

**Ks. Piotr Sobczak**

## **„DROGI” BOGA<sup>1</sup>** **Paradygmat doświadczenia Boga w ujęciu św. Tomasza** **z Akwinu i J. Tischnera**

### I. ZARYS PROBLEMU

Treścią prezentowanego artykułu jest próba odczytania poglądów św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera na temat doświadczenia Boga.<sup>2</sup> Spójrzmy jak wygląda stan zagadnienia.

W przypadku filozofii J. Tischnera osią jego myśli jest pytanie o Boga, a dokładnie o sposób przychodzenia Boga do człowieka. W *Filozofii dramatu* twierdzi on w sposób wykluczający, że jedynym sposobem otwierania na nieskończone jest „twarz” drugiego, gdyż *nie można otworzyć się na nieskończone inaczej, jak poprzez twarz innego*.<sup>3</sup> W świetle tej tezy zrodził się pogląd utożsamiający filozofię Tischnera z dialogicznym sposobem poznania Boga poprzez doświadczenie drugiego, który zdominował interpretacje jego koncepcji.<sup>4</sup> Lecz na podstawie analizy tekstów Tischnera można postawić tezę, że jego filozofia była *in statu fieri*, chociaż nie ma zgodności co do istoty tego procesu.<sup>5</sup> Pozostaje więc sprawą otwartą badanie jego koncepcji, a zatem także wizji doświadczenia Boga.

---

<sup>1</sup> Klasyczna filozofia, między innymi tomistyczna, mówi o drogach człowieka do Boga. Przez inne sformułowanie tytułu prezentowanego artykułu wyrażam przekonanie, że problem Boga nie jest dla ludzkiego rozumu oczywisty – jak pisze św. Tomasz na początku *Sumy teologicznej* (por. I, 1, a. 1 i 2), co wiąże się z przekonaniem, że ostatecznie to Bóg daje znać o sobie człowiekowi. Twierdzenie to nie jest jednak równoznaczne z tezą o niemożliwości poznania Boga naturalnymi siłami człowieka.

<sup>2</sup> W opracowaniu tym zasadniczo nie koncentruję się na sporze jaki Tischner toczył (z różnym nasileniem) z koncepcjami św. Tomasza. Szerzej o relacji zachodzącej między poglądami Tomasza i Tischnera piszę w pracy *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Tarnów 2005.

<sup>3</sup> J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris: Editions du Dialogue 1990, 44. (W dalszej części używam skrótu FD).

<sup>4</sup> Por. Wł. Z u z i a k, *Ja-Ty-On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog w: Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, J. J a g i e ł ł o i Wł. Z u z i a k (red.), Kraków 2004, s. 113-128.

<sup>5</sup> Por. *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół*, Znak 588 (5) 2004, 31; Józef Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wyb. i oprac. A. B o b k o, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, XIX-XL; A. W ę g r z e c k i, *Czym jest „myślenie według warto-*

W relacji do filozofii św. Tomasza problem przedstawia się następująco. Współczesna filozofia tomistyczna, a także zbudowana na niej teologia wyróżnia dwustopniową strukturę poznania Boga: poznanie naturalne oraz nadprzyrodzone, w ramach którego występują trzy rodzaje poznania (przez wiarę, mistyczne oraz *visio beatifica*).<sup>6</sup> Z punktu widzenia filozoficznego interesuje nas sposób poznania Boga *ab homine viatore*, i z tej racji pomijamy teologiczne zagadnienie *visio beatifica*. Istotę problemu stanowi przekonanie, iż na gruncie filozofii Akwinaty człowiek dochodzi do Boga drogą dedukcji, czyli logicznego wnioskowania w oparciu o przyjęte, systemowe założenia (*adequatio cum systemate*). W tym też duchu Tischner stwierdził, że dla filozofii tomistycznej Bóg daje o sobie znać przede wszystkim poprzez scenę.<sup>7</sup> Jednakże lektura tekstów św. Tomasza (ograniczam się do *Sumy teologicznej*) daje mocne podstawy do twierdzenia, iż uznaje on także poznanie Boga rozumiane jako „doświadczalne”

Pojęcie doświadczenia jest wieloznaczne i w historii filozofii różnie je pojmowano oraz różne stosowano kryteria jego podziałów.<sup>8</sup> Jeszcze bardziej złożona jest kwestia doświadczenia religijnego. Od zaraz zauważamy jego specyfikę, która dotyczy rzeczywistości osobowej, pozaempirycznej, a ponadto przekraczającej wymiary świata.<sup>9</sup> Na treść doświadczenia religijnego składają się stany, przeżycia, zachowania, akty, ale zasadniczą sprawą jest tutaj możliwość doświadczenia Boga, a więc Tego, ku któremu te akty są kierowane. W pracy przyjmujemy zatem szerokie rozumienie doświadczenia, to znaczy ujmujemy je nie tylko jako kontakt z empiryczną czyli zmysłową rzeczywistością, lecz także uznajemy sensowność mówienia o nim w dziedzinie moralnej, religijnej, estetycznej, mistycznej.<sup>10</sup>

W oparciu o prowadzone analizy zamierzam więc pokazać możliwie szerokie spektrum doświadczenia Boga jakie przyjmuje Tischner i zgłębić rozumienie poznania Boga zawarte w wykładzie św. Tomasza.

---

ści”, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Wł. Zuziak (red.), Kraków 2001, s. 97-98.

