

O. Jan P. Strumiłowski OCist*
WSD w Katowicach-Panewnikach

ANTROPOLOGICZNE KONSEKWENCJE TEORII *ANALOGIA ENTIS* W KONTEKŚCIE AKTÓW ROZUMU I WOLI

Artykuł podejmuje analizę zależności między prawdą Bożą a prawdą ludzką oraz między działaniem Bożym a działaniem ludzkim. Za podstawę takiej analizy obrano spostrzeżenia, że zasada orzekania o Bogu na podstawie analogii bytu odnajduje swoje źródło nie tyle w zależności między logiką ludzkiego dyskursu a metalogiką prawdy Bożej, ile między samą rzeczywistością Boską a rzeczywistością ludzką. Jeśli więc źródłowo *analogia entis* dotyczy samej rzeczywistości, to zastosowanie może ona odnaleźć nie tylko w przestrzeni prawdy, lecz także w przestrzeni działania (miłości).

Owa analiza jest pewnego rodzaju konfrontacją ze współczesnym, postmodernistycznym rozbiciem antropologicznym, które zgadza się na niezależność rozumu i woli. Jest również konfrontacją z szerzącym się przeświadczeniem, że chrześcijanin powinien przede wszystkim żyć według Ewangelii, natomiast kwestia poznania Boga jest już mniej konieczna (co dyskredytuje rozum i teologię). Owa konfrontacja ma na celu odpowiedź na pytanie, czy miłość ewangeliczna bez poznania Boga jest w ogóle możliwa.

WPROWADZENIE

Współczesna, postmodernistyczna kultura dotknięta jest wieloma zgubnymi dla praktyki religijno-duchowej chorobami, spośród których jedną jest fragmentaryzacja rzeczywistości. Owa fragmentaryzacja nie jest jedynie wynikiem metodycznego spojrzenia analitycznego, poszukującego prawdy o świecie i człowieku, ale jest pewnego rodzaju destrukcją jedności wiedzy, o czym świadczy niemal zupełny brak troski o dostrzeżenie spójności w sfragmentaryzowanym świecie. Postmodernizm niemal za swoją zdobycz uważa przeświadczenie o braku spójności. I tak różne pokrewne sobie dziedziny nauki i wiedzy, w duchu postmodernistycznym, nie muszą troszczyć się o uzgodnienie wyników swoich obserwacji; różne teorie,

* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca WSD w Katowicach-Panewnikach; e-mail: jancist@gmail.com.

formułowane przez różne prądy intelektualne, nie muszą troszczyć się o poszukiwanie zgodności itp. Postmodernizm na kanwie tego braku troski o spójność głosi wręcz rozbieżność i niemożliwość, a nawet nieistnienie przestrzeni prawdy absolutnej, w której obrębie cząstkowe narracje mogłyby odnaleźć współbrzmienie, co jest często określane mianem słabego myślenia¹.

Owo rozbieżność nie dotyczy jednak tylko prawdy, którą poznajemy w świecie zewnętrznym, ale też świata wewnętrznego człowieka, bytu, metafizyki. W kulturze myślenie o człowieku i pojmowanie człowieka jest naznaczone jeszcze większym rozbieżnością niż to, które charakteryzuje słabe myślenie. Owo rozbieżność ujawnia się chociażby w braku spójności między sferą intelektualną (poznawczą) a wolitywną. Dla współczesnego człowieka wiedzieć niekoniecznie oznacza działać zgodnie z wiedzą. Raczej działanie coraz częściej niż przez *ratio* jest determinowane przez uczucia, które są przecież ulotne i nietrwałe. To z kolei wskazuje na pewną, zaznaczoną już powyżej, kontestację rozumu.

Teologia tymczasem obstaje na stanowisku jedności świata i prawdy, związanej z kwestią jedyności Boga i Jego stwórczego działania, jak i pluralizmu realizującego się w tejże jedności, co jest konsekwencją trójjedności Stwórcy. Ponadto dyskurs teologiczny, odkrywając tę nadrzędną prawdę Boga, która właściwie nie tyle została odkryta, ile objawiona, wyraża się w przestrzeni ludzkiego *ratio* – przez postmodernizm odbieranego z dużą dozą nieufności.

Zatem dyskurs teologiczny z natury sprzeciwia się zarówno absolutnie rozumianej fragmentaryzacji, jak i zaprzeczeniu zdolności *ratio* do poznania prawdy nadrzędnej. Dla teologii przeświadczenie o istnieniu prawdy nadrzędnej i o zdolności ludzkiego rozumu do przyjęcia prawdy objawiającego się Boga jest fundamentalne. Nie oznacza to oczywiście zrównania prawdy absolutnej i prawdy odkrywanej w przestrzeni ludzkiego rozumu, co wykluczałoby w gruncie rzeczy pluralizm prawd teologicznych². Na straży owego połączenia *ratio* i *Logos*, które daje rozmowcy przystęp do prawdy absolutnej, nie sprowadzając jej jednak do ograniczonego dyskursu ludzkiego, stoi teologiczna teoria *analogia entis*.

