

## POGLĄDY APOLOGETÓW STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH NA POZNANIE BOGA

Poznanie Boga stanowiło i zawsze stanowić będzie jeden z najbardziej istotnych problemów dla człowieka. Z jednej strony bowiem istnienie Boga nie jest dostępne poznaniu ludzkiemu tak, jak są dostępne zjawiska empiryczne otaczającego świata, a z drugiej strony religia jest zjawiskiem najbardziej powszechnym w ludzkości. Rodzi się więc pytanie, w jaki sposób dochodzi człowiek do takiego poznania Boga i Jego realnego istnienia, iż to poznanie staje się także podstawą życia religijnego. Na to pytanie różne dawano odpowiedzi w dziejach myśli ludzkiej.

Najbardziej podstawowe i klasyczne odpowiedzi dały dwa kierunki filozoficzne w starożytności: platonizm i arystotelizm. Stworzyły one koncepcje bezpośredniego i pośredniego poznania Boga.

Protagonista pierwszego kierunku Platon sformułował w swej nauce o ideach pogląd, że istoty rzeczy wieczne i niezmiennie istniały przed rzeczami konkretnymi tworząc odrębny świat idei. Idee nie mogą być poznane za pośrednictwem przedmiotów empirycznych, gdyż są one wieczne, niezmiennie i doskonałe; wszystko zaś co poznajemy w otaczającym nas świecie jest zmienne i niedoskonałe. Poznanie idei może dojść do skutku tylko drogą jakiegoś bezpośredniego oglądu. Ten ogląd idei dokonał się w okresie preegzystencji duszy zanim połączyła się z ciałem. Łącząc się z ciałem dusza zachowała zamgloną znajomość świata idei, a pod wpływem nauki człowiek przypomina sobie i wyjaśnia ten obraz idei. W świecie idei najwyższe miejsce zajmuje dobro, które się utożsamia

z Bogiem. Wobec tego człowiek poznaje Boga, podobnie jak inne idee, bezpośrednio, oglądowo, a nie przez wnioskowanie z zaobserwowanych zjawisk empirycznych<sup>1</sup>.

Ten pogląd Platona na poznanie pojęć ogólnych stał się „nieśmiertelny” w filozofii. Zawsze istniały i powstawały kierunki, które czerpały z myśli platońskiej, modyfikowanej w ciągu wieków w różny sposób. Najważniejszą modyfikacją tej koncepcji był neoplatonizm, oraz augustynizm, który nadał jej charakter chrześcijański. Dla św. Augustyna idee są prawzorami wszelkich bytów istniejących od wieków w Bogu. „Dusza ludzka poznaje prawdę dzięki temu, że istnieje Bóg i udziela jej swe idee. Wiedzę, o którą na próżno zabiegamy przyrodzonymi władzami naszego umysłu, Bóg udziela duszy drogą oświecenia. Stąd poznanie umysłowe ma charakter intuicyjny — umysł dochodzi prawdy wprost, bez rozumowania”<sup>2</sup>.

Jest to znana teoria iluminacji św. Augustyna.

Pogląd biskupa z Hippony dominował w filozofii chrześcijańskiej aż do końca XIII wieku do powstania arystotelizmu chrześcijańskiego.

Arystoteles, uczeń Platona, nie kontynuował w całości poglądów swego mistrza, lecz stworzył własny system, który obok platonizmu, jako jego przeciwieństwo, również stał się klasyczny. Według Stagiryty do poznania pojęć ogólnych dochodzimy wyłącznie drogą pośrednią, wnioskując z rzeczy konkretnych poznanych zmysłowo.

W XIII w. pogląd Arystotelesa głównie dzięki św. Tomaszowi z Akwinu decydująco oddziałał na filozoficzną myśl chrześcijańską wypierając coraz bardziej pogląd platońsko-

<sup>1</sup> Por. J. Geysler, *Max Schelers Phaenomenologie der Religion*, Freiburg 1924, s. 8 nn.

<sup>2</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Lwów 1931, s. 241.

augustyński. Słynne *quinquae viae* Akwinaty wywodzą się z epistemologii Arystotelesa.

Istnieją więc zasadnicze różnice w poglądach platońsko-augustyńskich i arystotelesowsko - tomistycznych na sposób poznania Boga. Poznanie Boga według tomizmu rozpoczyna się od zmysłów, rozum zaś wnioskuje na zasadzie wystarczającej racji o istnieniu bytu absolutnego. Koniecznym łącznikiem między Bogiem a człowiekiem jest świat. W takich warunkach poznanie Boga intyicyjne, bezpośrednie nie może mieć miejsca. W augustyńskim zaś poznanie intuicyjne Boga jest nie tylko możliwe, ale właściwe. Stąd dowody na istnienie Boga otrzymały różne sformułowania w obu koncepcjach<sup>3</sup>.

Św. Augustyn zwraca główną uwagę na ludzką świadomość, która przeżywa oświecenie ze strony Boga i jest przezeń przyciągana. Nurtuje w niej pragnienie szczęścia, które wskazuje na Boga jako najwyższe dobro. Świat empiryczny stanowi raczej przeszkodę w życiu duchowym i dlatego św. Augustyn woli cofnąć się w głąb duszy, bo tylko tam przebywa prawda. Dla św. Tomasza natomiast punktem wyjścia w dowodzeniu istnienia Boga jest świat empiryczny.

Różnica założeń epistemologicznych obydwu systemów znajduje konsekwentnie wydzźwięk także i w innych poglądach. Tomizm bardziej podkreśla w aktach religijnych pierwiastki intelektualne. Skoro według tego systemu poznajemy Boga pośrednio dzięki wnioskowaniu, przeto rozum odgrywa najważniejszą rolę w powstaniu samego aktu religijnego, gdyż stwarza dla niego nieodzowną podstawę.

W augustyńskim natomiast mniej są akcentowane w aktach religijnych pierwiastki intelektualne, a punkt ciężkości spoczywa raczej na woli. Czystość serca stanowi najkonieczniejszy

---

<sup>3</sup> J. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932, s. 138 nn.

warunek, by oświecenie Boże stało się udziałem człowieka i spowodowało powstanie aktu religijnego.

Filozofia katolicka od kilku stuleci w poglądach większości swych przedstawicieli opowiedziała się za koncepcją tomistyczną, ostatnio jednak odżywa coraz bardziej kierunek augustyński. W ostatnich dziesiątkach lat myśl augustyńska odniosła poważne sukcesy głównie dzięki Husserlowi, twórcy fenomenologii, za którym poszedł Max Scheler i uczeni katolicy jak K. Adam, W. Świątalski, R. Guardini, J. Hessen, H. de Lubac i inni. Wszyscy ci współcześni przedstawiciele augustynizmu oddzielając poznanie Boga religijne od metafizycznego są zwolennikami poznania bezpośredniego, które przyjęło nazwę intuicjonizmu katolickiego<sup>4</sup>.