<sup>6</sup> Por. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427.

<sup>7</sup> FD, 22.

<sup>8</sup> Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Kraków 1994, 84; A. Półtawski, *Przeżycie estetyczne jako podstawowe doświadczenie filozoficzne*, w: *Wartość bycia*, D. Karłowicz, J. Lipiec, B. Markiewicz, B. Symańska (red.), Kraków-Warszawa 1993, s. 203-206.

<sup>9</sup> Por. Z. Zdybicka, *Religia...*, s. 417-418. Autorka podaje bogatą literaturę omawiającą zagadnienie doświadczenia religijnego.

<sup>10</sup> Por. A. Karoń, *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły Jana Pawła II*, Kraków 1994; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, ss. 51, 52 i 54-55; A. Węgrzek, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 86nn.

## II. POSZUKIWANIA

Na początku badań należy rozwiązać poniekąd uzasadnioną wątpliwość wiążącą się z pytaniem, czy można porównywać koncepcje, które należą do dwóch różnych tradycji filozoficznych, które wyrażają problemy odmienną aparaturą pojęciową, czy one są – jak mówi się współcześnie – kompatybilne?<sup>11</sup> Twierdzimy, że oprócz inspiracji chrześcijańskiej,<sup>12</sup> łączy je także wiza człowieka otwartego na Transcendencję. Tischner szeroko pisze o zagadnieniu otwartości człowieka na Boga, zaś św. Tomasz nie artykułuje tego problemu, ale przyjmuje, że *rozum i wola z natury swej zwracają nas do Boga, jako jej źródła i celu, ale współmiernie z nią*.<sup>13</sup>

### 1. Koncepcja Tischnera

Czym jest doświadczenie według Tischnera? W najprostszy sposób można powiedzieć, że doświadczenie w przeciwieństwie do tego, co stanowi treść pamięci dotyczy podstawowych i źródłowych, zachodzących tu i teraz *zestknięć człowieka i świata*.<sup>14</sup> W tym fenomenologicznym ujęciu ważny dla rozumienia doświadczenia jest bezpośredni i żywy kontakt człowieka ze światem. Tischner przyjmuje dwojaki charakter tych „zestknięć”: intencjonalny i dialogiczny (FD, 18), lub według innej klasyfikacji: aksjologiczny i agatologiczny.<sup>15</sup> Jednakże doświadczenie dialogiczne uznaje on za źródłowe dla wszelkiego innego doświadczenia: ono jest „do-świadczaniem” Tischner następująco charakteryzuje to doświadczenie:

„Polskie słowo doświadczenie składa się z dwóch elementów «do» i «świadczanie». Pierwszy wskazuje na dążenie, drugi na świadectwo. Wzięte razem znaczą: dochodzenie do świadectwa”<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Powszechnie poglądy Tischnera umieszcza się w tradycji filozoficznej, która na pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niż nic” odpowiada, że dobro ma pierwszeństwo, że jest wyżej bytu (istnienia), że racją istnienia jest dobro natomiast poglądy św. Tomasza w nurcie uznającym pierwszeństwo bytu (por. Wł. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i Dobro*, w: *Pytając o człowieka...*, s. 22-25).

<sup>12</sup> Por. I, 1, 10; M.D. C h e n u, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 13-28. Sensowność pojęcia „filozofia chrześcijańska” szeroko dyskutowanego, omawia K. T a r n o w s k i w artykule *Pytanie o filozofię chrześcijańską*, *Znak* 422-423 (7-8) 1990, s. 82-102.

<sup>13</sup> *Sancti Thomae Aquinatis, O.P. doctoris angelici et omnium scholarum catholicarum patroni Summa Theologica, editio Josepho Pecci oblata, editio quarta, T. I – V, P. Lethielleux, Parsiis (VI<sup>o</sup>) 1939, I-II, 62,1: dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae.*

<sup>14</sup> J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 251.

<sup>15</sup> Por. J. T i s c h n e r, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 21.

<sup>16</sup> FD, 27.

Zarysujmy istotne elementy tego doświadczenia. Jedynie przed innym, przed drugim człowiek daje świadectwo.

„Doświadczamy innego spotykając go.[...]. Spotkanie jest wydarzeniem. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego) i ku temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyc Transcendencji”<sup>17</sup>

Rdzeniem tak pojętego doświadczenia jest podwójna transcendencja podmiotu ludzkiego: w kierunku „innego” i w kierunku Boga.

Tischner, myślący z „wnętrza metafory”, a więc przede wszystkim z wnętrza religii, uważa, iż pytanie o Boga jest istotnym pytaniem człowieka jako istoty dramatycznej.

„Ono samo jest dramatem. Czy Bóg jest? Gdzie jest Bóg? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób człowiek może odnaleźć swego Boga? Czy otwarcie na Boga jest trzecim otwarciem, obok otwarcia na świat i na drugiego”<sup>18</sup>?

Jednak ciężar problemu, nad którym zastanawia się Tischner, nie dotyczy zagadnienia, czy Bóg jest w dramacie, lecz dotyczy kwestii sposobu dochodzenia do Niego.

