

Ks. MARIAN MICHALSKI

## **Jan Hessen jako krytyk tomizmu.**

Wobec wyraźnej od czasu soboru watykańskiego przewagi w teologii katolickiej kierunku arystotelesowsko - tomistycznego, zapomina się niejednokrotnie, że po dziś dzień istnieje przecież i rozwija się, obok tomizmu, również drugi kierunek teologiczny, platońsko-augustyński. Co więcej, nie bierze się pod uwagę faktu, że w ostatnich czasach ten kierunek coraz bardziej przybiera na sile i zyskuje coraz więcej całkowitych czy częściowych zwolenników, lub przynajmniej sympatyków. Rozrost augustynizmu byłby prawdopodobnie jeszcze większy, gdyby nie to, że za tomizmem stoją urzędowe sfery kościelne katolickie, które, chociaż augustynizmowi pozostawiają naogół swobodę istnienia i rozwoju, wyraźnie jednak sprzyjają raczej kierunkowi Akwinaty, popierając go i zalecając jako drogę najbezpieczniejszą z punktu widzenia ortodoksji.

Dwie zdają się być główne przyczyny rozrostu augustynizmu w czasach dzisiejszych.

Pierwsza ma charakter raczej negatywny, a tkwi w tym, że (jak przyznają nawet sami głębiej myślący tomiści) filozofia Tomasza nie we wszystkim daje sobie radę z narastającą dziś coraz bardziej i coraz gwałtowniej problematyką. Zupełnie pewne wyniki nowoczesnych badań naukowych, zwłaszcza w zakresie przyrodoznawstwa, historii, psychologii i filozofii, wysunęły szereg zupełnie nowych zagadnień, wobec których tomista staje niejednokrotnie wprost bezradny. Prawda, że w niektórych punktach udało się zharmonizować poglądy Tomasza z poglądami wiedzy nowoczesnej; być może uda się to jeszcze w szeregu dalszych punktów. Są jednak

i punkty, w których praca harmonizacyjna natrafia na trudności zdające się mieć naturę zasadniczą, bez wszelkiej nadziei przewyciężenia ich nawet w przyszłości. (por. niżej).

Druga przyczyna jest bardziej pozytywna. Dopokąd w całej nowożytnej, pokantowskiej filozofii panował wszechwładnie idealizm lub pozytywizm, zamykające drogę wyjścia poza sferę fenomenów, a stąd uniemożliwiające wszelką metafizykę, dotąd teolog katolicki nie widział innego sposobu pracy, jak w oparciu o wyraźnie realistyczny tomizm. Próby zbudowania jakiegoś systemu teologicznego na gruncie filozofii idealistycznej spaliły na panewce, augustynizm zaś chwilowo mocno się zdyskredytował przez to, że niektórzy z jego rzeczników zabrnęli w ontologizm czy modernizm. Z początkiem wszakże wieku XX-go nastąpił na terenie ogólnofilozoficznym w zachodniej Europie znamieny zwrot. Poczęło się coraz wyraźniejsze przewyciężenie idealizmu, bicie w zakresie teorii poznania coraz nowych i coraz udatniejszych dróg przedarcia się do „rzeczy samej w sobie“, a wraz z tym próbowanie stworzenia jakiejś metafizyki, uważanej już teraz coraz bardziej za możliwą, a nawet wprost konieczną. W ten sposób nowoczesna filozofia naukowa, uprawiana przez koła świeckie, zaczęła się powoli zbliżać w zasadniczych punktach do filozofii starożytnej, klasycznej, a tym samym i do opartej na niej filozofii scholastycznej. Ponieważ jednak punktem wyjścia nowoczesnych kierunków filozoficznych przewyciężających idealizm, był przede wszystkim immanentny świat ducha ludzkiego, dlatego zbliżenie się szło z natury rzeczy raczej w kierunku koncepcji platońsko-augustyńskiej, niż w kierunku koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej. Niektóre z nowoczesnych kierunków filozoficznych nie kryły nawet wcale swych związków ideowych z platonizmem i augustynizmem, owszem, wyraźnie je akcentowały (np. neokantyzm szkoły badeńskiej, lub kierunek fenomenologiczny M. Schelera). Przy takim stanie rzeczy nie dziw, że w kołach teologów o nastawieniu augustyńskim poczęły się budzić nowe nadzieje, że ruch augustyński począł z powrotem podnosić głowę, wzmacniać się i rozszerzać, zyskując coraz więcej sympatyków. W perspektywie

bowiem przyszłości zarysowywała się samorzutnie nader po-  
 nętna myśl o możliwości przerzucenia wreszcie mostu nad  
 przepaścią, oddzielającą dotychczas, od kilku stuleci, wiedzę  
 teologiczną od nauk świeckich, a tym samym o usunięciu tak  
 dla wielu przykrego dualizmu światopoglądowego. Zdają so-  
 bie jednak teologowie katoliccy sprawę, że w tym wszystkim  
 nie można postępować zbyt pochopnie. Stąd wielu z nich,  
 bardziej ostrożnych czy bardziej konserwatywnych, nawet  
 mimo spoglądania życzliwym okiem na augustynizm, nie pu-  
 szcza jednak jeszcze zasadniczo z rąk tominizmu. Tylko, że  
 oceniając jego wartość historyczną i wewnętrzne zalety, ustosunkowują się już teraz do filozofii Akwinaty coraz trzeź-  
 wiej i coraz bardziej krytycznie, uświadamiając sobie coraz  
 wyraźniej jego braki i niedostatki, zupełnie zresztą zrozumiałe  
 z punktu widzenia historyczno-filozoficznego.

Głównym wśród dzisiejszych teologów katolickich przed-  
 stawicielem augustynizmu, a zarazem gorliwym pionierem idei  
 zbliżenia filozofii augustyńskiej do nowoczesnych, realistycz-  
 nie nastawionych kierunków filozoficznych, jest Jan Hessen,  
 ksiądz katolicki <sup>1)</sup>, profesor filozofii na uniwersytecie w Kolo-  
 nii. Umysł niezmiernie ruchliwy, samodzielny, nie lubiący trzy-  
 mać się utartych szlaków myślowych, wnikliwy i krytyczny,  
 jasno dostrzegający i wyraźnie formułujący problemy, oraz  
 odważnie próbujący je po swojemu rozwiązać.

Nie tylko zajmowana katedra uniwersytecka, oraz tema-  
 tyka prac naukowych, lecz przede wszystkim cały sposób my-  
 ślenia zdradzają w Hessenie filozofa czystej krwi, — filozofa  
 w ścisłym tego słowa znaczeniu. W sposób zdecydowany  
 i konsekwentny stara się on w praktyce trzymać powtarzanej  
 przez siebie niejednokrotnie przy rozmaitych okazjach zasady,  
 że prawdziwa naukowa filozofia jest filozofią autonomiczną,  
 tzn. samodzielną, niezależną od jakichkolwiek obcych norm  
 nauką, wolnym w swej najgłębszej istocie rozumowym do-  
 chodzeniem prawdy. Niezależność ta dotyczy według niego  
 przede wszystkim stosunku filozofii do teologii. Aksjomat

<sup>1)</sup> Urodzony w r. 1889, wyświęcony na kapłana w r. 1914, od 1922  
 docent, później profesor filozofii w Kolonii.

średniowiecznej scholastyki: „*philosophia ancilla theologiae*“ nie wyraża bynajmniej i nie może wyrażać w żaden sposób myśli, jakoby filozofia była jedynie pomocniczą dyscypliną wiedzy teologicznej, do jej celów dostosowaną i do jej potrzeb przykrojoną. Jeśli w ogóle ma on jakiś sens, to tylko ten, że istnieje ścisły związek między filozofią a religią, polegający na tym, iż każdy człowiek, jako istota myśląca, odczuwa naturalny pęd i potrzebę, by przy pomocy danych myślowych, a więc na stopniu wyższym danych dostarczonych przez autonomiczną filozofię naukową, usprawiedziwić swą wiarę religijną przed forum rozumu, następnie treść tejże wiary, niepojętą w gruncie rzeczy, bo dotyczącą przedmiotu transcendentnego, ująć w jakiś sposób w analogiczne przynajmniej pojęcia ludzkie i tą drogą udostępnić ją bodaj częściowo rozumieniu, na tyle przynajmniej, by można nią było żyć, wreszcie dokonywać stale sublimacji wierzeń religijnych, narażonych zawsze na niebezpieczeństwo zachwaszczenia wytworami ludzkiej fantazji, a tym samym przekształcenia się w zabobon. W tym znaczeniu spełnia niewątpliwie filozofia (ale właśnie tylko filozofia autonomiczna) pewną rolę pomocniczą, z tym wszakże, że nie jest pomocnicą teologii, lecz pomocnicą religii (*ancilla religionis*)<sup>2)</sup>.