Na powstanie intuicjonizmu wpłynęły poglądy Maxa Schelera, który stworzył swoistą teorię religijnego poznania Boga. Podstawą tej teorii jest zasadnicza różnica między filozoficznym i religijnym poznaniem Boga. Religijne poznanie Boga nie jest wynikiem wnioskowania dyskursywnego, czyli nie jest poznaniem pośrednim, ale bezpośrednim. Człowiek religijny nie wnioskuje ze świata stworzonego, że Bóg jest, ale bezpośrednio ze świata poznaje Boga. Ta bezpośredniość nie polega na biernym oglądzie w sensie ontologizmu, ani nie jest pojmowana w tym znaczeniu, jakoby nie była zależna od żadnego innego poznania. Podstawę poznania bezpośredniego stanowią bowiem przedmioty dane nam w doświadczeniu. Każdy przedmiot, który oglądamy bezpośrednio jest niejako symbolem Absolutu. Przez jego czasowość, skończoność i inne niedoskonałości „przegląda” wieczność, nieskończoność i pełnia doskonałości. Jest to tzw. poznanie symboliczne<sup>5</sup>. Bóg objawia się nam jakby w transparencie rzeczy stworzonych, jakby

<sup>4</sup> Por. J. Pastuszka, op. cit., s. 124.

Por. J. Geysler, op. cit., s. 46.

„przeziera” przez nie i dzięki temu człowiek spontanicznie i bezpośrednio poznaje Boga.

Ten pogląd Maxa Schelera wywarł duży wpływ na niektórych filozofów katolickich i znalazł pewne odzwierciedlenie w tzw. intuicjonizmie. Głównym wyrazicielem intuicjonizmu jest Karol Adam, a zwolennikami wyżej wymienieni Hessen, Guardini, de Lubac i inni.

Intuicjonizm wychodzi z podstawowego założenia, iż życie religijne jest uwarunkowane poznaniem Boga jako bytu osobowego; do tego zaś nie wystarczy rozumowanie o istnieniu Boga z przygodności świata. Poznanie Boga ze światą jest dziełem dobroci Bożej. Bóg objawia się w ten sposób, że poszczególne rzeczy odbijają w sobie idee Boże. Stąd poznanie Boga jest uzależnione poniekąd od wartości etycznej człowieka i jest dziełem nie tylko intelektu, ale wszystkich władz duchowych. Jest ono intuicyjne w tym znaczeniu, iż duch ludzki przy zetknięciu się z rzeczywistością empiryczną i przy odczuciu przygodności własnego istnienia spontanicznie i jakby bezpośrednio poznaje Absolut. Później przychodzi praca myśli dyskursywnej i dokładniej określa charakter Absolutu<sup>6</sup>. Teolog tybiński nie głosi więc poznania Boga bezpośredniego — intuicji w sensie teoriopoznawczym, lecz raczej w ujęciu psychologicznym, które polega na całkowicie prostym wnioskowaniu.

Te krótkie wstępne uwagi streszczające główne kierunki filozofii chrześcijańskiej w zagadnieniu poznawalności Boga posłużą nam do wyświetlania poglądów pierwszych myślicieli chrześcijańskich — apologetów II w. na to zagadnienie. Dotychczasowe opracowania traktujące o poglądach apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga, pochodzące z końca ubiegłego i początku obecnego stulecia, zbyt jednostronnie

---

<sup>6</sup> Por. J. Pastuszk a, op. cit., s. 134 nn.

interpretowały wypowiedzi apologetów w sensie poznania pośredniego, czyli zaliczały ich do kierunku arystotelesowskiego<sup>7</sup>. Tymczasem wydaje się, że niektóre wypowiedzi apologetów upoważniają do tego, by uważać ich w pewnej mierze także za zwolenników tych koncepcji, które reprezentują współcześni augustynicy.

#### ZDOLNOŚĆ CZŁOWIEKA DO POZNANIA BOGA WEDŁUG POGLĄDÓW APOLOGETÓW STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH

Przy omawianiu poglądów apologetów starochrześcijańskich II w. na poznawalność Boga należy najpierw poznać ich odpowiedź na pytanie, które w powyższym zagadnieniu wysuwa się na czoło, a mianowicie, czy według nich człowiek jest w ogóle zdolny ze swej natury do poznania najwyższej Istoty. Stwierdzenie pozytywnej odpowiedzi apologetów na to pytanie umożliwi wyświetlenie sposobu, w jaki to poznanie według nich dochodzi do skutku.

Już w czasach starożytnych przed apologetami istniały kierunki filozoficzne, które stały na gruncie agnocytyzmu. Apologeci jako chrześcijanie opierają się przede wszystkim na objawieniu, które stanowi dla nich najpewniejsze źródło wszelkiego poznania Boga. Zwalczając jednak niektóre poglądy filozofii pogańskiej, powołują się także na przyrodzone władze poznawcze człowieka, dzięki którym człowiek może

---

<sup>7</sup> Do najznacześniejszych prac należą następujące: C. von Ender t, *Die Gottesbeweis in der patristischen Zeit*, 1887; J. Stahl, *Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt*, Berlin, 1893; A. Waibel, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des II Jahrhunderts*, München, 1916; J. Stier, *Der specielle Gottesbegrif Tertulians*, Göttingen, 1889; L. Fuetscher, *Die natürliche Gottseerekenntnis bei Tertulian*, „Zeitschr. für kath. Theol.“, 1927.

poznać Boga. Jedna szczególnie myśl wybija się na czoło wypowiedzi wszystkich apologetów. Stwierdzają oni mianowicie, że człowiek jest istotą rozumną, że on jeden spośród całego stworzenia posiada zdolność poznania swego Stwórcy<sup>8</sup>. Tertulian poświęca temu zagadnieniu specjalny traktat pt. *De testimonio animae*, gdzie podobnie jak w innych swych pismach rozwija tezę, iż człowiek bez pomocy objawienia drogą naturalną może poznać pewne prawdy, wśród których na pierwsze miejsce wysuwa się istnienie Boga<sup>9</sup>. To samo pozytywne stanowisko podkreśla tenże autor w *Apologetyku*, w swej nauce o duszy ludzkiej, którą nazywa *naturaliter christiana*<sup>10</sup>, tzn. z natury swej zdolną do poznania Boga, niezależnie od objawienia<sup>11</sup>. Św. Justyn uzasadnia naturalne zdolności poznawcze człowieka udziałem wszystkich ludzi w Słowie prawdy, którego nasiona zostały rozsiane w całej ludzkości<sup>12</sup>. Boży Logos łączy się w jakiś niewidzialny wewnętrzny sposób z duszą ludzką i dzięki temu może ona poznać prawdę<sup>13</sup>. W tym poglądzie św. Justyn nie tylko wraz z innymi apologetami przyznaje człowiekowi zdolność pozna-