Kwintesencję swoich poglądów na temat doświadczenia Boga wyraził Tischner w następujący sposób:

„Twarz innego jest śladem Transcendencji. Przyjmować innego, znaczy więc zarazem dochodzić do Boga. Dochodzimy do Boga, dając Bogu świadectwo o innych”<sup>19</sup>

Zauważmy pewną tożsamość relacji do innego i do Boga. Tischner przyjmuje rozwiązanie, iż w doświadczeniu „twarzy” innego jest zawarte równocześnie doświadczenie Transcendencji. I wydawać by się mogło, że jest to definitywne rozwiązanie postawionego problemu. Tymczasem w jego tekstach zawarte są alternatywne możliwości ujęcia doświadczenia Boga, które jest jedną z najtrudniejszych spraw w filozofii Tischnera. W ostatnim okresie twórczości, Tischner odwołał się do pojęcia intuicji mistycznej, która ma swoją osobliwość. Ponadto znajdujemy także fragment, w którym filozof zarysowuje jakby trzecią drogę prowadzącą człowieka do Boga, a rozpoczy-

<sup>17</sup> Tamże, s. 27.

<sup>18</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>19</sup> Tamże, s. 28.

nającą się – co zabrzmia kontrowersyjnie w kontekście jego filozofii dialogu – od sceny dramatu.

### 1.1. Metafora śladu

Zasadnicza teza Tischnera (zgodna z poglądami Lévinasa), dotycząca doświadczenia Transcendencji brzmi: *Twarz innego jest śladem nieskończoności*.<sup>20</sup> Idea śladu, która w filozofii dramatu przybiera postać „twarzy”, pojawiła się już wcześniej w pismach filozofa w nieco innym kontekście. Podjmując polemikę z tomistycznymi drogami dochodzenia do Boga, odwołuje się on do dowodu anzelmiańskiego (interpretowanego na wiele sposobów), jako do alternatywnej propozycji rozumienia doświadczenia Boga. Tischner porównuje wówczas idee nieskończonego do śladu Boga, pisząc, że „argument ontologiczny każe szukać człowiekowi śladów Boga w sobie samym. Już sama myśl o Bogu jest śladem Boga w człowieku”.<sup>21</sup>

Dzięki idei nieskończoności człowiek jest nakierowany na Transcendencję. Tischner wykorzystał ten subiektywny wątek w filozofii dramatu do opracowania zagadnienia podmiotowych warunków doświadczenia nieskończoności.

W filozofii dramatu, w refleksji nad Śladem Nieskończonego, intelektualistyczny tok rozumowania zostaje zastąpiony tezami filozofii dialogu. Znaczący to, iż Bóg złożył w nas idee nieskończoności, ale ona nie jest myślą, lecz pragnieniem (FD, 36), a co za tym idzie Nieskończone nie jest korelatem rozumu, lecz pragnienia (FD, 48). Tischner, na tym etapie swojej refleksji wiąże Ślad Nieskończonego z „twarzą” innego oraz w miejsce idei wprowadza koncepcję pragnienia. Oznacza to – twierdzi T. Gadacz – iż w miejsce Bytu pojawia się Dobro, a w miejsce logiki bycia – dramat.<sup>22</sup>

Wróćmy do koncepcji „twarzy” jako śladu Nieskończonego. Wraz z „twarzą” innego przychodzi Nieskończone, dlatego

„szukać Boga, to jakby iść za śladem.[...]. Iść w Jego stronę to nie znaczy iść za śladem, który nie jest znakiem, lecz iść ku Innym, którzy są na Jego śladach.[...]. Jest to bowiem ślad na śladzie – idziemy za tym, kto znalazł się na śladach Boga”<sup>23</sup>

Trzeba powiedzieć, iż w tej optyce doświadczenie „twarzy” jest zarazem doświadczeniem mistycznym Boga. Tischner powołując się na komentarze do filozofii Rosenzweiga twierdzi, że doświadczenie mistyczne miesza się z wizją twarzy bliźniego (FD, 31).

<sup>20</sup> Tamże, s. 46.

<sup>21</sup> J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 242. (W dalszej części używam skrótu ŚLN).

<sup>22</sup> Por. T. G a d a c z, *Bóg w filozofii Tischnera*, Znak 550 (3) 2001, s. 29-30.

<sup>23</sup> FD, 47.

Tak zarysowana koncepcja Tischnera wiąże się jednak z dwoma trudnościami. Pierwsza dotyczy pytania czy bezpośrednio i uprzednie dotknięcie łaski nie powinno być warunkiem koniecznym, pozwalającym dostrzec w drugim człowieku Ślad Nieskończonego? Druga, to wykluczający charakter twierdzenia, że jedynym sposobem otwierania na nieskończone jest „twarz” innego.<sup>24</sup> W konfrontacji z doświadczeniem potocznym odnosimy jednak wrażenie, że zaprezentowana wersja doświadczenia religijnego byłaby projektem bardzo ubożającym bogactwo myślenia religijnego.<sup>25</sup> Sądzić należy, że rozwiązania te nie satysfakcjonowały do końca także samego filozofa.

## 1.2. Bezpośrednia intuicja

Dowodem poszukiwań Tischnera związanych z poszerzeniem wizji doświadczenia Boga jest między innymi dualistyczny, strukturalny obraz relacji zachodzących pomiędzy Bogiem, człowiekiem a drugim, zapisany w kontekście omawiania związków między wolnością nieskończoną a skończoną. Filozof pisze:

„Mamy relację «trójkątną»: ja-ty-On, respective ja-On-ty. Szczyt «trójkąta» sięga wieczności, natomiast jego podstawa jest zanurzona w czasie”.<sup>26</sup>

Te dwa schematy nie są tożsame, jeśli nawet przyjmiemy za Tischnerem, iż szczyt trójkąta sięga wieczności. Decydujące znaczenie, moim zdaniem, posiada bowiem sposób i kierunek konstruowania relacji układających się na kształt trójkątów. Spójrzmy na ten problem.

