei wyklucza te sposoby, za pomocą których nie może się ono dokonać. Czytamy w komentarzu: „nasz intelekt w obecnym stanie ma określone odniesienie do form, które są abstrahowane ze zmysłów [...]. Z tego względu w tym stanie nie może Boga poznać przez formę, która jest Jego istotą. [...] Jakiegokolwiek podobieństwo odcisnięte przez Niego w ludzkim umyśle również by nie wystarczyło do poznania Jego istoty, ponieważ On nieskończenie przewyższa każdą stworzoną formę. [...] W tym życiu również nie możemy poznać Boga przez formy czysto intelektualne, które są pewnym Jego podobieństwem, ze względu na naturalne ukierunkowanie naszego intelektu do wyobrażeń [...]. Stąd pozostaje możliwość poznania tylko dzięki skutkowi”¹⁰¹. To jedyna droga poznania Boga dostępna człowiekowi, co zresztą już wiemy.

Doktor Anielski mówi dalej o dwóch rodzajach skutków. Pierwszy jest równy mocy swojej przyczyny, a więc przez tego rodzaju skutek poznaje się w pełni moc przyczyny, a tym samym jej istotę (*quidditas*). Z drugim rodzajem mamy do czynienia, kiedy skutkowi brakuje owej równości, a wtedy „przez taki skutek nie można uchwycić mocy działającego, a w konsekwencji też jego istoty (*essentia*). Poznaje się jedynie to, że przyczyna istnieje. Odniesienie poznania skutku jako źródła poznania istnienia przyczyny jest takie, jak odniesienie poznania formy tej przyczyny do jej *quidditas*. Każdy skutek jest w tej relacji do Boga, dlatego w tym życiu możemy dojść jedynie do poznania Jego istnienia”¹⁰².

W ciągu swojego ziemskiego życia człowiek nie ma więc – według św. Tomasza – żadnej możliwości bezpośredniego poznania istoty Boga za pomocą naturalnego rozumu. Co więcej, zawodzi tutaj również objawienie, które dokonuje się z wykorzystaniem podobieństw wziętych

¹⁰¹ SBT, q. 1, a. 2, resp.

¹⁰² Tamże [w polskim wydaniu komentarza tłumacze pozostawiają uproszczoną pisownię *quidditas*].

z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Objawienie również nie umożliwia człowiekowi bezpośredniego poznania istoty Boga¹⁰³.

Nie ma też możliwości pełnego poznania istoty Boga pośrednio. Człowiek nie jest w stanie uchwycić niematerialnej i nieskończonej istoty Boga, wychodząc w swym poznaniu od rzeczy materialnych i skończonych. *In statu viae* nie może więc poznać istoty Boga samej w sobie, co nie znaczy, że w ogóle nie ma żadnego poznania Bożej istoty¹⁰⁴. Przypomnijmy, że dla św. Tomasza poznanie istnienia Boga idzie w parze z niewyraźnym poznaniem czegoś z Jego istoty. Droga pośrednia daje nam więc jakąś wiedzę o Bogu, ale nigdy nie będzie to wiedza wyczerpująca Bożą istotę; jest to wiedza o istnieniu i pewnych tylko własnościach¹⁰⁵. Zaczynem tej wiedzy jest ujęcie rzeczy jako skutków mających swą przyczynę w Bogu.

Relacja stworzeń do Boga (na zasadzie skutek–przyczyna) jest równocześnie pewną proporcją między stworzeniami a Bogiem. To moment konstytuujący analogiczne poznanie Boga¹⁰⁶. Wszelkie doskonałości, które można odnaleźć w stworzeniach, można też przypisać Bogu, o ile nie przenosi się na Niego stworzonego sposobu ich istnienia. Doskonałości te, ujmowane afirmatywnie, muszą przejść przez swoisty filtr negacji, tzn. że w tym wypadku negacja stanowiłaby element oczyszczający dla atrybutów pozytywnych¹⁰⁷.

Takich pozytywnych atrybutów można przypisać Bogu wiele. Wieleść ta nie jest zakorzeniona w istocie Boga, ale w naszym sposobie Jego poznawania, jest wyłącznie po stronie ludzkiego intelektu: „wszystko, co jest w Bogu, jest Jego jedną niezłożoną istotą, lecz to, co w Nim jest jednym, w naszym intelekcie jest wielością. Z tego względu nasz intelekt może ujmować jakąś jedną właściwość, pomijając inną. [...] I zdarza się,

¹⁰³ SBT, q. 6, a. 3, resp. Por. W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w „Super Boetium De Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, s. 60-62.