---

<sup>8</sup> Teksty źródłowe będą cytowane według następujących wydań: Aristides, *Apologia*, rekonstrukcja tekstu przez E. Hennecke, Leipzig, 1893; Athenagorae Philosophi Atheniensis opera: *Supplicatio pro christianis, De resurrectione mortuorum*, wyd. J. K. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, editio tertia, vol. VII, Jenae, 1857; Justini Philosophi Martyris opera, quae feruntur omnia: *Apologetica I, II, Dialogus cum Tryphone*, wyd. jak wyżej vol. I, Jenae, 1876; Theophili Episcopi Antiocheni, *Ad Autolicum libri tres*, Wyd. jak wyżej vol. VIII, Jenae, 1861; *Epistola ad Diognetum*, wyd. jak wyżej vol. III, Jenae, 1876; M. Minucii Felicis, *Octavius*, wyd. *Corpus scripturarum ecclesiasticorum latinorum*, vol. II, Vindobonae, 1867; Qu. S. F. Tertuliani, *Adversus Marcjonem libri quinque, De carnis resurrectione*, wyd. jak wyżej vol. XLVII, Vindobonae, 1906; *De anima*, wyd. F. Oehler, Leipzig, 1854; *De testimonio animae*, wyd. J. Vizzini, Roma; *Apologeticum*, wyd. C. S. E. L. vol. LXIX, Vindobonae, 1939. Por. Justyn, *Apol. I*,

nia Boga, ale stara się wyjaśnić, na jakich podstawach opierają się te naturalne zdolności poznawcze. Apologeci podkreślając bardzo wyraźnie możliwość naturalnego poznania Boga zwracają uwagę na rolę czynników etycznych, mających wybitny wpływ na zdolności poznawcze człowieka<sup>14</sup>. Pogląd ten najwyraźniej spośród apologetów wyraża Teofil Antiocheński stwierdzając, iż występki moralne i grzechy nie tylko ograniczają, ale wprost przekreślają zdolności poznawcze człowieka. „Wszyscy wprawdzie mają oczy, lecz u niektórych są one tak przyćmione, że nie widzą... człowiek nie może widzieć Boga, gdy hołduje grzechom”<sup>15</sup> Podobny pogląd treściwie wyraża św. Justyn w *Dialogu*: „Człowiek poznaje Boga, gdy ma rozum i duszę sprawiedliwą”<sup>16</sup>.

Pomijając interpretację tych wypowiedzi możemy stwierdzić krótko, jaka jest ich odpowiedź na pytanie, czy człowiek ma zdolność naturalną poznania istnienia Boga. W przeciwieństwie do różnych kierunków agnostycznych przyznają oni człowiekowi jednomyślnie możliwość poznania Boga. Poza objawieniem istnieje jeszcze droga naturalna, która poprzez świat zewnętrzny i świadectwa duszy prowadzi człowieka do poznania Najwyższej Istoty.

#### POZNANIE BOGA ZE ŚWIATA ZEWNĘTRZNEGO

Wszyscy apologeci zgodni są w twierdzeniu, że Bóg jest poznawalny za pośrednictwem Swych dzieł. Widok wspania-

28; *Dialogus*, 4, 141; Athenagoras, *De res. mort.* 15; *Epist. ad Diogn.* 10; Theofilus, *Ad Autolicum*, II, 10;

<sup>9</sup> Tertulian, *De carnis res.* 3, *Adversus Marcjonem*, I, 18.

<sup>10</sup> Tertulian, *Apologeticus*, 48.

<sup>11</sup> Tertulian, *Adversus Marcjonem*, I, 10.

<sup>12</sup> Justinus, *Apol.* I, 5, 46.

<sup>13</sup> Justinus, *Apol.* II, 8, 10, 13.

łego nieba i niezliczonych tworów ziemi, ich piękno i przedziwna harmonia, ustawiczna zależność życia od potężnych sił i praw przyrody, różne dobroczynne czy szkodliwe zjawiska przyrody nasuwają według nich człowiekowi myśl o Stwórcy, któremu wszystko zawdzięcza swój byt. Widzą oni specjalną dobroć Stwórcy w tym, że nie chciał pozostać ukryty i niepoznany, ale dał człowiekowi możność poznania Siebie, wiedząc, że będzie to dla niego największym dobrem i szczęściem<sup>17</sup>. Bóg dał człowiekowi możność poznania siebie przez to, iż objawił mu się w stworzeniach<sup>18</sup>. Świat więc stworzony ma być dla człowieka niejako przewodnikiem i okazją do poznania Boga. Żaden z apologetów nie przeprowadza wprawdzie systematycznego dowodu na istnienie Boga z istnienia rzeczy niekoniecznych i niedoskonałych, to jednak wiele ich wypowiedzi wskazuje na to, iż przeciwstawienie bytów przypadłościowych Absolutowi stanowi podstawę ich argumentacji. Wynika to z ich polemiki z pogaństwem, w której zwalczają błędne pojęcie bóstwa u pogan. Między innymi przeciwstawiają się poglądom monistycznym, które przyznawały pierwiastkom materialnym, ziemskim charakter absolutny. Arystydes wykazuje, że ani ziemia<sup>19</sup>, ani słońce, ani wiatr, ani nawet człowiek, który jest złożony, ma początek i koniec oraz wiele innych niedoskonałości<sup>20</sup> nie mogą być bytami absolutnymi, bo są przemijające i stworzone, a więc późniejsze od

---

<sup>14</sup> Por. Tertulian, *Apol.* 17; Athenagoras, *Leg. pro christ.* 27; Justinus *Apol.* I, 25; *Dial.* 4; *Epist. ad Diog.* 10.

<sup>15</sup> Theophilus. *Ad Autol.* I, 2.

<sup>16</sup> Justinus, *Dial.* 4.

<sup>17</sup> Por. Tertulian, *Adversus Marcjonem*, II, 3; Minucius Felix, *Octavianus*, 37.

<sup>18</sup> Tertulian, *Adv. Marcjonem*, I, 11: *Deum non alius manifestum est esse, quam quia totum condidit hoc*; Min. Felix, *Octavianus*, 32.

<sup>19</sup> Aristides, *Apol.* 4.

<sup>20</sup> *Ibid.* 7.

Stwórcy<sup>21</sup>. Byty, które podlegają zmianom substancjalnym, czy ulegają siłom niszczycielskim, nie mogą być pojmowane jako byty absolutne. Dlatego apologetci wykazują niedorzeczność wierzeń pogańskich oddających boską cześć rzeczom wyprodukowanym przez samego człowieka z materii, które z czasem ulegają zniszczeniu. Bóg w pojęciu apologetów jest bytem niezależnym od nikogo, nieograniczonym, wiecznym i niezmiennym<sup>22</sup>, który zawsze jest tym samym<sup>23</sup>, bez początku i końca<sup>24</sup>. Jest wyższy ponad wszystko, co podlega zmianom<sup>25</sup>, a więc jest bytem absolutnym. Na tym przeciwstawieniu bytu absolutnego bytom przygodnym opiera się ich dowód na istnienie Boga. Rzeczy bowiem tego świata są niekonieczne, przygodne, a wobec tego ich istnienie nie mieści się w ich istocie. Każda z tych rzeczy zależy w swym istnieniu od jakiegoś bytu nie tylko od niej wyższego, ale koniecznego i absolutnego.

Innym dowodem na istnienie Boga jest dla apologetów porządek panujący w naturze. Odrzucają oni koncepcję materialistyczną, która utrzymuje, że świat powstał sam przez się, a porządek w nim powstał z przypadku. Według nich porządek i harmonia, które można zaobserwować w świecie, musiały być przez kogoś ustanowione. Athenagoras stwierdza, że materialne pierwiastki świata, jako luźne elementy nie mogły same ułożyć się w tak piękną i harmonijną całość bez interwencji Bożej<sup>26</sup>. Porządek i równowaga wśród ciał niebieskich, które tworzą jakby naturalny zegar w naturze, wskazują stale

---

<sup>21</sup> Ibid. 3; Justinus, *Apol.* 19, 21; Min. Felix, Oct. 22; Athenagoras, *Leg. pro christ.* 1, 22; Theophilus, *Ad Autol.* I, 10, II, 3; Tertulian. *Adv. Marcjonem*, I, 13 i inne.

<sup>22</sup> Aristides, *Apol.* 4; Athenagoras, *Leg. pro christ.* 22.

<sup>23</sup> Justinus, *Dial.* 3.