Po fascynacji doświadczeniem mistycznym ściśle związanym z doświadczeniem „twarzy” innego, któremu odpowiadałby model „ja-ty-On”, następuje w twórczości Tischnera czas refleksji nad doświadczeniem religijnym, które opisane jest w klasycznych dziełach mistyków.<sup>27</sup> Filozof czyni to w tym celu, by szukać najczystszej postaci doświadczenia religijnego.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Por. J. G a l a r o w i c z, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 78. Autor, oceniając Lévinasa filozofię Boga stwierdza: „Zgadzać się z Lévinasem, iż podstawowym śladem Boga jest twarz drugiego człowieka, mam jednak wątpliwości, czy jest to ślad jedyny i czy wykluczone jest bezpośrednio doświadczenie Boga”

<sup>25</sup> Por. J.A. K ł o c z o w s k i, *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, w: *Pytając o człowieka...*, s. 137.

<sup>26</sup> J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 328.

<sup>27</sup> Tischner, inspirowany lekturą dzieł M. Blondela, H. Bergsona i nie bez wpływu L. Kołakowskiego, obiera literaturę mistyczną jako źródło analiz, twierdząc, iż najczystsza forma doświadczenia religijnego znajduje się w przeżyciach mistyków i tam też szuka istoty tego doświadczenia.

<sup>28</sup> Por. B. S k a r g a, *Przedmowa* w: H. B e r g s o n, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 8: *Mistycy[...], ach mistycy.[...]. To nowy świat, który odkryłem*. H. Bergson uważał, iż filozofia nie może pominąć w refleksji doświadczenia mistycznego.

Teraz myśl Tischnera krąży wokół zasadniczego twierdzenia, że *właśnie mistycy mają bezpośrednią intuicję tego, kim jest Pan Bóg*.<sup>29</sup> Intuicja według Tischnera nie jest irracjonalnym, naiwnym poznaniem, lecz głębokim, pozadyskursywnym ujęciem istoty rzeczy. Ona jest cechą wyróżniającą metodę fenomenologiczną Husserla, lecz inaczej niż u Kanta, gdzie metoda transcendentna posiadała znamiona dedukcji intelektualnej. Intuicja *per se* wskazuje na inną niż dedukcyjno-redukcyjną metodę poznawania i w ten sposób przeciwstawia się ona wyrozumowanej, scholastycznej, racjonalistycznej, zintelektualizowanej wizji Boga (ŚLN, 227-247). W sposób metaforyczny twierdzi Tischner, iż mistycy jakby *wkładają głowę w życie Pana Boga i wiedzą, że Bóg jest miłością*.<sup>30</sup> Zauważmy, że tok rozumowania filozofa tym razem całkowicie pomija problem doświadczenia „twarzy”. Słuszność tej konkluzji zdaje się potwierdzać termin „bezpośrednia intuicja”, nieco enigmatyczny, gdyż intuicja sama z siebie jest wglądem wprost w istotę rzeczy. Może jest w tym określeniu zamysł Tischnera, by wyakcentować osobliwy charakter spotkania Boga i człowieka poza wszelkim pośrednictwem?

Tej wersji doświadczenia religijnego odpowiadałaby struktura „ja-On ty”. Zapis ten świadczy o tym, że zmianie mogłoby ulec oblicze dialogiczności. Spójrzmy na kilka tekstów filozofa napisanych w tym duchu. Mistycy, mówiąc o drugim człowieku, czynią to zawsze z *punktu widzenia Boga*.<sup>31</sup> Dopiero po spotkaniu z Bogiem człowiek na nowo spotyka się z drugim człowiekiem.<sup>32</sup> Owocem tego spotkania jest także nowa relacja człowieka ze światem, szczególnie analizowana przez Tischnera w kontekście rozumienia władzy i posiadania. Tischner jednoznacznie dokonuje wyboru relacji do Boga jako podstawy najszerzego i najgłębszego otwarcia się człowieka na świat. Czytamy: *Człowiek jest zdolny ofiarować jedynie kawałek świata, poprzez Boga człowiek uzyskuje wszystko*.<sup>33</sup> Mieć Boga w sercu, to znaczy mieć wszystko, co należy do Boga. Różne są postaci mistycyzmu,<sup>34</sup> ale ta, którą w tym przypadku opisuje Tischner, wiąże się niewątpliwie z doświadczeniem Boga niezależnie od jakiegokolwiek pośrednictwa (cała tradycja życia pustelniczego jest świadectwem takiej formy doświadczania Boga poza doświadczeniem międzyludzkim). Jest to forma doświadczenia mistycznego, bez pośrednictwa „twarzy” innego.

Nakreśliliśmy dwie drogi, którymi przychodzi Bóg do człowieka, i po których człowiek kroczy do Boga. Jest jednak jeszcze jeden osobliwy tekst Tischnera, w którym zarysowuje on możliwość trzeciej ścieżki.