W niniejszym artykule, mając świadomość powyższych problemów współczesności, zaproponowano poszukiwanie pewnej integralności w przestrzeni antropologicznej (między rozumem a wolą) w kontekście teologicznego rozumienia *analogia entis*. Mówiąc inaczej, podjęto próbę odnalezienia analogii bytu nie tylko w przestrzeni prawdy (stanowiącej dominantę rozumu), ale też w przestrzeni działania (stanowiącej dominantę woli). Na możliwość przeprowadzenia takiego

¹ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 13–14.

² Pluralizm prawd teologicznych jest możliwy właśnie ze względu na to, że każda prawda teologiczna (interpretacja dogmatu lub sam dogmat) jest ujęciem w przestrzeni *ratio* prawdy, która jest źródłowo objawiona przez *Logos*. Innymi słowy, teologia jest ujęciem nieskończonej prawdy w skończonych kategoriach, co owocuje pluralizmem interpretacyjnych ujęć tejże prawdy (Por. J.P. Strumiłowski, *Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017), nr 1, s. 42–43).

zabiegu wskazują pewne spostrzeżenia dotyczące natury poznania teologicznego i samego rozumienia tego, co określamy mianem *analogia entis*.

Kiedy orzekamy na podstawie teorii analogii bytu o Bogu, to mówiąc ściślej, orzekamy o p r a w d z i e Jego Bytu. Formułujemy tezy na temat Boga i przydajemy Bogu określenia zaczerpnięte z przestrzeni ontologicznej, stosując je do rzeczywistości Boga, która jest poza tą przestrzenią, z czego wynika, że orzekanie na temat prawdy Boga musi być opatrzone świadomością jednoczesnego orzekania negatywnego na temat Jego istoty.

Analogia entis źródłowo nie odnosi się do samej tylko p r a w d y teologicznej, którą orzekamy w kwestii metaprawdy Boga, ale odnosi się do Jego metaontologicznej³ istoty, o której orzekamy w języku bytu (w języku ontologicznym). W samym orzekaniu nie chodzi więc jedynie o sformułowania prawdy, ale o rzeczywistość, którą one określają. Orzekamy o Bogu przez analogię, gdyż nasza rzeczywistość jest analogiczna względem Jego rzeczywistości. Zatem same formułowania twierdzeń w przestrzeni ludzkiego *ratio* (sądy odnoszące się do prawdy) są wtórne względem „pełnej” rzeczywistości samego Boga i analogiczności świata stworzonego. Źródłowo chodzi zatem nie o analogię poznania czy orzekania o Bogu, ale o analogię samego istnienia⁴.

Dostrzegając te dwie warunkujące się przestrzenie analogii (prawdy i istnienia), możemy powiedzieć, że rzeczywistość Boska jest jednocześnie metaontologiczna i metalogiczna⁵. Sama sfera ontologii i logiki nie wyczerpuje jednak wszelkich przestrzeni analogatów rzeczywistości Boga. Bóg sam w sobie jest absolutnie prosty. W Nim Jego istota i Jego *Logos* są tożsame⁶. Podobnie, co brzmi bardziej znajomo i zgodnie z narracją Tradycji, tożsame są w Nim istota i istnienie, czego pochodną jest utożsamienie Jego Bytu i działania, które możemy rozumieć w ich tożsamości zarówno na poziomie metaontologicznym (w Bogu relacje są tożsame hipostazom⁷), jak i w przestrzeni stworzenia (ekonomia i wyłaniający się z niej obraz ekonomiczny Trójcy jest tożsamy z Trójcą immanentną⁸). Zauważyć tutaj należy, że w przestrzeni ekonomii dostęp mamy do działania Boga, które jest

³ Analogia wskazuje na fakt inności Boga. Utożsamienie Boga z kategoriami ontologii jest błędne (ontoteologia). Z tego względu raczej właściwie jest określić Boga w tejże zależności jako metaontologicznego (por. B.J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków 2017, s. 165).

⁴ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 55.

⁵ Por. T. Obolovitch, *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1 (77), s. 87–88.

⁶ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016, s. 415–423.

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962, I, q. 29, a. 4.

⁸ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 504; Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 47.

tożsame z Jego istotą, z czego wynika, że owa tożsamość Trójcy ekonomiczna i immanentna jest w gruncie rzeczy mocno związana z tożsamością (pod względem zasady działania, a nie jej przestrzeni i skutku) ekonomii wewnątrztrynitarnej i ekonomii zbawienia. Z tych wszystkich zależności wyłania się natomiast prawda ścisłego powiązania analogii bytu, sankcjonującej analogiczne orzekanie o Bogu w przestrzeni *ratio*, z analogią bycia sankcjonującą tę zależność ujętą w konwencji analogiczności Boskiego działania doświadczanego w przestrzeni ludzkiej *praxis*. Owo utożsamienie zasadza się na jedności w Bogu Jego bytu, bycia i działania.