¹⁰⁴ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: „Pax”, 2004², s. 321.

¹⁰⁵ „Nie można wiedzieć dzięki żadnej nauce spekulatywnej o substancji oddzielonej, czym jest, choć można dzięki nim wiedzieć, że one są, i poznać ich pewne własności, na przykład, że są intelektualne, niezniszczalne, itd.” (SBT, q. 6, a. 4, resp.).

¹⁰⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL, 2000³, s. 427-430.

¹⁰⁷ Por. Z. Pawlak, *Sens negatywnych określeń Boga u św. Tomasza z Akwinu*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984), s. 467-469.

że poznaje się istnienie jednej bez znajomości innej; na przykład ktoś poznaje, że w Bogu jest mądrość, a nie poznaje, że jest wszechmoc”¹⁰⁸.

Droga negacji wyklucza wszelką złożoność Boga. Jest On *actus purus*¹⁰⁹, bytem prostym pod każdym względem. Prostota to w zasadzie pierwszy przymiot, jakim Akwinata określa Boga w swoim komentarzu¹¹⁰, i zaznaczmy, że jest to atrybut negatywny, ponieważ proste jest to, co jest niezłożone¹¹¹. Kluczową sprawą jest tutaj Tomaszowa teza, że między istnieniem a istotą Boga nie ma realnej różnicy, co oznacza, że istotą Boga jest jego istnienie¹¹². Doktor Anielski w *Super Boetium De Trinitate* niestety nie zajmuje się głębiej tym problemem.

Bóg i żaden byt stworzony nie należą do tego samego rodzaju. Bóg jest poza kategorią rodzaju, ponieważ to, czym jest, nie jest czymś innym niż Jego istnienie¹¹³. W Bogu nie ma również żadnych przypadłości¹¹⁴. Te dwa spostrzeżenia pozwalają lepiej zrozumieć, dlaczego nie można poznać Boga wprost. Poznajemy byt materialny, jeśli określimy jego rodzaj i przypadłości odróżniające go od innych bytów. Byty niematerialne mogłyby tak zostać poznane, ale nie jesteśmy w stanie wskazać ich przypadłości. Skoro Bóg nie należy do żadnego rodzaju i nie ma w Nim przypadłości, a przypadłości substancji niematerialnych nie znamy, to – jak konkluduje Akwinata – „nie możemy powiedzieć, że w sposób zmieszany poznajemy substancje niematerialne za pośrednictwem poznania rodzaju i przejawiających się w nim przypadłości, za to w miejsce poznania rodzaju mamy co do tych substancji poznanie przez przeczenia, byśmy wiedzieli, że tego rodzaju substancje są niematerialne, niecielesne, nie mają kształtów ani innych tego rodzaju. Im zaś więcej przeczeń o nich poznamy, tym mniej zmieszana będzie nasza wiedza o nich, z tego

¹⁰⁸ SBT, q. 1, a. 4, ad 10.

¹⁰⁹ Zob. SBT, q. 4, a. 2, resp.

¹¹⁰ „Cechy te najbardziej przysługują Bogu, w którym jest najwyższa prostota i niematerialność, doskonała jasność, wszechmocna potęga i najwyższa wzniosłość” (SBT, *Expositio Prooemii*).

¹¹¹ Zob. M. Przanowski, *Św. Tomasz z Akwinu o prostocie Boga*, [w:] *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, s. 53-69.

¹¹² Zob. SBT, q. 1, a. 3, ad 6.

¹¹³ Zob. SBT, q. 1, a. 2, ad 3; q. 6, a. 3, resp.

¹¹⁴ W SBT, q. 6, a. 3, resp. Tomasz z Akwinu zapowiedział podjęcie tego tematu w dalszej części komentarza, lecz niestety już jej nie zrealizował. Komentarz urywa się nagle po następnym artykule.

względu że kolejne przeczenia uściślają i dookreślają wcześniejsze; tak jak rodzaj odległy jest uściślany przez różnice¹¹⁵.

Poznanie przez negację polega więc na podawaniu szeregu pojęć negatywnych, w wyniku czego posiadamy jakąś pozytywną, ale bardzo ogólnikową i nieokreśloną wiedzę o Bogu. Jest to poznanie prawdziwe, choć nigdy nie będzie ono wyczerpujące¹¹⁶. Twierdzenie, jakoby poznanie przez negację było tylko poznanie wadliwym albo zwyczajną sztuczką językową, wydaje się niezrozumieniem albo w najlepszym wypadku spłyceniem zagadnienia¹¹⁷.