Mimo ściśle filozoficznego nastawienia, niepodobna atoli uważać Hessena wyłącznie za filozofa. Duchem należy on w nie mniejszym stopniu również do teologów. Przy całym krytycyzmie i autonomizmie filozoficznym, działalność jego naukową jest w gruncie rzeczy nastawiona na teologię jako na ostatni cel, — i to na teologię chrześcijańską. Widać to wyraźnie, gdy się przegląda tematykę jego bogatej spuścizny naukowej, a zwłaszcza śledzi jej rozwój na przestrzeni od r. 1916 po czasy ostatnie. Zaczyna Hessen w r. 1916 od badań nad filozofią Doktora z Hippony, prowadzonych nieprzerwanie po rok 1924. W krótkich odstępach czasu pojawiają się kolejno jego prace: *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*

<sup>2)</sup> Por. Hessen, *Religionsphilosophie II*. Essen u. Freiburg 1948, 1, — oraz tegoż, *Von der Aufgabe der Philosophie und dem Wesen des Philosophen*. Heidelberg 1947.

(1916), *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus* (1919), *Der Augustinische Gottesbeweis* (1920), *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre* (1921), *Augustinus: „Vom seeligen Leben“*, übersetzt und erläutert (1923), *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart* (1924). Na ostatnim z wymienionych dzieł kończy Hessen zasadniczo studia nad augustynizmem; jeśli w latach późniejszych do nich sporadycznie wróci<sup>3)</sup>, to na to tylko, by je ująć w mniejszą lub większą syntezę, nie dodając właściwie nic nowego, poza drużnymi poprawkami, uściśleniami, wykończeniami. Od początku jednak nie sam Augustyn-filozof, jako taki, interesuje Hessena przede wszystkim — nawet nie Augustyn pojęty jako syntetyk starożytnej myśli filozoficznej i chrześcijaństwa, Augustyn jako czołowy filozof epoki patrystycznej. Filozofia Augustyna interesuje Hessena zawsze w zestawieniu jej i porównaniu z jednej strony ze średniowieczną filozofią scholastyczną, z drugiej zaś strony z filozofią nowożytną, przede wszystkim z neokancjanizmem, fenomenologizmem i egzystencjalizmem. Poruszone już częściowo w pracy *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre* zagadnienie stosunku opartej na Platonie filozofii patrystycznej z Augustynem na czele, do opierającej się głównie na Arystotelesie filozofii scholastycznej na czele z Tomaszem, analizuje Hessen dalej i głębiej w pracach: *Patristische und scholastische Philosophie* (1922) oraz *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin* (1926); stosunek zaś augustynizmu do filozofii nowoczesnej bada w rozprawach: *Hegels Trinitätslehre* (Freiburg 1921), *Die religionsphilosophie des Neukantianismus* (1919 i 1924), *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart* (1922), *Geistesströmungen der Gegenwart* (1937), *Wertphilosophie* (1937), *Existenzphilosophie* (1947).

W całej tej pracy porównawczej uwidacznia się zarazem w miarę postępu coraz wyraźniej jej dalszy, ważniejszy cel, — okazuje się coraz jaśniej, na jakim zagadnieniu filozoficznym ześrodkowuje się właściwie i przede wszystkim uwaga Hessena. Chodzi mu mianowicie o filozofię religii. Ją ma na myśli

<sup>3)</sup> Augustins, *Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin und Bonn 1931, oraz: *Die Philosophie des hl. Augustinus*. Nürnberg 1947.

nie tylko wówczas, gdy pisze prace o augustyńskich dowodach na istnienie Boga, czy o trynitarycznej nauce Hegla, czy wreszcie o filozofii religii w systemach neokantowskich. O niej myśli również w pracach ogólnofilozoficznych, takich, jak *Erkenntnistheorie* (1926), *Methode der Metaphysik* (1926), *Das Kausalprinzip* (1928), *Der Sinn des Lebens*, czy nawet *Die Bedeutung des Vorbildes für die Erziehung* (1946). Przez „filozofię religii“ rozumie jednak nie scholastyczną *Theologia naturalis*, lecz krytyczne, obiektywne, naukowo-filozoficzne opracowanie pozytywnie danego fenomenu religii<sup>4</sup>). Dwa zadaje sobie przy tym pytania: czy w oparciu o principia filozofii scholastycznotomicznej można w ogóle zbudować jakiś system religijno-filozoficzny, któryby mógł zyskać prawo obywatelstwa również poza kołem teologów, w sferach reprezentujących nowoczesną naukę filozoficzną, a przynajmniej niektóre jej kierunki? — powtóre, czy jeśli tego nie dałoby się osiągnąć na gruncie tomizmu, nie możnaby urzeczywistnić przynajmniej na gruncie augustynizmu, z nawiązaniem do bliskich mu mniej lub więcej nowoczesnych kierunków filozoficznych? Odpowiedź Hessena kryształizuje się coraz wyraźniej na korzyść drugiego pytania, w związku z czym począwszy od r. 1937 oddaje się już wyłącznie i bezpośrednio badaniom religijno-filozoficznym, próbując stworzyć, przynajmniej w ogólnych zarysach system filozofii religii, oparty na przesłankach filozoficznych Doktora z Hippony, z uwzględnieniem wyników nowoczesnej nauki. Zarysy takiego systemu daje już w wymienionej wyżej *Wertphilosophie*, pierwszy szkic, przeznaczony dla szerszych kół czytelników rzuca w dziele *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie* (1938); realizuje zaś plan na miarę ściśle już naukową w dwutomowej *Religionsphilosophie* (Bd I: *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*; Bd II: *System der Religionsphilosophie*, — oba tomy 1948).

Ale i filozofia religii stanowi u Hessena, właściwie tylko środek do celu, nie sam cel. Celem jego pracy religijno-filozoficznej jest teologia: chodzi mu mianowicie o wypracowanie

<sup>4</sup>) Por. *Religionsphilosophie* I, 27 nn.

podstawy, o przygotowanie gruntu pod jakąś nową syntezę teologiczną, któraby zastąpiła predominującą dotychczas syntezę scholastyczno - tomistyczną, wadliwą jego zdaniem i niekompletną, nie dorastającą do zadośćuczynienia wymogom dzisiejszej problematyki naukowej. Za podstawę takiego systemu uważa zaś Hessen filozofię religii dlatego, że od postawienia sprawy w dziedzinie religijno-filozoficznej, od dokładnego określenia tamże istoty i struktury, oraz od metafizycznej interpretacji religii jako zjawiska historyczno-psychologicznego, zależy nie tylko ocena możliwości i wartości teologii jako takiej, ale również bliższe określenie jej pojęcia, jak również wyznaczenie jej zakresu, charakteru i metod pracy. Ten aspekt teologiczny widać wyraźnie we wszystkich rozprawach religijno-filozoficznych Hessena. Zdradza go również niedwuznacznie fakt, że filozof koloński, przy całym swym oddaniu się zagadnieniom ściśle filozoficznym, znajduje zawsze jeszcze ochotę i sposobność do chwycenia od czasu do czasu za pióro, celem obdarzenia szerszych kół czytelników szeregiem popularno-naukowych rozprawek na tematy religijno-budujące<sup>5)</sup>. Są to jak gdyby dorywcze próby praktycznego zastosowania krystalizujących się już w jego głowie poglądów religijno-filozoficznych, do celów teologii dogmatycznej. Przede wszystkim jednak występuje aspekt teologiczny w poważnej naukowej rozprawie Hessena z r. 1939, noszącej tytuł *Platonismus und Prophetismus*, w której stara się on odpowiedzieć na podstawowe dla wszelkiej teologii pytanie: czy konieczną i czy w ogóle możliwą jest synteza myśli religijnej z myślą filozoficzną, — a jeśli możliwa, to jaka? W szczególności czy możliwa jest synteza trwała, przeprowadzona raz na zawsze, posiadająca wartość jakiejś *Theologia perennis*, czy też tylko synteza dorywcza, aktualna, o charakterze przejściowym, zmieniana i mo-

---

<sup>5)</sup> Należą tutaj: *Gotteskindschaft*. Breslau 1924 (ostrą zaatakowane przez Diekampa w *Theol. Revue* 23, 1924, 225 i 425); *Christus der Meister des Lebens*. Breslau 1931; *Von der vollkommenen Freude* ibid, 1934; *Licht Liebe, Leben*. Wiesbaden 1935; *Unser Vater*. Rottenburg (7 wydań); *Das Herrngebet*. München 1940; *Brief an Suchende, Irrende, Leidende*, Regensburg 1936. *Gott im Zeitgeschehen*. Bonn 1946.

dyfikowana co pewien czas, w miarę rozwoju ducha ludzkiego? Ponieważ przez „syntezę myśli filozoficznej z religijną“ rozumie Hessen w tym wypadku nie filozoficzną interpretację historyczno - psychologicznego fenomenu religijnego (a więc filozofię religii), lecz spekulację filozoficzną na gruncie treści wierzeń religijnych w ramach pewnego systemu filozoficznego (a więc teologii), dlatego jego książka o platonizmie i profetyzmie wychodzi już poza teren ściśle religijno - filozoficzny, a wchodzi na teren teologii.