<sup>29</sup> J. Tischner, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2000, s. 74. (W dalszej części używam skrótu MNR).

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

<sup>31</sup> Tamże, s. 74.

<sup>32</sup> Por. J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 53.

<sup>33</sup> MNR, 137.

<sup>34</sup> Por. J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.

## 1. 3. Wydarzenia sceny

Tischner twierdzi, że

„są dwa punkty otwarcia się na Boga: jedni potrzebują do tego nieszczęścia, inni – przeciwnie – smaku szczęścia. Pierwsi szukają Pana Boga, aby wyratował ich z opresji, drudzy – aby Go sławić”<sup>35</sup>

Człowiek rozpoczyna swoją drogę do Boga, gdy doświadczy albo nieszczęścia albo szczęścia. Pozostawmy na boku sprawę szczęścia a zajmijmy się interpretacją nieszczęścia. Rzeczywistość ta w filozofii Tischnera posiada charakter pozadialogiczny, bo tylko zło ma wymiar dialogiczny. Zło może wprawdzie dochodzić do człowieka nie tylko od strony drugiego, lecz także ze strony sceny dramatu (trzęsienie ziemi, powódź, uderzenie pioruna) a więc w poziomie intencjonalności. Wówczas jednak, według Tischnera, *de facto* nie jest ono złem, lecz *nieszczęściem*.<sup>36</sup> Nieszczęście można nazwać złem ontologicznym, które polega na zastąpieniu pojęcia zła przez pojęcie niedoskonałości.

Ten sposób postawienia problemu przez Tischnera podważa tezy filozofów, którzy twierdzą, iż w jego koncepcjach

„droga do Boga nie jest drogą ontologiczną (nie wyprowadzamy istnienia Boga z istnienia świata czy własnego istnienia), ale agatologiczną. O Bogu mówi nam Dobro”<sup>37</sup>

Zgodzić się można z tym, iż w koncepcji Tischnera charakter drogi człowieka do Boga ma niewątpliwie wymiar agatologiczny. Jednak w kontekście przeprowadzonych analiz wątpliwość budzi twierdzenie, że wyprowadzenie tezy o istnieniu Boga, nie może mieć w filozofii Tischnera charakteru ontologicznego, w sensie w jakim rozumie go Tischner. Okazuje się, że człowiek odkrywa Boga także wtedy, gdy doświadczy nieszczęścia, które – w filozofii Tischnera – ma właśnie charakter ontologiczny. Wydaje się, iż T. Gadacz zatarł różnicę pomiędzy płaszczyzną otwarcia a przyczyną otwierania człowieka na Boga.

Konkluzje są następujące. Tischner nie ma wątpliwości, co do obecności Boga w dramacie, w którym uczestniczy człowiek. Jednak stawia znak zapytania nad sposobem dochodzenia do Boga, czyli w jaki sposób człowiek otwiera się na nieskończoność: czy poprzez pojawiającą się na horyzoncie ludzką „twarz”, czy przez bezpośredni dotyk Dobra, czy wreszcie przez doświadczenia sceny dramatu. Twierdzimy, iż Tischner uznał sensowność wszystkich wymie-

<sup>35</sup> J. T i s c h n e r, *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 8.

<sup>36</sup> FD, 149.

<sup>37</sup> T. G a d a c z, *Bóg w filozofii Tischnera...*, dz. cyt., s. 31.



nionych sposobów otwierania, lecz niewątpliwie wyróżnił spośród nich dwa, wyrażone strukturalnie zapisem: „ja-ty-On” oraz „ja-On-ty”

## 2. Koncepcja św. Tomasza

Faktem jest, iż Tomasz właściwie nie używa pojęcia „doświadczenie Boga”, lecz pisze o poznaniu Boga. Akwinata wyraźnie rozróżnia poznanie Boga na naturalne oraz przez wiarę, czyli przez łaskę, która stanowi o specyfice poznania religijnego.<sup>38</sup> Jednakże w ramach poznania religijnego – na co zwrócił uwagę J.A. Kłoczowski – funkcjonują jakby dwa sposoby poznania Boga: teoretyczny i doświadczalny.<sup>39</sup>

### 2.1. Spekulacja

Nurt tradycji filozoficznej związanej z filozofią bytu utrzymuje, iż szczytem poznania a więc zarazem pełnią szczęścia człowieka jest dotarcie do ostatecznej przyczyny istnienia i działania, poznania i postępowania, jedności i złożenia bytu.<sup>40</sup>

Niewątpliwie św. Tomasz, transcendentalne pojęcie bytu uważa za wszechogarniające rzeczywistość i tłumaczące całość świata w jego podwójnym porządku, naturalnym i nadprzyrodzonym. Byt jest tym, co stanowi pierwotny korelat poznania, tym, co jako pierwsze narzuca się umysłowi.<sup>41</sup> W tym klimacie intelektualnym i epistemologicznym, wytworzonym wokół pojęcia bytu, przebiega argumentacja tzw. pięciu dróg Tomasza, skupiona wokół różnicy ontycznej pomiędzy Bytem Koniecznym i Doskonałym, a bytem przygodnym, niedoskonałym, możliwym (I, 2, 3).