I jeszcze jedna uwaga dotycząca *via negationis*, którą możemy uznać za Tomaszową ocenę całej tej metody: „to, iż wiemy o Bogu, czym nie jest, w nauce o Bogu zajmuje miejsce poznania, czym On jest. Gdyż podobnie, jak dzięki poznaniu tego, czym dana rzecz jest, odróżnia się ją od innych, tak też dzieje się dzięki poznaniu tego, czym nie jest”¹¹⁸. Gilson napisze, że „wyłączenie z pojęcia Boga wszelkiej wyobraźalnej niedoskonałości oznacza dla nas przypisanie mu wszelkiej możliwej doskonałości”¹¹⁹.

Patrząc na obraz teologii naturalnej, a w szczególności jej negatywnego aspektu, który wyłania się z *Super Boetium De Trinitate*, rzeczywiście jako kontrowersyjna przedstawia się – wyrażona na kartach *Tomizmu* Gilsona – dyskutowana teza, zgodnie z którą „przypisywanie św. Tomaszowi twierdzenia, jakobyśmy mogli dojść do jakiegokolwiek, choćby niedoskonałego poznania tego, czym Bóg jest, jest fałszowaniem poglądów, którym dał wyraz wielokrotnie i niedwuznacznie”¹²⁰.

¹¹⁵ SBT, q. 6, a. 3, resp.

¹¹⁶ „Negacje zaś w odniesieniu do Boga są prawdziwe, podczas gdy twierdzenia są niedokładne” (SBT, q. 1, a. 2, ad 4).

¹¹⁷ Por. É. Gilson, *Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, [w:] *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, Warszawa: ATK, 1968, s. 214; K. Śnieżyński, *Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza?*, „Filozofia Chrześcijańska” 5 (2008), s. 153.

¹¹⁸ SBT, q. 2, a. 2, ad 2.

¹¹⁹ É. Gilson, *Tomizm*, s. 123.

¹²⁰ Tamże, s. 134. Autor stwierdza ponadto, że to, co św. Tomasz nazywa naszym poznaniem Boga, polega ostatecznie tylko na zdolności tworzenia zdań twierdzących, które się do niego odnoszą. Z tym radykalnym stanowiskiem Gilsona polemizował J.-H. Nicolas, wskazując, że gdyby tak było, jak chciał Gilson, św. Tomasz zwyczajnie nie pisałby tyle o Bogu. Człowiek ponadto nie byłby w stanie przyjąć nawet Bożego objawienia (zob. J.-H. Nicolas, *Afirmacja Boga a poznanie*, tłum. J. Gaczoł, M. Go-

Dyskusje dotyczące statusu *via negationis* i zakresu ludzkiego poznania Boga, podejmowane przez komentatorów św. Tomasza, każą ciągle wracać do żywej myśli Akwinaty i szukać równowagi między pozytywnym i negatywnym wymiarem filozoficznej refleksji nad poznaniem Boga. W tym bowiem św. Tomasz nadal pozostaje niedoścignionym mistrzem. Jak sam stwierdził w *Super Boetium De Trinitate*, „u kresu naszego poznania poznajemy Boga jako niepoznawalnego z tego względu, że uznaje się umysł za najbardziej skuteczny, gdy poznaje, iż boska istota przewyższa wszystko to, co można pojąć w tym życiu”¹²¹. „Znać Boga jako nieznanego” to granica ludzkiego umysłu, którą człowiek będzie mógł przekroczyć dopiero w chwili własnej śmierci.

BIBLIOGRAFIA

- Bafia S., *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z augustynizmem*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1998.
- Bocheński I., *ABC tomizmu*, „Znak” 5 (1950), s. 89-126.
- Bomert Z., *Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu*, w: *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań: UMK, 2010.
- Böhner Ph., Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa: „Pax”, 1962.
- Bułgakow S., *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.
- Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty: „Antyk”, 2001².
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: „Pax”, 2004².
- Dąbrowski W., *Poznanie Boga w „Super Boetium De Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1999.
- Dąbrowski W., *Teologia jako nauka w „Super Boetium De Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998), nr 1, s. 51-86.

gacz, [w:] *Studia z filozofii Boga*, s. 221. Por. P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków: „Universitas”, 2010, s. 79-87).

¹²¹ SBT, q. 1, a. 2, ad 1.