Z naszkicowanego całokształtu badań religijno-filozoficznych Hessena interesuje nas w tej chwili najbardziej jeden punkt, mianowicie jego postawa krytyczna wobec tomizmu jako systemu filozoficzno-teologicznego. Chodzi nam o określenie bliżej, jakie zarzuty wysuwa Hessen pod adresem tomizmu, w czym system ten jego zdaniem nie dopisuje, zwłaszcza gdy chodzi o nowoczesną problematykę naukową. Sam Hessen nigdy wszystkich swych zarzutów nie ujął w całość; rozsypał je w mniejszej lub większej ilości po rozmaitych dziełach, wyraził przy rozmaitych okazjach. Zestawienie ich razem w jeden przejrzysty obraz wydaje się być nie bez korzyści dla dzisiejszego teologa, nawet wówczas, jeśli osobiście ma zastrzeżenia co do augustynizmu w ogólności, a co do pozytywnych koncepcji religijno-filozoficznych kolońskiego augustynika w szczególności.

### 1. Ogólna krytyka tomistycznej syntezy teologicznej.

Drogę do krytyki tomizmu jako systemu filozoficzno-teologicznego otwiera sobie Hessen, rozważając w dziele *Die Geistesströmungen der Gegenwart*<sup>6)</sup> zagadnienie podstawowe: czy krytyka taka jest w ogóle dozwolona katolickiemu teologowi, wobec wyraźnych wskazań papieskich, — począwszy od Leona XIII aż do Piusa XI, — iż w teologii i filozofii katolickiej należy się trzymać jaknajściślej

<sup>6)</sup> Freiburg B. 1937. Rozdz. 4: Religiöse Strömungen, 167 nn.



doktryny tomistycznej. Hessen uważa za zupełnie jasne, że do zadośćuczynienia zaleceniom papieskim nie wystarczają same historyczno-filozoficzne badania nad Tomaszem i jego doktryną, oraz nad związkami łączącymi tomizm z filozofią starożytną czy nowoczesną. Chodzi raczej o nawrót do samych zasad i treści nauki Tomasza, a to przede wszystkim w sensie studiowania filozofii i teologii w duchu Akwinaty. Co zaś znaczy: „w duchu Akwinaty“, wyjaśnia, zdaniem Hessena, najlepiej J. P. Steffes, gdy mówi: „Przyznawać się do Tomasza, znaczy to opanować wszelkie problemy dzisiejszych czasów, zainteresować się wszelką rzeczywistością, uznać cały dorobek poznawczy ducha ludzkiego i wszelkie wartości, starając się je ująć i zharmonizować w jedną całość... W ten sposób stawia tomizm wymagania bardzo wysokie, — wymagania dotyczące prawdziwie katolickiej, tj, uniwersalnej szerokości horyzontu myślowego, otwarcia dla świata, połączonego ze zdolnością do syntetyzowania“<sup>7)</sup>).

Czy jednak wskazania papieskie nie wymagają jeszcze czegoś więcej ponad samo kierowanie się duchem Tomasza z Akwinu? Czy nie żądają poprostu przejmowania samej treści jego nauki, biernego odtwarzania całokształtu jego doktryny? Hessen uważa, że nie, a dowód na to widzi w pozytywnym ustosunkowaniu się w praktyce autorytetu kościelnego do nowoczesnych krytycznych badań nad tomizmem, nawet wówczas, gdy badania te prowadzą w rezultacie do stwierdzenia konieczności odrzucenia pewnych istotnych części składowych systemu tomistycznego. Władza kościelna nie wyraziła np. żadnego zastrzeżenia ze swej strony, gdy najwybitniejszy neoscholastyk niemiecki J. Geysler odrzucił tomistyczne pojęcie substancji w jakiegokolwiek jego formie i zastąpił je pojęciem nowym, lepiej odpowiadającym faktom, lub też gdy w kwestii tak istotnej, jak kwestia wartości i sposobu uzasadnienia zasady przyczynowości, odbiegł całkowicie od myśli Doktora z Akwinu. Nie podniosła zastrzeżeń również, gdy Fr.

---

<sup>7)</sup> Thomas v. Aquin und seine Bedeutung für die Gegenwart. Hochland XXII, 232.

S a w i c k i poddał surowej krytyce pierwszy, najbardziej podstawowy tomistyczny dowód na istnienie Boga, mianowicie dowód z ruchu. Nie odniosła żadnych zastrzeżeń wreszcie, gdy A. M i t t e r e r odrzucił tomistyczne principium: *quidquid movetur ab alio movetur*, oraz oparty na nim dowód na istnienie Boga, a nawet gdy, ciągnąc dalej myśl B ä u m k e r a i H e r t l i n g a, którzy wykazali niedostateczność podstawowych pojęć tomistycznej metafizyki, mianowicie pojęć „potencji“ i „aktu“, oświadczył wprost, iż całą tomistyczną metafizykę ciał należy dziś uważać już za przestarzałą.

Wobec takiego stanu rzeczy uważa Hessen, że w zakresie krytyki doktryny tomistycznej ma wolną rękę. Toteż krytykę tę — rozpoczętą częściowo po r. 1926, — prowadzi dalej biorąc pod skalpel już nie tylko ten czy ów konkretny szczegół z nauki Tomasza, ale samą syntezę teologiczną Akwinaty, jako taką, w jej całokształcie. Taki właśnie ogólny aspekt ma na względzie, pisząc rozprawę *Platonismus und Prophetismus*. Porównuje w niej całokształt światopoglądu filozoficznego starożytnej myśli greckiej, reprezentowanego przez dwa główne systemy: Platona i Arystotelesa, a będącego wytworem czystego myślenia dyskursywnego opartego o doświadczenie zmysłowe, — z całokształtem religijnego światopoglądu, zawartego w chrześcijańskiej Biblii starego i nowego testamentu, a będącego wynikiem bezpośrednich doznań i przeżyć religijnych, ujętych tylko w pojęcia i słowa. Mimo szerokiego tematu, widać z treści rozprawy od razu, o co w niej Hesse-nowi głównie chodzi. Chodzi mu nie tylko o stwierdzenie diametralnej różnicy między oboma światopoglądami, ale również o wykazanie, że z powodu tej właśnie diametralności światopoglądów wszelka praca nad stworzeniem syntezy myśli greckiej z biblijną musi z natury rzeczy natrafić na zasadnicze trudności, innymi słowy, że wszelki system teologiczny, zwłaszcza chrześcijański, budowany w oparciu o filozofię Platona czy Arystotelesa musi mieć niedociągnięcia, braki i wady. Nie dość na tym. Hessen ma tu jeszcze drugi cel na oku, cel o którego osiągnięcie przede wszystkim mu chodzi. Pragnie on mianowicie dowieść, że trudności te są z istoty rzeczy o wiele

większe, jeśli za podłoże do zbudowania systemu teologicznego obiera się arystotelizm, niż gdy obiera się platonizm; że ten ostatni mimo wszystko jest stosunkowo o wiele bardziej podatny pod syntezę teologiczną, niż system Stagiryty, — że zatem praca Augustyna miała już z góry większe szanse powodzenia, niż praca Tomasza z Akwinu. Tomasz musiał się borykać z podwójnymi trudnościami: tymi, jakie nastęrczała sama diametralność łączonych światopoglądów, filozoficznego i religijnego, oraz tymi, jakie nastęrczał specjalnie niepodatny pod syntezę teologiczną arystotelizm. Toteż również wady i braki jego systemu teologicznego muszą być z natury rzeczy dwakroć większe, niż wady i braki systemu Augustyna.

Jakież konkretne trudności wyłaniały się przed Tomaszem jako teologiem, zwłaszcza teologiem budującym na arystotelizmie, — jak starał się te trudności przewyciężyć i o ile mu się to udało, względnie (co nas bardziej interesuje) nie udało?