Wprawdzie Tomasz sięga do poglądów Arystotelesa, jednak dokonuje istotnych rozróżnień na szczęście naturalne i nadprzyrodzone, dzięki czemu zmienia także koncepcję szczęśliwości. Akwinata twierdzi:

„Jeśli więc intelekt, poznając istotę jakiegoś skutku przyrodzonego, o Bogu wie tylko tyle, że jest, wówczas doskonałość tego umysłu

<sup>38</sup> Por. W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.

<sup>39</sup> Por. J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>40</sup> Por. I, 44, 1. Arystoteles pisze: *Wtedy twierdzimy, żeśmy poznali każdą rzecz, gdy sądzimy, żeśmy poznali jej pierwszą przyczynę (Metafizyka. Dzieła wszystkie, t. 2 Warszawa 1990-2001, 982a 25 – 982b 2 – 9; 983a 24nn).*

<sup>41</sup> Por. I-II, 55, 4: *quod id quod primo cadit in intellectu est ens*. Tomasz wyróżnia w bycie to, co stanowi jego istotę i jego istnienie. Jedno i drugie jest koniecznie powiązane (wśród stworzeń nie ma samego istnienia bez treści), lecz walor ich nie jest równy. Szkoła lubelska uważa, że separacja jest sądem egzystencjalnym, że coś jest! Ona jest bardziej skierowana na *wskazywania ostatecznych czynników wyjaśniających istnienie faktu, zdarzenia, właściwości czy działania, niż na ich treściową determinację* (por. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?* Lublin 1994, s. 29).

zasadniczo nie dosięga jeszcze do pierwszej przyczyny, a naturalne pragnienie zbadania przyczyny pozostaje nadal”<sup>42</sup>

Tomasz wprowadza rozróżnienie między dwoma poziomami spekulatywnego poznania, które odpowiadają dwom rodzajom szczęśliwości. Do jakich rezultatów na drodze poznania Boga może dojść naturalny rozum? Naturalny rozum spekulatywny (intelekt), wychodząc z doświadczenia przygodności świata poszukuje ostatecznej przyczyny i dochodzi do poznania, a nawet miłowania Boga, jako przyczyny dobra przygodnego. Jednak to nie jest jeszcze szczyt poznania, ponieważ umysł o własnych zdolnościach nie może wznieść się do poznania istoty Boga, która jest ponad ludzkim umysłem. Tak więc doskonała szczęśliwość nie może polegać na poznaniu właściwym naukom teoretycznym, bo takie poznanie nie sięga poza treść zasad owych nauk, gdyż w zasadach wiedzy zawiera się jakby w załączku cała jej treść (I-II, 3, 6).

Rozum poznaje więc Boga jako przyczynę dobra przygodnego. Spekulacja nie może jednak doprowadzić człowieka do poznania istoty Boga. Wytwarza się więc taka sytuacja, że rozum nie dochodzi do poznania istoty Boga a w człowieku pozostaje nadal naturalne pragnienie (*desiderium*) darcia do przyczyny szczęścia, które osiąga swoje apogeum dopiero w stanie błogostawionym, a więc w wieczności. *Do pełnej szczęśliwości umysłu trzeba, by intelekt dosięgnął samej istoty pierwszej przyczyny*<sup>43</sup> W koncepcji św. Tomasza poznanie istoty Boga – choć i tak będzie ono niepełne – jest możliwe tylko wówczas, gdy rozum zostaje wzbogacony przez łaskę.

## 2.2. Przez łaskę

Na gruncie dokonanych rozróżnień, związanych z poznaniem Boga, pojawia się wizja osobliwego poznania religijnego, które jest dziełem łaski. Tradycyjnie mówi się o poznaniu nadprzyrodzonym przez „wiarę”, która jako łaska ubogaca zdolności poznawcze ludzkiego rozumu, lecz my pozostaniemy przy rozumieniu tego poznania w sensie szerszym, jako poznania przez łaskę. Św. Tomasz pisze:

„...dwojakie jest poznanie Bożej dobroci i woli: teoretyczne, i pod tym względem nie wolno ani wątpić, ani próbować czy wola boża jest dobra i czy «Bóg jest słodki», oraz afektywne i doświadczalne, gdy

---

<sup>42</sup> I-II, 3, 8: *Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam.*

<sup>43</sup> I-II, 3, 8: *Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.*

ktos w sobie doświadcza smaku Bożej słodyczy i doznaje upodobania w Bożej woli”<sup>44</sup>

Tomasz wyróżnia dwa sposoby nadprzyrodzonego poznania Boga: teoretyczny (*speculativa*) i doświadczalny.

### 2.2.1. Kontemplacja

Tomasz twierdzi: *Nie może więc intelekt stworzony widzieć istoty Boga, jeżeli sam Bóg swoją łaską nie złączy się z intelektem stworzonym.*<sup>45</sup> Akwinata uważa, iż nie umysł (*mens*), który wyraża całą duchowość człowieka, lecz intelekt (*intellectus*) dochodzi do poznania przyczyny wszystkiego. Przyznając intelektowi takie miejsce w koncepcji szczęścia i szczęśliwości, przyczynił się on do zrodzenia opinii, że eudajmonizm przez niego prezentowany wykazuje tendencje do intelektualizacji.<sup>46</sup>

Pomińmy jednak ten wątek rozważań i skoncentrujmy się na istocie poznania przez łaskę, dzięki której rozum ludzki zdobywa swą doskonałość przez zjednoczenie się z Bogiem (I-II, 3, 8). Akwinata pisze:

„Owo współodczuwanie (*compassio*), bądź też głęboka łączność (*connaturalitas*) ze sprawami boskimi staje się przez miłość, która w jakiś sposób jednoczy nas z Bogiem. [...]. W ten sposób mądrość, która jest darem, przyczynę swoją posiada w woli, to jest w miłości, lecz jej istota jest w intelekcie”<sup>47</sup>

Wyjątkowość religijno-poznawczej relacji człowieka do Boga w filozofii Tomasza polega na tym – konkluduje J.A. Kłoczowski – iż miłość wyprzedza intelektualne poznanie Boga, ponieważ *condicio sine qua non* w religijnym poznaniu jest zjednoczenie przez miłość.<sup>48</sup>

W tym poznaniu Boga mamy więc do czynienia z taką spekulacją, która działa w obszarze łaski. Tomasz definiuje ją jako kontemplację: szczę-

<sup>44</sup> II-II, 97, 2: *...duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis: – una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis; – alia autem est cognitio divinae voluntatis, sive bonitatis, affectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis.*

<sup>45</sup> I, 12, 4: *Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit;*

<sup>46</sup> Por. G.R. Evans, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, tłum. J. Kiełbasa, Kraków 1996, s. 147nn; H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 165-180. Autorka analizując wzajemny stosunek woli i intelektu w filozofii Tomasza, wyciąga wniosek o absolutnym prymacie intelektu nad wolą, nad miłością.

<sup>47</sup> II-II, 45, 2: *autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo...[...]. Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu.*

<sup>48</sup> J.A. Kłoczowski OP, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów bd., s. 135.

*śliwość najbardziej polega na [...] kontemplacji Boga,*<sup>49</sup> a „kontemplacja” istoty Bożej jest możliwa tylko dzięki łasce. Ten punkt różni ją jakościowo od spekulacji, jaką posługują się nauki teoretyczne, które w kontemplacji posiadają tylko pewnego rodzaju udział (I-II, 3, 6).

### 2.2.2. Poznanie „afektywne i doświadczalne”

Kontemplacja jako sposób dojścia do Boga jest dziełem łaski i można powiedzieć, iż jest spekulacją nadprzyrodzoną. Lecz oprócz niej jest także takie poznanie Boga, które św. Tomasz nazywa „afektywnym i doświadczalnym” Doświadczyc „smaku Bożej słodyczy”, to zupełnie inny rodzaj poznania Boga niż poznanie spekulatywne (intelektualne), niż poznanie kontemplatywne. Ten sposób poznania Boga, św. Tomasz wymienia jako różny od spekulatywnego. J.A. Kłoczowski w komentarzu do przytoczonego tekstu stwierdza, że nie chodzi w tym przypadku o poznanie emocjonalne w klasycznym rozumieniu, lecz o głębszy sens poznania poprzez miłość. Ten rodzaj poznania jest pozadyskursywny, pozaspekulatywny, jest mistyczny.<sup>50</sup> W doświadczeniu tym zachodzi poczucie jedności człowieka i Boga, przez co w sposób istotny poznanie to zbliża się do idei doświadczenia mistycznego. Nie ma w nim mowy o postrzeganiu Boga jako przyczyny ostatecznej czy też sprawczej, czy też celowej.

## III. KONKLUZJE

Analiza tekstów, terminów i pojęć pozwala odkrywać nowe pokłady intelektualnych rozwiązań Akwinaty. Ten sam wniosek odnosi się do filozofii Tischnera, ponieważ filozof pozostawił szereg tekstów, które wymagają dokładnego omówienia. Nasuwa się także konkluzja, iż istotą doświadczenia (poznania) Boga jest poznanie wyrastające z uczestnictwa.

### 1. Z głębi uczestnictwa

Wyszliśmy od konkretnych tez dotyczących rozumienia doświadczenia Boga w filozofii Tischnera oraz św. Tomasza. Zarówno Tischner jak i św. Tomasz są zgodni co do tego, że doświadczenie Boga, czy też jego poznanie nigdy nie jest pełne. Tischner twierdzi, iż w doświadczeniu religijnym nie chodzi o wyczerpujące doświadczenie Boga, chodzi o jakieś, być może bardzo odległe, wieloznaczne, niemniej jednak doświadczenie (ŚLN, 242). To-

<sup>49</sup> I-II, 3, 5: *in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo.*

<sup>50</sup> Por. J.A. K ł o c z o w s k i, *Drogi człowieka mistycznego...*, dz. cyt., s. 12-16. Autor pisze, że jest to *poznanie przez miłość, religijna wiedza będąca skutkiem daru Ducha Świętego, skutkiem działania Mądrości, a jego osobliwość epistemologiczna w tym się wyraża, że najpierw Bóg łączy człowieka ze sobą przez miłość, a dopiero jako skutek owego zjednoczenia poprzez miłość jawi się poznanie ukrytych tajemnic Bożych.*

masz uważa, że poznanie Boga *ab homine viatore* jest możliwe, lecz w formie niedoskonałej (II- II, 17 ,2).