<sup>24</sup> Min. Fel. Octav. 18.

Justinus, *Apol.* I, 9; *Dial.* 5.

<sup>26</sup> Athenagoras, *Leg. pro christ.* 4, 22; Min. Fel. Octav. 17.

pory roku i miesiące, kolejne zmiany dnia i nocy, pozwalający dzielić pracę i spoczynek, dalej stałe zmiany temperatury od łagodnej wiosny poprzez gorące lato, chłodną jesień aż do mroźnej zimy, wszystko to wskazuje na istnienie jakiegoś „najdoskonalszego rozumu”<sup>27</sup>, który wszystkim kieruje i rządzi. Cały ten wspaniały porządek runąłby „gdyby nie kierował nim absolutny rozum”<sup>28</sup>. Podobne objawy celowego urządzenia i porządku stwierdzają również w innych dziedzinach przyrody biorąc pod uwagę czy to morza i oceany będące w ciągłym przypływie czy odpływie, czy nigdy niewysychające źródła rzek, czy celowe rozmieszczenie gór i pól, czy celowe przystosowanie różnych zwierząt do warunków ich bytowania, instynkt życia i rozmnażania się, a w końcu wspaniałą anatomiczną budową ciała ludzkiego naprowadzającą ich na poznanie „Stwórcy i artyście”<sup>29</sup> Boga. Innymi słowy nie można wytłumaczyć porządku i harmonii we wszechświecie bez przyjęcia rozumnej przyczyny, która je wprowadziła i nimi kieruje. Stwierdza to najwyraźniej spośród apologetów Minucjusz Feliks, który najszerzej przytacza ten dowód. „Skoro patrząc na niebo i ziemię widzisz wszędzie przezorność, porządek i prawo, to miej odwagę uwierzyć, że istnieje Pan wszechświata i Stwórca od samych gwiazd wspanialszy i całego świata”<sup>30</sup>. Podobne myśli i argumenty znajdujemy także u Teofila Antiocheńskiego, który podkreśla szczególnie celowe działanie praw przyrody. „Człowieku — patrz na jego dzieła! Zmiany pór roku, zmiana powietrza, odpowiedni wiek gwiazdy, różnorodność nasion i roślin; patrz na nieustanne odpływy słodkich źródeł i rzek, na odpowiednią do różnych czasów ilość rosy, mgły i deszczów”<sup>31</sup>. Wszystko to wskazuje na

---

Min. Fel. Octav. 17.

<sup>28</sup> Min. Fel. Octav. 17.

<sup>29</sup> Min. Fel. Octav. 17.

<sup>30</sup> Min. Fel. Octav. 18.

<sup>31</sup> Teophilus, *Ad Autol.* I, 6.

działanie i moc Bożą, a więc także i na istnienie Boga. Celowe prawa rządzące przyrodą są tak przekonywującymi świadectwami istnienia Stwórcy, że Teofil uważa za logiczną konieczność poznanie Go z tych świadectw. Wydaje mu się, że podobnie jak istnienie króla ziemskiego poznać można z jego praw i rozporządzeń, którymi wykonuje swą władzę, tak istnienie Boga poznać można z praw rządzących naturą<sup>33</sup>.

Tertulian stwierdza, iż świat jest czymś tak wspaniałym, że Grecy nazwali go „kosmos”<sup>34</sup>. Samo spojrzenie na piękne i celowe połączenie różnych elementów w jedną wykończoną całość, nasunęło filozofom pogańskim myśl, by uznać to za bóstwo. Stworzono nawet boski kult stworzeń, oczywiście niesłusznie, ale to świadczy o tym, iż łatwo można poznać Boga jako twórcę tego porządku<sup>35</sup>.

Z tych wypowiedzi wynika jasno, że dla apologetów wszechświat w swej wielkości, pięknie, celowych prawach natury, domaga się przyjęcia najwyższej jednej przyczyny. Ta przyczyna według nich to istota będąca ponad światem, wyższa i piękniejsza od niego, a przede wszystkim rozumna. Tam bowiem, gdzie widać rozumne prawa, trzeba przyjąć rozumną ich przyczynę, a jeśli te prawa przejawiają się w celowym działaniu, to trzeba przyjąć, iż ta przyczyna jest osobą<sup>36</sup>. W ten sposób świat jest niejako łącznikiem i pośrednikiem między Bogiem a poznającym Go człowiekiem. To pośrednictwo stworzenia w poznaniu Boga można jednak pojmować w różnym sensie. Poznanie Boga jest pośrednie wówczas, jeśli pomiędzy człowiekiem a Bogiem staje jakiś obiekt stworzony jako pośrednik. Zachodzi jednak pytanie, w jaki sposób dochodzimy do poznania Boga za pośrednictwem stworzenia.

<sup>32</sup> Theophilus, *Ibid.* I, 5.

<sup>33</sup> Theophilus, *Ibid.* I, 5.

<sup>34</sup> Tertulian, *Adv. Marcjonem*, I, 13; *Apol.* 17.

<sup>35</sup> Tertulian, *Ibid.* II, 5.

<sup>36</sup> Athenagoras, *Leg. pro christ.* 16.

Rozwiązanie tej kwestii może być dwojakie. Pogląd tomistyczny głosi, że do poznania Boga dochodzimy za pośrednictwem stworzenia tylko pośrednio. Według tej koncepcji poznanie zmysłowe i obserwacja świata zewnętrznego to materiał poznawczy, z którego intelekt ludzki wydobywa treści duchowe dzięki zdolności abstrahowania i odnosi je do Boga na drodze dyskursywnego wnioskowania w oparciu o zasadę przyczynowości. Świat zmysłowy jest tu więc nie tylko okazją ale istotnym źródłem naturalnego poznania Boga.

W przeciwieństwie do poglądu tomistycznego współczesna koncepcja augustyńska nieco inaczej pojmuje to pośrednictwo świata i jego rolę w poznaniu Boga. Według tego poglądu rzeczy stworzone posiadają wymowę symboliczną, bo przedstawiając się naszemu poznaniu jako byty przygodne i niedoskonałe wskazują tym samym na rzeczywistość doskonałą i absolutną jako na rację swego istnienia. Bóg objawia się człowiekowi w sposób naturalny w transparencie przyrody, przeziiera niejako przez stworzenia. Poznajemy więc Boga za pośrednictwem stworzenia, ale nie pośrednio przez wnioskowanie, lecz bezpośrednio.