Zacznijmy od trudności ogólnych, powstających z natury rzeczy przy tworzeniu jakiegokolwiek syntezy filozofii z religią. Hessen, omawiając je, sięga bardzo głęboko, bo do samych podstaw, na których opierają się oba łączone elementy. Filozofia i religia są według niego, wynikiem dwu biegunowo różnych postaw ducha ludzkiego, mających swe podłoże i źródło zarówno w dualizmie natury ludzkiej i jej duchowych funkcji (podłoże antropologiczne), jak w dualizmie terminu tychże funkcji, którym jest byt w najszerszym tego słowa znaczeniu (podłoże ontologiczne). W bycie wyodrębniają się dwa zupełnie różne momenty: istota i istnienie. Istota ma charakter idealny, bywa ujmowana przez myśl ludzką w pojęciach ogólnych, — natomiast istnienie ma charakter realny, nie da się ująć myślowo w pojęcia (niemożliwa jest definicja bytu), lecz jest czymś bezpośrednio danym, co po prostu trzeba przyjąć. Innymi słowy: istota stanowi racjonalną stronę bytu, — istnienie jego stronę irracjonalną; gdyby człowiek był czystym *ratio* nie byłby zdolny ująć w bycie momentu istnieniowego. Ponadto: istota jest czymś ogólnym i podstawą uogólniania (łą-

czenia w rodzaju i gatunki), — istnienie natomiast jest czymś konkretnym i podstawą jednostkowości (w odrębie rodzajów i gatunków). Wreszcie istota jest bezczasowa, — istnienie związane z czasem. Dwa momenty wyodrębniają się również w duchowej naturze ludzkiej, w postaci dwóch diametralnie różnych jej funkcji: poznawczej i wolitywnej. Poznawanie ma charakter bierny (kontemplatywny), obiektywny i bezosobowy, — wola natomiast charakter czynny, subiektywny i osobowy. — Konsekwencje takiego stanu rzeczy są jasne: skierowanie bytu, daje w rezultacie zupełnie inną, diametralnie różną postawę psychiczną człowieka, niż skierowanie funkcji poznawczej ku stronie istotowej tegoż bytu. W pierwszym wypadku mamy postawę religijną, — w drugim filozoficzną. Postawa religijna jest postawą egzystencjalną i czynną, — postawa filozoficzna postawą esencjonalną i bierną (kontemplatywną); zgodnie z tym religię znamionuje zawsze irracjonalizm, subiektywizm i personalizm, — gdy tymczasem filozofię cechuje racjonalizm, idealizm, obiektywizm i impersonalizm<sup>8)</sup>.

Z faktu zakotwiczenia filozofii i religii w dwóch diametralnie różnych postawach psychicznych człowieka nie wynika oczywiście bynajmniej, jakoby religia i filozofia wykluczały się wzajemnie. Postawy te są przecież tylko dwoma aspektami z jakich człowiek podchodzi do jednego i tego samego bytu, — kierunkami dwóch funkcji psychicznych jednego i tego samego ducha ludzkiego. Skoro istota i istnienie mogą przysługiwać jednemu i temu samemu bytowi, — skoro jedna psyche ludzka może być podmiotem zarówno funkcji poznawczych jak wolitywnych, zatem widocznie może w jednej osobie ludzkiej zasadniczo współistnieć filozofia z religią. Niemniej wszakże to współistnienie jest i będzie zawsze w człowieku źródłem mniejszych lub większych napięć i tarć wewnętrznych, uwidaczniających się z natury rzeczy przede wszystkim przy wszelkich próbach łączenia myśli filozoficznej z religijną w jedną syntezę teologiczną. Pchany naturalnym pędem ku jedności, człowiek do takiej syntezy zawsze dąży i dążyć będzie; nie po-

<sup>8)</sup> Platonismus u. Prophetismus, 15—21.

trawi żyć ani samą filozofią, ani samą religią, nie potrafi ich też we własnej jaźni odizolować od siebie. Dowodów na to dostarcza zarówno historia religii, jak historia filozofii. Luter np. usiłował zrazu wyzwolić całkowicie religijną myśl chrześcijańską z jej związków z filozofią grecką i nie udało mu się: związki te sam potem, chcąc nie chcąc, musiał nawiązać z powrotem. Ta sama jednak historia dowodzi zarazem, że idealna synteza teologiczna między samodzielnie skonstruowanym systemem filozoficznym, a samodzielnie wyrosłą religią, — synteza, w którejby się dało osiągnąć całkowitą równowagę między oboma łączonymi elementami i zupełne ich zharmonizowanie, jest rzeczą niezmiernie trudną, a nawet wprost przerastającą siły człowieka. Zawsze będzie ona wykazywać wewnętrzne braki i niedociągnięcia, zawsze będzie odzwierciedlać wewnętrzne tarcia i napięcia, zawsze grawitować mniej lub więcej to w stronę myśli religijnej, to w stronę myśli filozoficznej, oraz zawsze pozostawi pewne punkty z jednej czy drugiej strony, które bez reszty w całość włączyć się nie dadzą. Doskonała synteza teologiczna pozostanie zawsze raczej tylko ideałem, do którego dążyć będzie człowiek, zbliżając się doń mniej lub więcej, ale nigdy go w pełni nie osiągając. Marzenie o jakiejś *theologia perennis*, raz wykończonych i trwałej syntezie teologicznej, będzie zawsze tylko marzeniem<sup>9)</sup>.

Takie trudności wysuwała, według Hessena, przed Tomaszem już sama istota pracy teologicznej. Powiększały się zaś one i mnożyły jeszcze pod wpływem planu oparcia całej teologii chrześcijańskiej właśnie o system Arystotelesa. System ów bowiem miał podwójne właściwości: najpierw ogólne właściwości wszelkiej filozofii, będącej intelektualnym podejściem

---

<sup>9)</sup> Op. cit. 135 n.: 189; 238 n.: „...So decken denn Platonismus und Prophetismus (tj. filozofia i religia) eine Fülle von Ewigkeitswerten. Aber auch der Gedanke ihrer Synthese ist eine ewig gültige Idee. Denn diese Synthese ist notwendig. Ist sie doch, wie wir zeigen konnten, letzten Endes in einem Wesensgesetz des menschlichen Geistes fundiert. Doch muss die Synthese immer wieder neu in Angriff genommen werden. Jede Zeit muss sie mit ihren Mitteln versuchen... Unser historischen Gewissen ist sehr sensibel geworden. Infolgedessen empfindet es die geschichtlich gewordene Synthese als problematisch...“

do bytu od strony jego istoty, — a powtóre właściwości specjalne, związane z typem umysłowości jego autora, który, jako syn lekarza i sam przyrodnik, nastawiony był niemal wyłącznie na pewien określony rodzaj bytu, mianowicie na rzeczywistość zewnętrzną, na widzialny „kosmos“ To kosmologiczne nastawienie Stagiryty, odróżniające go zasadniczo od nastawionego psychologicznie Platona, powiększyło jeszcze przepaść i tak już dzielącą myśl religijną od filozoficznej, a tym samym podwajało trudności teologicznej pracy Tomasza<sup>10)</sup>.

Bardzo obszernie przedstawia Hessen daleko idące różnice między arystotelesowskim a biblijnym poglądem na świat, — grupując je około trzech podstawowych zagadnień: idei Boga, obrazu świata i idei człowieka. Streszcza je potem krótko<sup>11)</sup> w jedenastu punktach:

1) Dla Arystotelesa ośrodkiem wszystkiego jest „K(osmos“), — dla Biblii dusza ludzka.

2) Dla Arystotelesa elementem istotnym w człowieku jest rozum, — dla Biblii wola.

3) Według Arystotelesa sens istnienia ludzkiego jest teoretyczno-filozoficzny, — według Biblii praktyczno-etyczny. Biblia za najwyższe powołanie człowieka uważa decyzję moralną, — Arystoteles natomiast dopatruje się najwyższego zadania człowieka w „theoria“, tj. poznawaniu filozoficznym, nadającym, według niego, cały sens życiu ludzkiemu.

4) Arystoteles pojmuje Boga jako istotę „teoretyczną“, jako Najwyższą Myśl (*noesis noeseos*), — Biblia natomiast pojmuje go jako Najwyższą Miłość, jako istotę, która przede wszystkim chce i działa.

5) Według Arystotelesa Bóg-Myśliciel jest niejako zatopiony w sobie samym, uwięziony we własnej istocie, jest „logicznym egoistą“, — według Biblii to właśnie w Bogu jest najbardziej boskie, że wychodzi on niejako poza sferę własnego bytu i jak gbyby promieniuje życiem z pełni własnego życia;

<sup>10)</sup> Ibid. 35 n.; por. Hessen, Die Geistesströmungen der Gegenwart 171 n.

<sup>11)</sup> Ibid. 173 n.

nie afirmacja samego siebie, lecz oddanie się stanowi najgłębszą tajemnicę Boga.

6) Dla Arystotelesa Bóg jest „pierwszym motorem nieporuszonym“ (*proton kinun akineton*); jest to Bóg, który raczej „z wewnątrz popycha“ — Dla Biblii natomiast Bóg jest stwórczą przyczyną świata, *creator coeli et terrae*, w czym dopiero uwydatnia się ów wewnętrzny związek jego ze światem i człowiekiem oraz stosunek do nich, stanowiące konieczne założenie wszelkiej prawdziwej i żywej religii.