Analizy pozwalają wprowadzić istotną modyfikację w rozumienie koncepcji Tischnera. Nie można powiedzieć, iż według Tischnera „twarz” jest jedynym sposobem doświadczenia Boga. Doszły bowiem także inne wątki tego doświadczenia, jak bezpośrednia intuicja Boga (w tym sensie można mówić o analizie wnętrza człowieka), oraz – co jest zaskakujące w kontekście jego filozofii dramatu – doświadczenie sceny (szczęście, nieszczęście). O ile można się zgodzić z tezą, że w koncepcji Tischnera płaszczyzna agatologiczna jest pierwotną drogą człowieka do Boga (człowiek zarówno poprzez twarz, jak i intuicję, a także scenę odkrywa Boga jako Dobro), o tyle wątpliwe jest twierdzenie, że w jego wizji człowiek nie może odkryć Boga poprzez analizę świata (sceny), czy analizę swego wnętrza. Wydaje się istotne wprowadzić rozróżnienie na jakość otwarcia (jego charakter) oraz na przyczyny otwierania człowieka na Boga.

Co się zaś tyczy tekstów Akwinaty, to zdajemy sobie sprawę z tego, iż nie należy w nich szukać opisu doświadczenia „twarzy”, a raczej trzeba pójść w kierunku odkrywania subiektywnych źródeł doświadczenia religijnego. Wykazaliśmy, iż w filozofii Tomasza są trzy sposoby poznawania Boga przez człowieka. Ten istotny, ten faktycznie umożliwiający poznanie istoty Boga, jest tylko przez łaskę. W ramach poznania przez łaskę jest jakiś osobliwy sposób „afektywnego i doświadczalnego” poznania Boga.

Ponadto poszukiwania pokazały, że można myśleć i mówić o bezpośrednim doświadczeniu Boga. Bowiem Tischner pisze o „bezpośredniej intuicji” Boga, zaś Tomasz uznaje fakt „afektywnego i doświadczalnego” poznania Boga. Pojęcia te zbliżają doświadczenie Boga do natury przeżycia mistycznego. Tomasz jednak na gruncie filozofii nie stosuje pojęcia mistyki, inaczej niż Tischner, który posługuje się dosyć obficie pojęciem doświadczenia mistycznego.<sup>51</sup> Trzeba powiedzieć, iż znajdują się w jego pracach teksty wchodzące głęboko w tematykę mistyki<sup>52</sup>, ale jej koncepcja wymaga jeszcze sprecyzowania.

## 2. Perspektywy

Na gruncie przeprowadzonych badań dotyczących doświadczenia Boga należy uczynić kolejny, istotny krok, który pozwoli ustosunkować się do wątpliwości Tischnera sądzącego, że w Tomaszowej filozofii jest wielka

---

<sup>51</sup> Por. Św. J a n o d K r z y ż a, *Żywy płomień miłości* w: *Dziela*, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, ss. 3, 49. Autor omawiając kontemplację jako doświadczenie mistyczne pisze, że w kontemplacji, w jednym akcie udziela Bóg światła i miłości razem, czyli miłosnego, nadprzyrodzonego poznania.

<sup>52</sup> Por. MNR, 62-63: *Dobro nas zaskakuje. My możemy go często nie przewidzieć, jesteśmy jak gdyby przez nie zagadnięci. Na to zwraca uwagę Mistrz Eckhart jako na sytuację, w której rodzi się związek człowieka z Bogiem.*

„trudność przejścia od *suum esse* do Boga, który «ma Oblicze», a szerzej mówiąc, od człowieka, który został pojęty poprzez przestrzeń jak «res», do człowieka pojętego jako «istota z twarzą», od wiedzy do rozumienia, od przestrzeni działań do przestrzeni obcowań”<sup>53</sup>

Chodzi konkretnie o odpowiedź na pytanie, czy św. Tomasz z punktu widzenia filozoficznego dopuszcza możliwość przestrzeni „obcowań” człowieka z Bogiem? Refleksja nad tym zagadnieniem przeradza się w rozważania nad koncepcją człowieka oraz Boga a mówiąc dokładnie idzie w stronę analizy koncepcji Łaski (Daru) jako tej rzeczywistości, która wydarza się pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

### THE WAYS OF GOD

Paradigm of experience of God in St Thomas and Joseph Tischner's depiction

#### S u m m a r y

The article comprises a new look at conception of experiencing God in St Thomas of Akwin and Joseph Tischner's philosophy. Let us consider the matter.

Tischner in *Filozofia dramatu* claims that the only way to open a man to God is “a face” of another man. This statement started a view that Tischner's philosophy identifies the cognition of God through meeting another man who has dominated the interpretation of his concept. However, on the basis of Tischner's texts' analyses we can put a thesis that his philosophy was *in statu fieri*. So, studying his conception is an open issue as well as experiencing God.

In the relation to St Thomas's philosophy the problem is as follows. The contemporary Thomas's philosophy extinguishes a two-grade structure of the cognition of God; natural cognition and supernatural cognition within which there are three types of cognition (through faith, mystical and *visio beatifica*). From the philosophical point of view we are interested in *ab homine viatore* cognition of God and that is why the theological issue *visio beatifica* is omitted. The essence of the problem is a conviction that on the basis of Akwinata philosophy a man reaches God by a process of deduction that is by a logical concluding based on some accepted system assumptions (*adequatio cum systemate*).

Based on the above analyses we claim that this is Tischner who accepts three types of experiencing God; firstly through the trace of God, secondly through direct intuition and thirdly through events (happiness and unhappiness). Whereas St Thomas assumes natural and supernatural cognition of God, but when recognized through grace it exists as a special cognition, i. e. cognition which call an experience.

---

<sup>53</sup> FD, 244.