Jak rozumieją apologeci pośrednictwo stworzenia i jego rolę w poznaniu Boga, czyli do którego z powyższych poglądów można by ich zaliczyć — to kwestia, na którą nie można odpowiedzieć z całą pewnością. Wypowiedzi ich bowiem są zbyt ogólnikowe i nie posiadają wyraźnych cech, które by ich mogły zdecydowanie i jednoznacznie zakwalifikować do któregoś z powyższych kierunków<sup>37</sup> Wszystkie wyżej przytaczane

<sup>37</sup> Aristides, *Apol.* 1:

Theophilus, *Ad Autol.* I, 5; Tertulian, *Adv. Marcjonem*, I, 10: *Siquidem a primordio rerum coditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis ut Deus cognosceretur.*

Tertulian, *Adv. Marcjonem*, II, 5: *Opera creationis testantur et bonitatem eius (Dei) et potentiam.* Tertulian, *Ibid.* V, 16: *Puto qui a primordio rerum naturam operibus, beneficiis, plagis, praedicationibus,*

wypowiedzi apologetów stwierdzają jasno jedynie to, że Boga poznajemy za pośrednictwem stworzenia. Przez to stanowisko wyraźnie przeciwstawiają się pogładowi ontologistów, który przyjmie bezpośredni pogląd Boga. Według apologetów nie poznajemy Boga tak bezpośrednio jak rzeczy doświadczalne, które poznajemy zmysłowo<sup>38</sup>. Wydaje się, że twierdzenie jakoby apologeci wyłącznie byli zwolennikami wnioszkowania aposteriorycznego nie ma wystarczającego uzasadnienia w ich wypowiedziach. U żadnego bowiem z nich nie występuje wyraźnie proces wnioszkowania dyskursywnego, ani też żaden nie wspomina wyraźnie o zasadzie przyczynowości. A te dwie cechy są najbardziej istotne i charakterystyczne dla drogi aposteriorycznej. Z drugiej jednak strony całe ich rozumowanie, iż Bóg jest twórcą porządku we wszechświecie, opiera się na zasadzie wystarczającej racji i przyjąć trzeba, że ta zasada jest podstawą ich dowodu teleologicznego. To przemawiałoby poniekąd za tym, iż apologeci uznają aposterioryczne poznanie Boga. Inne racje przemawiają za tym, by przyjąć pogląd, że według apologetów to poznanie Boga ze stworzeń dokonuje się także bezpośrednio w znaczeniu interpretacji augustynizmu. Takie wyrażenia jak *dia ergon*, *dia pronois* czy *dia dynamenon* można rozumieć w tym sensie, iż przyznają oni dziełom stworzonym i różnym procesom przejawiającym się w naturze charakter symboliczny. *Día* w połączeniu z *genetivem* ma znaczenie „w”, np. *día ergon autou* znaczy: w dziełach jego<sup>39</sup>. Stwo-

---

*testibus ad agnitionem sui praestrinxit nec tamen agnitus est. Tertulian, De res. car. 2:... Deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum. Tertulian, Apol. 17: Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus quibus continemur, quibus oblectemur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus' Min. Fel. Octav. 17: Quae singula (creatura) non modo ut crearentur, fierent et disponentur summi opificis et perfaectae rationis eguerunt.*

<sup>38</sup> Justinus, *Dial.* 3; Theophilus, *Ad Autol.* I, 5.

<sup>39</sup> Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, Lwów, 1929, s. 158.

rzenia wskazują bezpośrednio na Boga jako rację swego istnienia; przez nie prześwieca nieskończoność i doskonałość.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że poznanie Boga ze świata zewnętrznego nie odgrywa u apologetów wybitnego znaczenia. Niektórzy jak Justyn, Tacjan czy autor listu do Diogneta poza ogólnym stwierdzeniem, iż Bóg jest poznawalny w Swych dziełach, nie zajmuje się bliżej dowodami ze świata zewnętrznego. Najwięcej uwagi poświęcają dowodowi teleologicznemu Minucjusz Feliks i Teofil Antiocheński. To słabe zainteresowanie apologetów światem zewnętrznym jako materiałem dowodowym na istnienie Boga można wytłumaczyć tym, że celem ich nie były rozważania filozoficzne, ale takie poznanie Boga, któreby się mogło stać podstawą religijnej postawy człowieka.

#### DUSZA LUDZKA JAKO ŚRODEK POZNANIA BOGA

Świat zewnętrzny może stać się dla człowieka przewodnikiem i pośrednikiem naturalnego poznania Boga. Oprócz dowodów kosmologicznych formułują apologety także dowody psychologiczne. U św. Justyna występuje dwojaki aspekt w psychologicznej drodze poznania Boga. A mianowicie: świadomość powszechnego prawa moralnego i subiektywne poczucie odpowiedzialności. Według niego każdy człowiek posiada zdolność moralnego rozróżniania wartości uczynków. „Każde stworzenie zdolne jest z nautry do złego i do dobrego... Stwierdzają to zresztą wszędzie rozumni prawodawcy i filozofowie, kiedy nakazują niektóre rzeczy czynić, a innych unikać<sup>40</sup>. Ta ludzka zdolność etycznego poznania nie ogranicza się do poznania dobra i zła jako czysto idealnych wartości w sobie. Człowiek poznając je ma świadomość, że są one nakazem wyższego bytu, wobec którego poczuwa się do odpowiedzialności.

<sup>40</sup> Justinus, *Apol.* II, 7.

„Na początku stworzył (Bóg) rodzaj ludzki darząc go rozumem, oraz możliwością wybrania prawdy i czynienia dobrze tak, że nie ma uniewinnienia przed Bogiem dla nikogo, bo ludzie otrzymali rozum i zdolności umysłowe”<sup>41</sup>. Świadomość powszechnej normy etycznej nie ogranicza się także do ogólnego jedynie rozróżnienia: dobrze czynić, złego unikać, ale wartościuje ona moralnie poszczególne i konkretne uczynki ludzkie. Każdy człowiek wie o tym, że porubstwo, mężobójstwo, cudzołóstwo i inne uczynki do tych podobne to rzeczy etycznie złe. Chociaż ludzie popełniają te uczynki, to jednak nie są pozbawieni świadomości, że dopuszczają się czegoś złego<sup>42</sup>. Istotnym momentem, na którym Justyn opiera tu poznanie Boga to poznanie sankcji prawa moralnego. Odrzucenie tego poznania musi doprowadzić w końcu do ateizmu. O zdolności poznawczej sankcji prawa moralnego i poczuciu odpowiedzialności przed absolutną świętością mówi nasz autor w 28 r. swej *I Apologii*. Stawia rozum ludzki przed alternatywą: albo trzeba uznać te sankcje moralne i zgodnie z tym postępować, albo przyjąć ateizm i odrzucić wszelką różnicę między dobrem a złem. „Jeśli kto nie uznaje, że Bóg się o te rzeczy troszczy, tedy by z całą przewrotnością musiał twierdzić albo, że nie ma Boga, albo by mówił, że Bóg wprawdzie istnieje, lecz cieszy się ze złego, lub też jak kamień jest nieczuły; że cnota i zło w ogóle nie istnieją, a różnica między dobrem a złem polega tylko na zapatrywaniu ludzkim”<sup>43</sup>. Innymi słowy jeśli przyjmujemy, że istnieje jakieś prawo moralne, wskazujące na to co jest dobrym a co złym i że człowiek posiada poczucie odpowiedzialności po spełnieniu złych uczynków — to musimy przyjąć istnienie prawodawcy. Podobnie jak Teofil Antiocheński uważał za rzecz zrozumiałą poznanie króla i prawodawcy z istnienia praw, którymi się rządzi, choć go nikt z poddanych nie widzi — tak Justyn

<sup>41</sup> Justinus, *Apol.* I, 28.

<sup>42</sup> Justinus, *Dial.* 93:

<sup>43</sup> Justinus, *Apol.* I, 28.

poznaje najwyższego Prawodawcę z istnienia ogólnych praw moralnych. Etyka Justyna jest wyraźnie heteronomiczna. Źródłem prawa moralnego nie jest człowiek, nie on nałożył sobie więzy moralne. Absolutnym źródłem wszelkich zasad etycznych jest najwyższy Prawodawca, Bóg. Mając więc wewnętrzną świadomość prawa moralnego mamy równocześnie świadomość istnienia prawodawcy i odpowiedzialności przed nim, czyli mamy świadomość Boga.