7) Według Arystotelesa świat jest w swym metafizycznym jądrze kosmosem ogólnych form substancjalnych. Naprawdę istnieje tylko typ, *eidos*. — Według Biblii natomiast tym, co naprawdę istnieje, jest nie rodzaj czy gatunek, lecz indywiduum. „Być“ znaczy istnieć indywidualnie. Każda rzecz czy istota jest przede wszystkim indywidualna. Świat nie jest zespołem ogółów, lecz zespołem indywiduów. Każde z tych indywiduów tkwi w myśli bożej i jest przedmiotem bożej miłości.

8) Dla Arystotelesa świat jest bytem w sobie spoczywającym i na sobie się opierającym. W jądrze swym znajduje się on właściwie zawsze w stanie spoczynku i pozostaje niezmienny. Cała jego rzeczywistość i wszystkie jego siły i wartości są w nim zawsze obecne, istnieją zawsze aktualnie. — Inaczej dla Biblii. Jak w stwórczym działaniu świat ma swój początek, tak też i najgłębszą jego istotę stanowi działanie, stawanie się. Znaczący to, że punkt ciężkości świata leży nie w teraźniejszości, lecz w przyszłości. Świat nie jest już w tej chwili wykończony, ale wykończony będzie dopiero kiedyś; dojrzewa on niejako dopiero do doskonałości, a boska mądrość i miłość prowadzą go ku temu celowi.

9) Stąd centrum arystotelesowskiego poglądu na świat stanowi przyroda, — centrum poglądu biblijnego historia.

10) Stąd, dalej, dla arystotelizmu decydującą kategorią świata jest przestrzeń, — dla Biblii czas.

11) Stąd, wreszcie, arystotelizmowi świat się przedstawia przede wszystkim wzrokowo, — Biblii przede wszystkim słuchowo.

Czy i o ile zdołał Tomasz tak diametralnie różne a zarazem tak istotne punkty obu światopoglądów połączyć i zharmonizować? Czy i o ile uległ Arystotelesowi kosztem Biblii, a o ile zdołał go przez wyciążyć? Pytania powyższe wymagają, według Hessena, jasnej i zdecydowanej odpowiedzi, zwłaszcza wobec twierdzenia wielu neotomistów, iż właśnie w tym tkwi wielkość doktora z Akwinu, że z tak silnej antytezy zrobił syntezę, — lub nawet, że nie słusznie uważa się Tomasza za arystotelika, gdyż w zasadniczym zrębie swej teologii idzie on właściwie za Augustynem, a filozofią Stagiiryty posługuje się raczej tylko jako szkolnym językiem naukowym, a więc w sposób czysto zewnętrzny, formalny<sup>12)</sup>.

Że Tomasz, piszący w okresie wysokiego szacunku dla tradycji i powąg naukowych usiłował swe poglądy osłonić w wielu wypadkach powagą św. Augustyna, podając się jedynie za interpretatora jego myśli, uważa to Hessen za rzecz zupełnie jasną, przynajmniej gdy chodzi o zagadnienie teoriopoznawcze. Ale równie jasne jest dlań, że Akwinata robił to 'kosztem fałszywej i sztucznej interpretacji nauki biskupa Hippony, co ułatwiała mu wielce okoliczność, iż pisma augustynowe znane były naówczas prawie wyłącznie ze zbiorów luźnych wyjątków. Osobiście natomiast trzymał się Tomasz w teorii poznania linii wytycznej Arystotelesesa, a więc kierunku zupełnie przeciwnego do augustyńskiego platonizmu<sup>13)</sup>. — Nie zaprzecza też Hessen, że w całości kształt swego systemu teologicznego wplócił Tomasz niejeden czysto augustynowy motyw, niejedną oryginalną myśl augustyńską, Ale do Augustyna sięgał on, zdaniem jego, tam tylko, gdzie chodziło o wykończenie, uko-

<sup>12)</sup> Op. cit. 170 i 175. W drugim wypadku chodzi Hessenowi przede wszystkim o twierdzenie Dempfa: „Thomas ist in Wahrheit viel mehr von Augustinus als von Aristoteles abhängig, da er dem Kirchenlehrer in den entscheidenden Fragen folgt, und die aristotelische Philosophie eigentlich mehr nur als wissenschaftliche Schulsprache benützt“ (Christliche Philosophie. Bonn 1938, 102).

<sup>13)</sup> Augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Paderborn 1921, 29 n.



ronowanie budowli. „Tam, gdzie filozofia dociera już do swych granic, gdzie natrafia na problemy, które potrafi wprowadzić postawić, ale których własnymi środkami nie potrafi rozwiązać... tam tylko występują w systemie tomistycznym idee augustyńskie“. Gdzie jednak chodzi o sam zrąb konstrukcji teologicznej, o zagadnienia podstawowe a możliwe do rozwiązania czy naświetlenia środkami filozoficznymi, tam Akwinata orientuje się wyłącznie podług Arystotelesa, na nim usiłując zbudować swój system teologiczny<sup>14</sup>).

Całkowitą zależność Tomasza od filozofii arystotelesowskiej wykazuje Hessen obszernie, przechodząc kolejno najważniejsze, podstawowe zagadnienia teologiczne, — przy czym stara się zarazem dać odpowiedź na pytanie, czy i o ile Akwinata potrafił pokonać wyłaniające się z tejże zależności trudności.

Już od razu na pierwszy rzut oka uderzają w filozofii i teologii tomaszowej dwie charakterystyczne cechy arystotelizmu: intelektualizm i kosmologizm.

Według Tomasza człowiek jest przede wszystkim *animal rationale*. Intelpekt stanowi główną część jego natury. Punkt ciężkości w całym wewnętrznym życiu ludzkim leży w funkcji poznawczej. Cnoty dianoetyczne stoją wyżej od etycznych. Istota szczęścia polega na poznawaniu (*essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*)<sup>15</sup>).

Za psychologicznym prymatem świadomości przedmiotowej idzie u Tomasza prymat świata przedmiotowego w teorii poznania. Najpierwotniejszą daną świadomości ludzkiej jest zewnętrzny świat zmysłowy. Od poznania rzeczywistości zmysłowej zaczyna się i zależy wszelkie poznanie, — nawet poznanie samego siebie, własnej jaźni: intelekt ludzki nie może działać, dopokąd świadomość nie zostanie napełniona materialem poznawczym, dostarczonym jej przez świat zewnętrzny drogą organów cielesno-zmysłowych. Jakakolwiek spontaniczność poznającej świadomości w stosunku do napływającego do niej z zewnątrz materiału poznawczego nie istnieje. Władza

<sup>14</sup>) Platonismus u. Prophetismus 171. — Por. Patristische u. scholastische Philosophie. Breslau 1922, 91.

<sup>15</sup>) Op. cit. 159. Por. S. Th. I, 82, 3, — oraz I—II, 3, 4.

poznawcza zachowuje się wobec treści poznawczej zasadniczo biernie. Zmysłowe *species*, napływające od rzeczy za pośrednictwem zmysłów, nie są wprawdzie oderwanymi od rzeczy materialno-objektywnymi obrazkami, jak to niegdyś pojmował Demokryt; są one przez *intellectus agens* odmaterializowane. Nie mniej jednak wciskają się w duszę tak, jak wciska się pieczęć w воск.<sup>16)</sup>

Jest więc duch ludzki z istoty swej cały nastawiony na otaczający go *kosmos*. O prymacie podmiotu w stosunku do świata przedmiotowego (jak to głosił Augustyn) nie może być mowy. Intelpekt ludzki, a wraz z nim i cała w ogóle *psyche* ludzka, zwrócone są bez reszty ku *kosmosowi* i wplecione w związki kosmiczne<sup>17)</sup>.

Rzecz jasna, że takie postawienie sprawy w zakresie teorii poznania i psychologii, nie tylko pozostaje w rażącym przeciwieństwie do poglądów Biblii chrześcijańskiej, głoszącej prymat woli, zasadzającej istotę szczęścia nie na poznawaniu lecz na miłości, dopatrującej się sensu życia nie w *theoria* lecz w decyzji moralnej, ale co więcej, zamyka z góry i niejako automatycznie drogę do takiego poznania Boga, o jakim w pierwszym rzędzie wyraźnie mówi Biblia, zwłaszcza prorocy Starego Testamentu, mianowicie poznania Boga, w sposób bezpośredni. W rzeczy samej, Tomasz takiego poznania (poza *visio beatifica*) w ogóle nie uznaje, ani w sensie mistycznym, ani w sensie racjonalnym. O poznaniu mistycznym nic nie wie<sup>18)</sup>; nie zna jednak również bezpośredniego wzniesienia się intelektu ludzkiego do Boga, dojścia doń wprost od ludzkiego świata wewnętrznego, jak to głosił Augustyn. Za jedynie możliwy sposób poznawania na terenie metafizycznym uważa poznawanie pośrednie, dyskur-

<sup>16)</sup> Ibid. 160.