- Elders L., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa: Agencja Wydawnicza Katolików MAG, 1992.
- Gilson É., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa: „Pax”, 1965.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: „Pax”, 1987.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa: „Pax”, 2003².
- Gilson É., *Trzy wykłady na temat istnienia Boga*, przekł. zbiorowy, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa: ATK, 1973.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL, 2000³.
- Krąpiec M.A., *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk. Próba interpretacji myśli Tomasza z Akwinu w komentarzu: In Boethium De Trinitate*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 1, s. 5-30.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: RW KUL, 1995².
- Kurdziałek M., *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin: TN KUL, 1996.
- Lichacz P., *Metafizyka w teologii świętego Tomasza z Akwinu*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków: WAM, 2008.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa: „Pax”, 1989.
- Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków: WAM, 2008.
- Miernowski J., *Bóg – Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa: PAN IFiS, 2002.
- Moskal P., *Teologia negatywna*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: PTTA, 2008, s. 422-424.
- Nauka, religia, dzieje. XI Seminarium w Castel Gandolfo, 7-9 sierpnia 2001*, red. J. Janik, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2002, s. 123-143.
- Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012.
- Pawlak Z., *Sens negatywnych określeń Boga u św. Tomasza z Akwinu*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984), s. 465-473.
- Pieper J., *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Halina Bortnowska, „Znak” 13 (1961), s. 1500-1514.
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa: „Pax”, 2000².
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków: „Znak”, 1997.
- Sikora P., *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków: „Universitas”, 2010.

- Steenberghen F. Van, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa–Kraków: Fronda–Wydawnictwo AA, 2010.
- Stępień T., *Teologia negatywna w pismach „Corpus Areopagiticum”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 7 (1994), s. 231-255.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków: „Znak”, 1994.
- Stróżewski W., *Jedna czy dwie koncepcje Boga? Pseudo-Dionizy Areopagita i św. Tomasz z Akwinu*, w: *Nauka, religia, dzieje. XI Seminarium w Castel Gandolfo, 7-9 sierpnia 2001*, red. J. Janik, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2002
- Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, Warszawa: ATK, 1968.
- Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa: ATK, 1973.
- Śnieżyński K., *Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza?*, „Filozofia chrześcijańska” 5 (2008), s. 145-164.
- Święty Tomasz teolog. Wybór studiów, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, 2005.
- Tarnowski K., *Wiara i myślenie*, Kraków: „Znak”, 1999.
- Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań: UMK, 2010.
- Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga (Sancti Thomae Aquino Super Boetium De Trinitate)*, wyd. łac.-pol., wstęp i tłum. P. Lichacz OP [q. 1-2], M. Przanowski OP [q. 3-4], M. Olszewski [q. 5-6], Kraków: Wydawnictwo „M”, 2005.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa: „W drodze”–Instytut Tomistyczny, 2003.
- Ziemiański S., *Filozoficzne poznanie Boga*, Kraków: „Petrus”, 2011.

ABSTRAKT:

Artykuł ukazuje *via negationis* w poznaniu Boga na podstawie *Super Boetium De Trinitate* św. Tomasza z Akwinu. Studium składa się z trzech części. W pierwszej wskazano myśl Pseudo-Dionizego jako główne źródło inspiracji dla św. Tomasza w zakresie teologii negatywnej. W części drugiej odróżniono poznanie naturalne od wiary oraz filozofię od teologii. Koncepcja filozofii, a w szczególności koncepcja bytu i poznania decydują o konieczności stosowania drogi negacji w naturalnym poznaniu Boga. W ostatniej części artykułu pokazano zasięg tego poznania i zwrócono uwagę na rolę, jaką odgrywa w nim *via negationis*. Negacja oczyszcza doskonałości, które człowiek bierze ze stworzeń i przypisuje Bogu, wyklucza z bytu Bożego wszelkie złożenia i ostatecznie

pozwała odkryć granicę możliwości ludzkiego rozumu: tą granicą jest poznanie Boga jako nieznanego.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Bóg, wiara, poznanie naturalne, teologia negatywna

ABSTRACT:

The paper presents *via negationis* in the cognition of God based on *Super Boetium De Trinitate*: St. Thomas Aquinas. It consists of three parts. In the first part Pseudo-Dionysius's concept has been pointed out as the main source of inspiration for St. Thomas Aquinas in the scope of negative theology. In the second part natural cognition and faith as well as philosophy and theology have been differentiated. The concept of philosophy, particularly, the concept of existence and cognition, determine the necessity of using a way of negation in the natural cognition of God. In the last part of the paper the range of this cognition has been illustrated and what role *via negationis* plays in it has been emphasized. Negation cleans excellence which a man takes from creatures and assigns to God, excludes all of the compounds from the God entity, and finally allows to discover the limit of human reason: this limit is to know God as unknown.

Key words: St. Thomas Aquinas, God, faith, natural cognition, negative theology