Inaczej podchodzi do tego zagadnienia Athenagoras. Zwraca mianowicie uwagę na moment eudajmonologiczny, na naturalny pęd do szczęścia zakorzeniony w duszy ludzkiej; ten pęd prowadzi człowieka do poznania Boga. Każdy człowiek posiada w swej duszy nieodpartą tęsknotę za szczęściem i to szczęściem pełnym. Wszystkie jego starania życiowe zmierzają ku temu, by być coraz szczęśliwszym. Względne dobra ziemskie nie mogą stanowić ostatecznego celu tych dążeń, ani potrafią zaspokoić to pragnienie i ten naturalny pęd. Zatem musi istnieć jakieś pełne dobro, które byłoby zdolne do zaspokojenia wrodzonego pędu do szczęścia. W swym dziele *Peri anastaseos* przeprowadza Athenagoras następujące rozumowanie: Każde stworzenie ma swój właściwy i sobie odpowiedni cel, do którego dąży i który stara się realizować. Taki cel musi mieć i człowiek. Ale cel człowieka, jako istoty kierującej się prawami rozumnymi i żyjącej życiem moralnym, musi się różnić istotnie od celu innych stworzeń. Nie może nim być ani sama jedynie wolność od cierpień, ani rozkosz cielesna, bo to wszystko są cele istot nierozumnych<sup>44</sup>. Celem ostatecznym istoty rozumnej, jaką jest człowiek, jest życie wieczne i wspólne z Bogiem<sup>45</sup>. Tak więc wyższy cel ludzkich pragnień i tęsknota nienasycona dobrami skończonymi przemawia za istnieniem korelatu swej dążeń, za istnieniem *summum bonum* — Boga.

<sup>44</sup> Athenagoras, *De res. mort.* 24.

<sup>45</sup> Athenagoras, *De res. mort.* 25.

Tertulian przytacza jeszcze inny sposób poznania Boga wyraźniej wskazujący na poznanie bezpośrednie. Poznanie to rodzi się spontanicznie w głębi duszy ludzkiej. Wzmiankę o takim poznaniu Boga w odróżnieniu od drogi pośredniej spotykamy w *Apologetyku* r. 17: „Czy chcecie byśmy z Jego tyłu i tak pięknych dzieł, wśród których się znajdujemy, którymi się żywimy, które nas bawią, a nawet które nas strachem przejmują, czy też chcecie, byśmy ze świadectwa duszy samej istnienie Jego udowodnili<sup>46</sup>. Wydaje się, że w powyższych słowach autor nie przytacza jedynie dowodu kosmologicznego i psychologicznego. Apologecie chodzi raczej o przeciwstawienie sposobu poznania Boga: pośredniego i bezpośredniego. Temu ostatniemu poświęcił bowiem Tertulian specjalnie niewielkie ale wartościowe dziełko pt. *De testimonio animae*, w którym rozwija następujące myśli. W głębinach duszy ludzkiej można znaleźć najlepsze świadectwo Boga. Trzeba nauczyć się dokładnie obserwować swą duszę, a wtedy z łatwością odkryjemy fakt, iż drzemie w nas świadomość Boga, że dusza ma w sobie jakby wyczucie swego Stwórcy<sup>47</sup>. Byłoby dziwnym, powiada autor, gdyby „ta wieszczka w przepowiedniach i prorokini” była pozbawiona możliwości poznania swego Stwórcy. Przeciwnie, nie należy się dziwić jeśli nawet w stanie upadłym ma wspomnienie swego Stwórcy<sup>48</sup>. Poznanie Boga rozpoczyna się więc według autora w głębi duszy ludzkiej, kiedy w akcie refleksyjnym człowiek zwróci uwagę na swe psychiczne przeżycia. Do poznania Boga dusza nie potrzebuje jakiegś wrodzonej wiedzy już gotowej, bo to poznanie

---

<sup>46</sup> Tertulian, *Apol.* 17.

<sup>47</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5: *Quid anima possit de principali institore praesumere in te est aestimare de ea, quae in te est. Senti i'lam, quae ut sentias effecit. Recogita in praesagiis vatem in omnibus augurum in eventibus prospicem.*

<sup>48</sup> Tertulian. *De test. animae*, 5: *Etiam circumventa ab adversario meminit sui auctoris.*

wyływa z jej naturalnych zdolności poznawczych, kiedy na pierwszy rzut oka, bez długich rozumowych i filozoficznych dociekań, z wewnętrzną koniecznością dochodzi do poznania Boga. Poznanie to opiera Tertulian na tzw. *sensus communes*<sup>49</sup>. Wyrażenie powyższe zaczerpnął od stoików, których był zwolennikiem<sup>50</sup>. U stoików zaś oznacza ona poznanie zdobyte nie przez refleksję i rozumowanie dialektyczne, lecz powstające w nas z łatwością, samorzutnie, jakby instynktownie. Do tych *sensus communes* obok najważniejszych pojęć moralnych należy także świadomość Boga<sup>51</sup>. Ta świadomość Boga wyływająca z duszy tak łatwo bez filozoficznej refleksji jest dla Tertuliana najlepszym dowodem istnienia Boga. Ma ona bowiem nie tylko charakter subiektywny, ale rozciąga się na całą ludzkość, jako wspólny głos wszystkich rozumnych jednostek ludzkich. Dlatego poznanie Boga to powszechna własność samej ludzkiej natury<sup>52</sup>. Ponieważ ta świadomość wyływa z natury ludzkiej jako takiej nie można jej zupełnie

---

<sup>49</sup> Tertulian przytacza jeszcze inne określenia: *doctrina naturae, congenita et ingenita tacita commissa* itd.

<sup>50</sup> Por. A. D. Ales, *La Theologie de Tertulien*, Paris 1905, s. 41.

<sup>51</sup> W. T a t a r k i e w i c z, op. cit., s. 161 w ten sposób określa stoickie *koinai ennoiai*: Z postrzeżeń, które są pierwszym podłożem wiedzy, powstają pojęcia. Te są różnych rodzajów; jedne z nich są naturalnie wytwarzane niejako automatycznie przez umysł, inne zaś są wytwarzane świadomie na drodze refleksji. Pośród zaś naturalnych są takie, które jak na przykład pojęcie dobra i Boga specjalnie odpowiadają naturze ludzkiej i przez to są powszechne, wszystkim wspólne (*koinai ennoiai*). Sam Tertulian podobnie określa *sensus communes*. *De res. carnis*, 3: ... *sensus communes enim simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum, eoque fideiiores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt*.