<sup>17)</sup> Ibid.

<sup>18)</sup> Ibid. 161 n. — Por. tegoż autora Religionsphilosophie II. Essen u. Freiburg B. 1948, 105 n. Na potwierdzenie tego zdania powołuje się Hessen również na benedyktyna A. Magera: Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck o. J. 326 n.

sywne, oparte o poznanie zmysłowe. Takie też tylko dopuszcza również odnośnie do Boga. Droga, wzgl. drogi poznawcze prowadzą, według niego, do Boga wyłącznie poprzez widzialny *kosmos*<sup>19)</sup>.

Nie mniej ujemnie odbiło się na teologii tomistycznej splecenie przez Tomasza jaźni ludzkiej ze światem, *psyche* z *kosmosem*, a odbiło przede wszystkim w nauce o duszy ludzkiej i jej stosunku do ciała. Dusza jest, według Tomasza, substancjalną formą ciała: *anima forma corporis*. Jak każda rzecz w przyrodzie, tak i człowiek stanowi syntezę materii i formy. Ciało to materia, — dusza to forma. Dusza nie posiada więc w stosunku do ciała żadnej substancjalnej samodzielności, lecz stanowi jedynie principium formujące ciało. O ile dla Augustyna dusza była prawdziwym człowiekiem, a ciało tylko organem duszy, to, dla Tomasza człowiek stanowi psychofizyczne *compositum*, substancję złożoną z elementu duchowego i cielesnego. Pozornie wszystko dobrze się składa. Gdy jednak po takim określeniu pojęcia duszy Tomasz, jako chrześcijański teolog, chce iść dalej i wyjaśnić oraz uzasadnić biblijną naukę o nieśmiertelności duszy, o możliwości dalszego jej istnienia po uwolnieniu od ciała w chwili śmierci człowieka, okazuje się, że zabrnął w ślepą ulicę. Skoro dusza jest tylko metafizycznym składnikiem większej całości, jak może ona w ogóle istnieć samodzielnie w oderwaniu od drugiego składnika?

Akwinata dopomaga tu sobie dystynkcją scholastyczną: rozróżnia *formae inhaerentes* i *formae separatae*; pierwsze są związane z materią, drugie od materii niezależne. Dusze ludzkie uwolnione od ciała oraz czyste duchy przedstawiają, według niego właśnie takie *formae separatae*. Że jednak taka dystynkcja nie jest żadnym rzeczowym rozwiązaniem problemu, lecz tylko pustym rozwiązaniem słownym, nie ma najmniejszej wątpliwości. Pojęcie *forma separata* jest więcej niż problematyczne. Forma, która w rzeczywistości nic nie formuje,

---

<sup>19)</sup> Ibid.

która nie jest formą żadnej materii, stanowi w gruncie rzeczy nonsens. Pojęcie jej jest nawet wprost sprzeczne w sobie. Znaczący to jednak po prostu, że konfliktu współzawodniczących tu z sobą motywów myślowych Doktor z Akwinu nie potrafił usunąć, że nie potrafił pogodzić biblijno-personalistycznego pojęcia duszy, z jej arystotelesowskim pojęciem kosmologicznym<sup>20)</sup>.

Niemożliwość zharmonizowania biblijnego personalizmu z impersonalizmem filozofii arystotelesowskiej, występuje jeszcze jaskrawiej w tomistycznej próbie rozwiązania problemu indywidualnego, osobowego życia duszy ludzkiej po śmierci człowieka. Oczyma Arystotelesa patrząc na świat jako na *kosmos ogólnych* form metafizycznych, Tomasz głosi wyraźnie prymat tego co ogólne, nad tym co szczegółowe, prymat rodzaju i gatunku nad indywiduum. Tak np. w teorii poznania naucza, iż tylko ogólna forma substancjalna jest w każdej rzeczy zrozumiałym jej jądrem, przewędrowującym jako *species impressa* w akt poznawczy, by stać się myślową treścią pojęcia; że więc tylko o tym co ogólne można posiadać właściwą wiedzę, nie o tym co indywidualne. Podobnie w metafizyce. *Principium individuationis* stanowi, według Tomasza, *materia quantitate signata*. Ona to, mimo że jest w rzeczy elementem niższym i źródłem wszelkiej niedoskonałości, sprawia, iż w obrębie jednej ogólnej *species* istnieje wiele indywiduów. Trudno pomyśleć silniejsze odwartościowanie osobowej formy bytu!

Jeszcze trudniej jednak pogodzić je z wyraźną nauką Biblii o osobowym życiu duszy po śmierci człowieka. Jak bowiem takie indywidualne życie jest możliwe, skoro dusza przez śmierć została oderwana od materii, a tym samym utraciła principium swej indywidualizacji? — Tomasz chwytą się tu znów dystynkcji scholastycznej: dusza, — twierdzi, — nie jest indywidualizowana *per materiam ex qua*, lecz *secundum habitudinem ad materiam in qua est*. Rozróż-

<sup>20)</sup> Ibid. 160 n. — Por. Die Weltanschauung des Thomas v. Aquin. Stuttgart 1926, 76 nn.

nienie wyraża jednak w gruncie rzeczy nie co innego, jak po prostu rezygnację z postawionej poprzednio zasady o sposobie indywiduacji. Indywiduacja następuje teraz już nie przez materię samą, jako taką, lecz rzekomo tylko przez sam stosunek do materii. Tak więc i tutaj Akwinata nie potrafił logicznie usunąć konfliktu między dwoma kłócącymi się motywami myślowymi; wycofał się tylko dyskretnie z sytuacji <sup>21)</sup>.

Nieco inną drogą usiłował Tomasz wybrnąć z trudności, następczających się przy wciskaniu w ramy filozofii arystotelesowskiej biblijnej nauki o stworzeniu świata.

Stagiryta uważał świat w jego najgłębszym jądrze za całkowicie niezmienny, bezczasowy, odwieczny. Szedł w tym względzie dalej nawet niż jego mistrz Platon, przyjmujący wprawdzie odwieczność materii świata, ale nie odwieczność jego formy, którą przypisywał działaniu Twórcy (demiurga). Arystoteles, mimo iż przyjmował pierwszy najwyższy motor świata, rozciągał odwieczność kosmosu tak na jego materię jak formę i wykluczał zarówno akt tworzenia, jak akt stwórczy. — W przeciwieństwie do niego Biblia podkreślała z naciskiem, że świat został przez Boga stworzony, tj. z nicości powołany do bytu, oraz, że w istocie swej jest on zmienny i związany z czasem.

Wobec tak silnej antytezy, Tomaszowi nie pozostawało jak tylko wybierać między jedną a drugą pozycją. Jako teolog chrześcijański wybiera oczywiście pozycję biblijną: uznaje zasadniczo fakt stworzenia świata, uważa nawet, że fakt ten można rozumowo udowodnić. Dowód wszakże jaki przytacza wskazuje, że nie zerwał jeszcze wszystkich nici wiążących go z arystotelizmem. Argumentuje w ten sposób: cokolwiek posiada byt przez uczestnictwo, istnieje mocą tego, co posiada byt z istoty swej; atqui: wszystko w świecie posiada byt przez uczestnictwo, sam tylko Bóg posiada go mocą swej istoty, — ergo: świat musi mieć swą przyczynę (*causari*) w Bogu <sup>22)</sup>. Jak widać, Tomasz rozumie przez „stworzenie świata“ jedynie samo przyczynowe zakotwiczenie świata w Bogu.

<sup>21)</sup> Ibid. 169 n.

<sup>22)</sup> S. Th. I, 44, 1.

Interpretacja tego rodzaju, z punktu widzenia filozoficznego niewątpliwie bez zarzutu, nie odpowiada jednak w gruncie rzeczy biblijnemu pojęciu stworzenia, w tym bowiem cały nacisk leży na *inceptio essendi*, na zaistnieniu rzeczy nieistniejącej na powołaniu jej z nicości do bytu.

Nie zmienia w tym nic fakt, iż doktor z Akwinu używa sam kilkakrotnie wyrażenia, iż świat został przez Boga „stworzony z nicości“ (*ex nihilo*). Jak bowiem wynika z jego własnego wyjaśnienia, przez *creare ex nihilo* rozumie on tylko tyle, co „być przyczyną jakiegoś bytu w całej jego rozciągłości“: *secundum totam substantiam*<sup>23)</sup>. Tak więc z któregokolwiek punktu widzenia patrzylibyśmy na interpretację tomaszową, trzeba stwierdzić jedno: Akwinata ścieśnił tu i stępił treść pojęcia „stworzenie“ w porównaniu z jego treścią biblijną. Stępienie to niewątpliwie sam odczuwał. Dlatego rozważa jeszcze osobno, czy stworzenie świata było aktem odwiecznym, czy związanym z czasem. Wnioski do jakich dochodzi uwidaczniają jednak tylko bardziej niepokonalność trudności, z jakimi musiał się borykać. Arystoteles dowodził odwieczności świata z pojęcia ruchu i pojęcia czasu. Tomasz usiłuje wykazać, że argumenty na bezpoczątkowość świata nie posiadają dostatecznej siły dowodowej. Niepodobna, zdaniem jego, rozumowo udowodnić odwieczności świata. Z drugiej wszakże strony nie da się również przytoczyć żadnych dowodów na początek świata w czasie. Dogmat stworzenia świata w czasie (czy raczej: z czasem) musi więc być wyłącznie przedmiotem wiary, podobnie, jak dogmat Trójcy świętej. — Ostatnie twierdzenie Akwinaty pozostaje w zupełnym przeciwieństwie do poglądu Bonawentury i wielu scholastyków, według których pojęcie odwiecznego stworzenia świata zawiera w sobie sprzeczność<sup>24)</sup>.

Jako ostatni punkt wskazujący na ścisłą zależność myślową Tomasza od Arystotelesa, a zarazem uwidaczniający niepodatność filozofii arystotelesowskiej jako materiału do zbudowania

<sup>23)</sup> S. Th. I, 44, 2.

<sup>24)</sup> Plat. u. Prophet. 166 nn.

chrześcijańskiego systemu teologicznego, wymienia Hessen to mistyczną naukę o miłości.

Rzecz jasna, że idea miłości posiada w teologii chrześcijańskiej specjalne znaczenie, jako że przecież samo chrześcijaństwo jest *par excellence* „religią miłości“. Idea miłości przeżywa się w każdym chrześcijańskim systemie teologicznym od początku do końca, od pojęcia Boga, aż po dogmat o ostatecznym celu człowieka. Toteż nie bez słuszności można się dopatrywać probera udatności danego systemu w tym, w jakiej mierze idea miłości została w nim uwzględniona. Tomasz zdawał sobie z tego niewątpliwie sprawę i rozumiał zarazem, że w tym punkcie podjęta przezeń synteza arystotelizmu i chrześcijaństwa będzie do przeprowadzenia najtrudniejsza, bo arystotelesowski Bóg-Mysł i chrześcijański Bóg-Miłość, — niezainteresowany światem *motor mundi* i stwarzający ten świat z miłości *creator mundi* mają się do siebie jak dwa odpychające się bieguny. Uświadamiał też sobie z pewnością, jakie następstwa dla całokształtu jego systemu teologicznego pociągnęłoby, gdyby w tym podstawowym punkcie, tj. w teodycei, nie wprowadził z góry pewnej modyfikacji, wzgl. raczej pewnego uzupełnienia. Dlatego zapożyczając myśli u Augustyna, zabiega usilnie o przewycięzenia jednostronności arystotelesowskiej nauki o Bogu i wydobyć chrześcijańskiej idei Boga, wykazując, że Bóg jest zarówno jednym jak drugim, zarówno najwyższą myślą, jak najwyższą miłością, oraz, że człowiek z istoty swej jest na niego nastawiony, że dąży doń całym pędem swej natury jako do *summum bonum*, w którym jedynie może znaleźć szczęście.

Niestety, wszystko co Akwinata zdołał tutaj zrobić, pozostaje tylko na powierzchni rzeczy, nie sięga samego jej jądra. Nie wystarcza wprowadzić w teodycę chrześcijańską motywu miłości; trzeba ponadto, by treść pojęcia „miłość“ odpowiadała temu znaczeniu, w jakim o miłości mówi chrześcijańska Biblia.

Diametralnej różnicy między chrześcijańskim a starożytnym, grecko-pogańskim pojęciem miłości nikt, zdaniem Hessena, nie określił lepiej od Schelera. Według

niego „mimo całego rozróżnienia przez Platona rozmaitych rodzajów miłości, różnych jakością i wartością, miłość dla Greka pozostawała zawsze pewną formą pożądania, potrzeby itp., — formą, nie przysługującą z natury rzeczy Najwyższemu Bytowi. Bo w bycie najdoskonalszym nie może istnieć żadne więcej dążenie, żadna potrzeba. Miłość zaś jest tylko pewną drogą do celu, pewną *methodos*. Według Arystotelesa we wszystkich rzeczach tkwi pęd w górę, ku Bóstwu, ku Nus, ku szczęśliwemu samemu przez się myślicielowi, który porusza wprawdzie świat jako pierwszy jego motor, ale porusza go nie jak ktoś działający poza sobą, lecz tylko jak kochany porusza kochającego, tj. wabiąc go, pociągając, zapraszając... Zupełnie przeciwna jest idea chrześcijańska. Jest w niej coś, coby można nazwać odwrotnym ruchem miłości. W niej grecki aksjom, że miłość jest dążeniem niższego ku wyższemu, dostaje wprost policzek. Bo przeciwnie, miłość, według chrześcijaństwa, przejawia się właśnie w tym, iż szlachetne żniża się ku nieszlachetnemu, zdrowe ku choremu, dobre i święte ku złemu i powszedniemu, Mesjasz ku grzesznikom i celnikom, — a wszystko to bez jakiegokolwiek obawy o poniesienie przez to uszczerbku w samym sobie, o utracenie własnej doskonałości, owszem, w przekonaniu, że w takim właśnie uniżeniu tkwi coś najbardziej boskiego, coś, co prowadzi do zrównania się z Bóstwem.

Po której stronie stoi Tomasz? Do którego z tych dwu różnych, a nawet przeciwnych sobie pojęć zbliża się zasadniczo jego pojęcie miłości? Odpowiedź jest zupełnie łatwa: całkiem w duchu Stagiryty naucza on, że miłość nie jest żadnym afektem, lecz dążeniem. W odróżnieniu mianowicie od *appetitus sensitivus* stanowi ona *appetitum intellectivum*, a więc pewną modyfikację ogólnej władzy pożądawczej, akt woli ludzkiej: *amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuantur Deo vel angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine appetitus, absque passione*<sup>25</sup>. Bezwątpienia, zachodzi tu ta znamienita różnica, że Tomasz nie waha się tak pojętej miłości umiejscowić również w Bogu. Mimo wszystko jed-

<sup>25</sup>) S. Th. I—II. 22, 3.



nak faktem jest, że Akwinata co do istoty rzeczy nie wychodzi poza starożytne, albo mówiąc wyraźniej arystotelesowskie pojęcie miłości, — pojęcie, którego charakterystyczną cechą stanowi to, że miłość nie jest żadnym elementarnym, podstawowym aktem ducha, lecz tylko pewną szczegółową odmianą ogólnej władzy dążenia i chcenia. Że takie pojęcie pozostaje w rażącym przeciwieństwie do idei chrześcijańskiej *agape*, jest rzeczą zupełnie jasną. Bo *agape* chrześcijańska jest wyraźnie elementarnym, podstawowym, samoistnym aktem duchowym. Toteż nie dziw, że u Tomasza miłość stoi dopiero na drugim planie jako źródło i przyczyna religijności; na plan pierwszy wybija się natomiast i tutaj *theoria*, — myśl o panu nieba i ziemi, którego człowiek z prawnego obowiązku winien czcić i szanować<sup>26)</sup>.

Przegląd powyższych punktów teologii Tomasza wskazuje, zdaniem Hessena, wyraźnie, że Akwinata, opierając się na Arystotelesie, nie zdołał, mimo wszystkich wysiłków, faktycznie pokonać trudności, stających mu na drodze czy to z samej natury przedsięwzięcia, jakim było łączenie danych religijnych z danymi filozoficznymi, czy też z racji typu filozofii arystotelesowskiej. Nie zdołał przede wszystkim dostatecznie dopuścić do głosu danych religijnych chrześcijańskiej Biblii, — owszem, niejednokrotnie zatarł je perypatetyczną spekulacją filozoficzną, utopił w myślowym kierunku Stagiryty. Pod tym właśnie względem jego synteza teologiczna stoi niżej od syntezy Augustyna, w której, mimo wszystkich braków, biblijny punkt widzenia został znacznie bardziej uwzględniony<sup>27)</sup>.

Zastrzega się Hessen, że tym, co krytykuje jest nie tomistyczna synteza arystotelizmu z teologią chrześcijańską, lecz arystotelizmu z profetyzmem, — synteza arystotelesowskiego i biblijnego świata idei. Teologią chrześcijań-

<sup>26)</sup> Plat. u. Proph. 175 nn.