<sup>52</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5: *Haec testimonia animae, quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina. Non puto cuiquam frivola et ridicula videri posse, si recogitet naturae maiestatem ex qua censetur auctoritas animae*.

zniszczyć w człowieku. Może się ona nieco zaciemnić przez wpływ fałszywych systemów filozoficznych, czy innych powodów natury etycznej, nie da się jednak wyrugować zupełnie z duszy. Dlatego poganie ponoszą winę, ponieważ nie chcą poznać tego, czego nie mogą odrzucić<sup>53</sup>. Powszechna świadomość Boga nie jest zależna ani od różnorodnych obyczajów, ani różnych języków, ani różnych sądów ludzkich. Mimo różnorodności filozoficznych czy wykształcenia pozostaje zawsze niewzruszoną, jako powszechny głos natury ludzkiej<sup>54</sup>. Podobnie jak dobro nawet w najgorszym człowieku nie może być zupełnie zniszczone, tak i świadomość Boga nie może być usunięta z duszy ludzkiej<sup>55</sup>. Autor odrzuca możliwość, by ta świadomość Boga tak powszechnie niezniszczalna, mogła wypływać z jakiegoś innego źródła, niż z natury ludzkiej jako takiej. Dusza ludzka istniała zanim powstało pismo, a człowiek przed filozofami i poetami. Jest nie do pomyślenia, zauważa autor, by przed istnieniem pisma mowa nie objawiła swej naturalnej świadomości Boga. Bez tego byłaby i dziś bardzo uboga mimo wspaniałego skądinąd rozkwitu<sup>56</sup>. Stąd i tu woła zasada bliska Tertulianowi: „*Ante anima quam prophetia — animae enim a primordio conscientia Dei dos est*”<sup>57</sup>. Mamy tu do czynienia ze świadectwem duszy, na które nie wpłynęło ani objawienie,

<sup>53</sup> Tertulian, *Apol.* 17.

<sup>54</sup> Tertulian, *De anima*, 41: *Quod enim a Deo est non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus extingui non potest, quia a Deo est. Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet sed non comparet... sic et divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia Dei in testimonium prodit „Deus bonus“ et „Deus videt“ et „Deo commendo“.*

<sup>55</sup> Tertulian, *Apol.* 17; *Adv. Marcjonem* I, 10: *Nunquam Deus latebit nunquam deerit. Semper intellegatur, semper audietur.*

<sup>56</sup> Tertulian, *De test. animae*, 2: *Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatus, omni editione vulgatus, toto homine maius, id est totum quod est hominis.*

<sup>57</sup> Tertulian, *Adv. Marcjonem*, I, 10.

ani nauki filozoficzne. Dusza ma jakby wrodzoną świadomość, która drzemie w jej głębi. Ta świadomość duszy o prawdziwym Bogu należy do *sensus communes*, należy do zakresu naturalnych dyspozycji i przeczuć duszy ludzkiej. Jeśli człowiek zechce wglądać w głębinę swej duszy pozna Boga — pozna nie przez jakieś długie dociekania filozoficzne, ale spontanicznie, bezpośrednio. To ludzkie, bezpośrednie poznanie Boga znajduje wyraźne potwierdzenie u ludzi prostych w ich spontanicznym zwracaniu się do Boga<sup>58</sup>. Są chwile, kiedy dusza prosta przemawia głosem szczerym, będącym echem jej najgłębszych uczuć. W takich chwilach zwraca się dusza do Boga wołając: „Boże dobry i łaskawy — dałby to Bóg — dzięki Bogu”<sup>59</sup>. Ten zwrot do Boga wyrywa się z duszy spontanicznie, niezależnie od narodowości i języka, którym przemawia. Tak Rzymianin przed posągiem Jowisza i Junony, jak Egipcjanin przed posągiem Izydy nie do nich podnosi swój głos, ale do Boga jednego, Władcy świata i ludzi<sup>60</sup>. A takim językiem przemawiać nauczył się człowiek, nie z tradycji ani ksiązek pisanych, „wcześniej bowiem była dusza niż litera, wcześniej mowa niż książka, wcześniej myśl i uczucie niż styl, a człowiek tj. natura ludzka wcześniej niż poeta i filozof”<sup>61</sup>.

W bezpośrednim, poznaniu Boga nie może być pomyłki ani fałszu, ponieważ natura nie może kłamać, jak nie może kłamać Bóg, jej twórca i nauczyciel<sup>62</sup>. Myśl tę uzasadnia autor przechodząc z porządku logicznego do ontologicznego. Ostateczny powód, że natura się nie myli, leży według niego w Bogu. Bóg jest Stwórcą duszy, a stworzył ją na Swe podobieństwo z przeznaczeniem do poznania Go<sup>63</sup>. Obdarzył ją takimi zdol-

<sup>58</sup> Tertulian, *De test. animae*, 1.

<sup>59</sup> Tertulian, *De test. animae*, 2.

<sup>60</sup> Tertulian, *De test. animae*, 2.

<sup>61</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5.

<sup>62</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5: *Quidquid aut illa edocuit aut perdidit a Deo traditum est magistro scilicet ipsius magistrae.*

nościami, by mogła Go łatwo osiągnąć. A więc sam Bóg jest właściwym autorem tych świadectw o Sobie, które złożył w duszy i naturze ludzkiej<sup>64</sup>.

Zbierając krótko myśli Tertuliana, zawarte w jego dziełku *De testimonio animae*, można by je wyrazić takim zdaniem: Dusza ludzka wyposażona jest w świadomość Boga. Ze szczególnym naciskiem podkreśla autor najpierw bezpośredniość tej świadomości w człowieku, a następnie jej niezależność od wszelkiej filozoficznej refleksji. Szukając jakiejś najbardziej właściwej dla człowieka drogi do poznania Boga, powołuje na świadka duszę prostą, taką jaką ona jest sama w sobie, niezależnie od wpływu literatury czy nauki. Świadectwo takiej duszy wskazuje na Boga — człowiek poznaje Boga w głębi swej duszy. To świadectwo duszy jest dla Tertuliana dowodem na istnienie Boga. Siła tego dowodu polega najpierw na subiektywnej świadomości Boga, której dusza daje wyraz spontanicznie, wybuchowo (*eruptiones animae*), z bezwzględną szczerością. Następnie na obiektywnym fakcie historycznym, mianowicie, że świadomość Boga jest własnością całej ludzkości i nigdy nie da się z duszy usunąć całkowicie. Powszechność tej świadomości mówi nam, że jest ona czymś przyrodzonym i koniecznym<sup>65</sup>. Powszechna świadomość Boga opiera się nie na nauczaniu ani filozofii, pozostaje ciągle taka sama mimo różnic języka czy obyczajów. Jest to głos natury wszędzie jednakowej czyli innymi słowy głos natury ludzkiej jako takiej.

Zachodzi pytanie, czy Tertulian nie głosi tu podobnych teorii, które przyjmował ontologizm — czy nie jest zwolennikiem poznania wrodzonego? Wypowiedzi autora, przytaczane wyżej, zwłaszcza takie jak: *Conscientia Dei a promordio animae dos*

<sup>63</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5: *A Deo formata est animae conscientia.*

<sup>64</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5.

<sup>65</sup> Tertulian, *De test. animae*, 5.

*est* lub *congenitae et ingenitae conscientiae animae tacita commissa* na pierwszy rzut oka przypominają koncepcję *idea innata*. Tak jednak nie jest. Tertulian ma tu najprawdopodobniej na myśli tylko *koinai ennoiai*, które wyniósł ze szkoły stoickiej. O ideach wrodzonych w ścisłym znaczeniu nie ma mowy w stoicyzmie. Przez *koinai ennoiai* rozumieli stoicy jedynie pewną dyspozycję i łatwość tworzenia pewnych pojęć, oraz łatwość poznania bez dłuższych badań i subtelnej dialektyki<sup>66</sup>. A więc i nasz autor, który pozostawał pod wpływem poglądów tej szkoły, nie rozumiał przez powyższe określenia idei wrodzonej, ale raczej łatwość, z jaką dusza dochodzi do poznania Boga, kiedy wglądnie w siebie. Poznanie to można by nazwać bezpośrednim w tym znaczeniu, iż człowiek przeżywając swą skończoność, spontanicznie zwraca się do nieskończonego Boga. Ten pogląd Tertuliana jest w wielu punktach zgodny z koncepcjami współczesnych augustyników, o których była mowa we wstępie. Koncepcje te podkreślają w poznaniu Boga czynniki etyczne. Otóż tę charakterystyczną dla augustynizmu cechę zdradzają wyraźnie także wypowiedzi apologetów. Według nich ludzkie *ethos* buduje niejako pomost dla poznania i przyjęcia prawdy o Bogu. Dlatego apologetci, uzasadniając istnienie Boga dowodami rozumowymi, tak często odwołują się do dobrej woli swych przeciwników oraz zwracają uwagę na poziom życia moralnego. Jeśli w życiu psychicznym zawiedzie sfera woli lub zostanie zaniedbana strona moralna, wówczas — ich zdaniem — człowiek nie pozna Boga mimo dowodów rozumowych. Uwagę na to zwraca już Arystydes twierdząc, że poganie dlatego głównie błędą w poznaniu Boga, ponieważ nie chcą Go poznać<sup>67</sup>. To *me boulesthai* jest niejako zasłoną ze strony woli nie pozwalającą im poznać prawdy. Tertulian przytacza różne przeszkody wpływające ujemnie na

<sup>66</sup> W. T a t a r k i e w i c z, op. cit., s. 161, 263.

<sup>67</sup> Aristides, *Apol.* 16:

zdolność poznania Boga. Wpływ otoczenia i wychowania, oraz wpływ namiętności zmysłowych stanowią niejako chorobę duszy, a przez to ograniczają jej zdolności poznawcze. „A ta (dusza) chociaż więzieniem ciała przygnieciona, chociaż wychowaniem przewrotnym ograniczona, chociaż namiętnościami i pożądaniami wycieńczona... to jednak skoro się tylko opamięta z oszołomienia, ze snu, lub po jakiejś chorobie do siebie przyszedłszy i na powrót zdrowie swoje odzyskawszy, Boga woła tym jednym imieniem, ponieważ ono jedno jest prawdziwe i właściwe”<sup>68</sup>. Autor stoi na stanowisku, że im więcej dusza ludzka wyzwoli się ze zła, tym jaśniejsze stanie się dla niej poznanie Boga.

O wpływie zła etycznego na zdolność poznania Boga uczy podobnie Athenagoras. Jeśli struktura psychiczna człowieka jest tego rodzaju, że przeważa w niej życie zmysłowe, wówczas — twierdzi autor — dusza staje się podobną do materii i nawet nie stara się poznać Boga<sup>69</sup>.

Podobny pogląd wyraża także św. Justyn. Według niego człowiek wówczas może poznać Boga, gdy „żyje uczciwie oczyszczony sprawiedliwością i wszystkimi innymi cnotami”<sup>70</sup>. Wynika z tego, iż etyczna postawa człowieka jest warunkiem poznania Boga. Jeszcze wyraźniej podkreśla autor to stanowisko w formie pozytywnej i negatywnej, gdy mówi o poznaniu Boga z prorocत्व. „Te naoczne dowody mogą niewątpliwie wzbudzić przekonanie u tych, którzy miłują prawdę i żadnych nie znają uprzedzeń i namiętnościom nie podlegają”<sup>71</sup>. Czynnikiem pozytywnym jest tu miłość prawdy i woła, która chce otworzyć serce na jej przyjęcie, a czynnikiem negatywnym jest wpływ uprzedzeń i namiętności, które hamująco działają na możliwość poznania Boga. Podobnie o wpływie woli na pozna-

<sup>68</sup> Tertulian, *Apol.* 17.

<sup>69</sup> Athenagoras, *Legat. pro Christ.* 27:

<sup>70</sup> Justinus, *Dial.* 4:

<sup>71</sup> Justinus, *Apol.* I, 53.

nie mówi nasz autor, gdy wyrzuca swym przeciwnikom brak „dobrej woli”, mimo iż mieli możliwość poznania Boga <sup>72</sup>.

Etyczną postawę człowieka w akcie poznania Boga równie mocno podkreśla autor Listu do Diogneta, stawiając następującą zasadę: „Nie ma pewnego poznania bez sprawiedliwego życia” <sup>73</sup>. Innymi słowy autor chce tu wyrazić pogląd, że poznanie Boga nie zależy jedynie od intelektu lecz także od innych władz psychicznych.

Spośród wszystkich apologetów najdobitniej podkreśla rolę czynników etycznych w poznaniu Boga Teofil Antiocheński. „Wszyscy wprawdzie mają oczy, lecz u niektórych są one tak przyćmione, że nie widzą oni światła słońca. I z tego powodu, że ślepi nie widzą, słońce nie przestaje świecić, lecz mniemają tak według siebie i swoich oczu. Tak i ty masz oczy zamroczone z powodu twoich grzechów i złych uczunków. Dusza ludzka powinna być tak czysta, jak zwierciadło odbijające światło. Gdy zaś do zwierciadła zakradnie się rdza, nie można w nim oglądać oblicza człowieczego, tak też człowiek nie może widzieć Boga, gdy hołduje grzechom” <sup>74</sup>. To swoje stanowisko wzmacnia jeszcze w następujących słowach: „Tego Boga, którego w sobie nosisz, nie znasz. To zaś przychodzi na ciebie z powodu zaślepienia umysłu i zatwardziałości serca. Jeżeli żyjesz w czystości i świętości i sprawiedliwości, możesz widzieć Boga” <sup>75</sup>. Tak jasnej wypowiedzi nie znajdujemy u żadnego z apologetów. Występuje tu bardzo wyraźnie konieczność czynników etycznych jako warunek poznania Boga. Te poglądy apologetów niewątpliwie zbliżają ich do św. Augustyna i kierunku augustyńskiego.

---

<sup>72</sup> Justinus, *Dial.* 93.

<sup>73</sup> *Epist. ad Diog.* 10:

<sup>74</sup> Theophilus, *Ad Autol.* I, 2.

<sup>75</sup> Theophilus, *Ad Autol.* I, 7.

Reasumując poglądy apologetów II w. na poznawalność Boga pod kątem ich klasyfikacji do augustynizmu czy tomizmu trzeba przyznać, że oba późniejsze kierunki filozofii chrześcijańskiej w zarodku niejako można odnaleźć w wypowiedziach tych pierwszych myślicieli chrześcijańskich. Nie można się dziwić, że nie znajdujemy w ich pismach dokładnie opracowanych zasad czy wykończonych poglądów teoriopoznawczych. Literatura II w. była bowiem pisana pod dyktandem konkretnych potrzeb chwili, a zasadniczym celem apologetów była obrona chrześcijaństwa przed aktualnymi niebezpieczeństwami zagrażającymi nowej religii. Problemy epistemologiczne czy inne teoretyczne dociekania musiały wobec tych warunków odgrywać rolę drugorzędną. Apologeci przyjmują możliwość naturalnego poznania Boga, starają się przekonać czytelnika o Jego rzeczywistym istnieniu, przytaczając dowody kosmologiczne czy psychologiczne w formie najczęściej popularnej. Nie określają jednak wyraźnie ani opracowują teoretycznie sposobów tego poznania. Mimo że ich poglądy na poznawalność Boga nie są jeszcze skryształizowane, to jednak praca przez nich rozpoczęta niewątpliwie utorowała drogę dla filozofii chrześcijańskiej późniejszych wieków.