<sup>27)</sup> Ibid. 139: „...In der Augustinischen Synthese behauptete sich der Prophetismus mit den ihm eigentümlichen Denkmotiven weit stärker als in der thomistischen...“. — Por. Ibid. 141 nn.

ska, jaką Tomasz zastał, przejęła już w siebie wiele elementów spekulacji greckiej, a stąd posiadała już pewną *potentiam oboedientialem* do nowej syntezy. Związek jej z arystotelizmem wydaje się w każdym razie mniej problematyczny, niż stopienie biblijno-religijnego świata wartości z arystotelesowsko-filozoficznym światem pojęć<sup>28)</sup>. „Pojęcia i kompleksy myślowe można zawsze przez jakąś operację logiczną do siebie dopasować; ale między intuicjami jakie poza tymi tworamipojęciowymi stoją, próżno nieraz szukać wyrównania. Stoją tu bowiem naprzeciw siebie najbardziej elementarne, pierwotne sposoby myślenia i wartościowania, kpiące sobie z wszelkiego racjonalnego pośrednictwa, bo mają źródło w irracjonalnych głębinach duszy ludzkiej“<sup>29)</sup>.

Czy Tomasz zdawał sobie sprawę z całej problematyki jaką niósł z sobą pomysł stopienia chrześcijaństwa z arystotelizmem? Czy uświadamiał sobie trudności, jakie przed nim stają? Czy dostrzegał przepaść dzielącą Stagirytę od Biblii? — Według Hessena Akwinata nigdzie tego nie zdradza. I nie można się dziwić. Scholastyce było zupełnie brak zmysłu historyczno-krytycznego. Wielki starożytny myśliciel uchodził w jej oczach za głos rozumu ludzkiego w ogóle. Co tylko człowiek może poznać naturalnymi siłami swego ducha, to wszystko, według scholastyki, znalazło swój systematyczny wyraz w filozofii arystotelesowskiej. Tego, że Stagiryta reprezentował tylko pewien określony typ rozumu, oraz że myślenie jego pozostawało w wielu punktach w antytezie do myślenia biblijnego, — tego scholastycy i ich *princeps* nie uświadamiali sobie zupełnie. Dołączała się okoliczność, że czytali oni i interpretowali „filozofa“ już z góry przez okulary teologii chrześcijańskiej, co ułatwiał im fakt, iż nie znali jego pism w oryginale, lecz tylko w mniej lub więcej zabarwionych przykładach<sup>30)</sup>.

Synteza arystotelizmu i chrześcijaństwa dokonała się w wieku XIII, według Hessena, z pew-

28) Ibid. 172 n.

29) Ibid. 177.

30) Ibid. 172.

ną koniecznością. Przemawia za tym, zdaniem jego, fakt, iż stopienie filozofii arystotelesowskiej ze światem religijnej wiary miało miejsce nie tylko w chrześcijańskiej, ale i w arabskiej i żydowskiej scholastyce (Majmonides, Averroes). Byłoby więc dowodem niehistorycznego myślenia, gdybyśmy za tę syntezę chcieli robić zarzut Tomaszowi. Przeciwnie, trzeba przyznać, że zadanie, jakie narzuciła mu konieczność historyczna, wykonał bardzo wnikliwie i z wielkim poświęceniem. Ale to, co było nakazem chwili wówczas, nie może nim być dzisiaj. Za bardzo i za głęboko zmienił się nasz sposób myślenia. Nasz zaostrzony zmysł historyczny dostrzega dziś wyraźnie rozbieżne tendencje łączonych przez Akwinatę motywów myślowych, oraz niewystarczalność logicznych prób pośredniczenia między nimi. Stąd nie możemy pozostać przy syntezie XIII-go wieku, lecz musimy próbować nowej syntezy, — takiej, która z jednej strony uwzględniłaby problematykę naukową naszych czasów, z drugiej zaś strony dopuściłaby do głosu w jaknajszerszej mierze, idee religijne chrześcijańskie, z całym ich swoistym charakterem<sup>31)</sup>.

Jak wyobrazić sobie taką syntezę, a przynajmniej jej linie wytyczne? Hessen nie rozważa już szczegółowo tego zagadnienia. Rzuca jednak, przy okazji szereg myśli, z których można wnioskować, jak mniej więcej taką syntezę pojmuje. Przede wszystkim nie chodzi mu bynajmniej o zrywanie z Tomaszem całkowicie i zaczynanie wszystkiego od nowa; pewne wartości teologii tomistycznej, są niewątpliwie trwałe i nieprzemijalne. Chodzi tylko o zmodyfikowanie myśli Tomasza i przede wszystkim uzupełnienie ich w tych punktach, których dziś już utrzymać niepodobna. — zmodyfikowanie zaś i uzupełnienie nie czym innym, jak ideami augustyńskimi, rozwiniętymi oczywiście przy pomocy całego aparatu wiedzy nowoczesnej. Usunąć trzeba przede wszystkim jednostronność teologii tomistycznej, płynącą z jednostronności filozofii Arystotelesa, zapatrzonego wyłącznie w świat zewnętrzny, zmysłowy. Do tego najbardziej nadaje się właśnie augustyński platonizm. W nim zupełnie inaczej niż

<sup>31)</sup> Ibid. 177 n.

w arystoteliźmie podchodzi się do zagadnienia poznania ludzkiego. Poznanie jest w pierwszym rzędzie poznaniem świata wewnętrznego, duszy i ducha; z niego wydobywa się dopiero dalsze pojęcia. W ten sposób uwzględnione zostanie w filozofii i teologii zarówno psychologiczne jak kosmologiczne podejście do rzeczywistości, a tym samym system teologiczny otrzyma charakter bardziej integralny<sup>32)</sup>.

Nie dość na tym. Niektóre luźne uwagi Hessena zdają się wskazywać, że jedną jeszcze cechą pragnie widzieć w nowej syntezie teologicznej, — cechą teoretycznie zawsze uznawaną, ale praktycznie nie zawsze uwzględnianą. Jeśli mianowicie system ma być naprawdę systemem teologicznym, tj. spekulacją filozoficzną na gruncie danych religijnych, to dane te muszą być w nim w pierwszym rzędzie punktem wyjścia i podłożem całej dalszej pracy myślowej. One przede wszystkim muszą być uwzględnione, a uwzględnione w całej swej głębi i rozciągłości. Synteza teologiczna nie może polegać na wtlaczaniu siłą danych religijnych w ramy pewnego systemu filozoficznego. Koncepcje filozoficzne muszą spełniać tylko rolę drugorzędną, tak, by właściwa treść religijna ani w nich nie tonęła, ani prze nie nie była przykrawana do całości systemu spekulacji myślowych. Inaczej system będzie w gruncie rzeczy nie systemem teologicznym, lecz filozoficznym, zaprawionym tylko i udekorowanym mniej lub więcej głęboko powciskanyimi weń ideami religijnymi. Niebezpieczeństwo takiego wypaczenia pojęcia teologii zawisło nad nią już w pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa, kiedy jako młoda jeszcze religia weszło w świat grecko-rzymski, posiadający wielowiekową, rozwiniętą i ujętą w systemy filozofię. Młoda religia czerpiąc ze starożytnego skarbcza pojęć i wyrażeń, została po prostu automatycznie wciągnięta również w orbitę istniejących już gotowych systemów filozoficznych, na gruncie których zaczęto ją dalej rozwijać spekulatywnie w systemy teologiczne. Przydusiły ją one niejako i zakryły częściowo, co odbiło się niemało na wszystkich dotychczasowych chrześcijań-

---

<sup>32)</sup> Die Geistesströmungen d. Gegenwart 171 n.

skich koncepcjach teologicznych, a na tomiźmie w szczegó-  
ności <sup>33)</sup>).

---

<sup>33)</sup> Plat u. Proph. 139 n. Noch auf einen bedeutsamen Umstand mag hin-  
gewiesen werden...: die Tatsache, dass die christliche Religion... bei der Aus-  
deutung ihres Gehaltes sich der antiken Philosophie bediente und dabei ein  
mehr oder weniger unbeabsichtigtes Einströmen ihrer Gehalte in Kauf neh-  
men musste. Diese Tatsache ist aber ihrerseits wiederum durch das noch  
tiefer liegende Faktum bedingt, dass es zu einer Glaubensphilosophie,  
die unmittelbar und spontan aus dem christlichen Grunderlebnis heraus  
entsprungen wäre, nicht gekommen ist... Der Grund hierfür liegt... in  
folgenden Tatsachen: ...als das Wachstum der Heidenkirche und der  
Kampf mit den gnostischen und anderen Sekten die begriffliche Fest-  
stellung eines festen Lehrgehaltes gebieterisch forderte, musste sich das  
neue Gott — und Welterlebnis bequemem, in dem festen Gebäude des  
Begriffsgefüges der griechischen Philosophie Platz zu nehmen, ohne aus  
sich selbst ein neues, ihm völlig angemessenes Gebäude hervorzubringen.

(c. d. n.).