Z powyższych zależności wynika więc, że tak jak analogią odznaczają się akty rozumu, formułujące prawdę na temat Boga, podobną analogicznością powinny znamionować się akty woli ukierunkowane na Boga, które są w istocie ludzkimi aktami miłości. Zatem tak jak możemy powiedzieć, że nasze mówienie o Bogu odznacza się analogicznością, zakładającą jednoczesną inność i odrębność oraz partycypację samej Bożej prawdy i prawdy ludzkiego *ratio* orzekającego o Bogu (w ludzkiej mowie o Bogu może mieścić się faktyczna prawda o Nim), tak też w przestrzeni ludzkiego działania, które określamy mianem działania ewangelicznego lub chrześcijańskiego, winniśmy dostrzec podobne zależności (w ludzkim działaniu może partycypować działanie Boga). Ludzkie działanie powodowane przyjęciem Boga (czyny miłości) powinno się odznaczać jednoczesną odrębnością i innością względem działania samego Boga, jak i partycypacją w nim (działaniu ludzkim) Boskiej ekonomii. Analiza aktów woli tutaj podjęta w kontekście *analogia entis* powinna więc pozwolić na określenie w pewnej symetrii, jak działanie Boga uobecnia się w ludzkim działaniu, podobnie jak Jego prawda partycypuje w prawdzie teologii.

Ponadto sama teza zakładająca, że możliwy jest antropologiczny kontakt z prawdą Boga (w przestrzeni ludzkiego poznania), tożsamą z Jego istotą, oraz możliwy jest antropologiczny kontakt z działaniem Boga (w przestrzeni ludzkiego działania), również tożsamym z Jego istotą, uzasadnia przypuszczenie, że analiza analogiczności partycypacji rzeczywistości Boskiej w ludzkim działaniu, ze względu na jedność przedmiotu rozumu i woli, powinna wskazywać na integrację dwóch władz (rozumu i woli) w dążeniu do Boga.

Wykazanie takiej integracji jako nie tylko możliwej, ale koniecznej, gdyż wynikającej z faktu jedności i niepodzielności Boga Stwórcy, jest szczególnie ważne, gdyż jak się wydaje, duchem fragmentaryzacji i dezintegracji dotknięta została dzisiaj także teologia. Owa integracja, próba spójnego spojrzenia na władze duchowe prowadzące do Boga ma na celu postawienie pytań: Czy możliwe jest samo poznawanie Boga bez angażowania woli? Czy możliwe jest dotarcie do Boga (zjednoczenie z Nim) bez angażowania rozumu? Dzisiaj bardzo często słyszy się, że dla chrześcijanina najważniejsze to „być dobrym człowiekiem”. Wola wydaje się zatem faworyzowana, natomiast poznanie teologiczne wydaje się wśród wiernych postrzegane jako jedynie dodatkowe i niekonieczne. Analiza urzeczywistniania

się zasady *analogia entis* w przestrzeni woli skonfrontowana z jej stosownością w przestrzeni *ratio*, która w teologii jest bardzo mocno zakorzeniona, może dać odpowiedź na problem niespójności owych przestrzeni realizacji ludzkiego istnienia w dążeniu do Boga, wskazując na ich powiązanie i wzajemną zależność.

CHARAKTERYSTYKA *ANALOGIA ENTIS* W PERSPEKTYWIE AKTÓW ROZUMU

Analogia bytu opiera się na takim związku między tym, co skończone, a tym, co absolutne, który wyklucza jednocześnie ich tożsamość i absolutną izolację. Założenie jednoznaczności (tożsamości) oznaczałoby wspólność przedmiotu transcendentnego i skończonego oraz tożsamość poznania ludzkiego i Boskiego. Gdyby założyło się jedynie niejednoznaczność, analogia byłaby niemożliwa przez całkowitą niespójność poznawczą (nie można by w kategoriach ontologii powiedzieć niczego na temat bytu absolutnego). Jakikolwiek poznanie i orzekanie o bycie absolutnym byłoby w takim przypadku niemożliwe, gdyż bezpośrednio mamy poznawczy przystęp tylko do tego, co stworzone⁹. Analogiczne ujęcie zakłada pewnego rodzaju związek (byt stworzony jest całkowicie zależny przez akt stwórczy od bytu absolutnego z jednoczesnym założeniem absolutnej odmienności ontologicznej). Dzięki temu możemy orzekać o Bogu w kategoriach stworzonych, z założeniem, że to orzekanie nie znosi Tajemnicy Boga – Bóg nie jest taki jak świat¹⁰. Owa analogia jest usankcjonowana przez orzeczenie IV Soboru Laterańskiego, w którym stwierdza się, że „nie można twierdzić, że między Stwórcą a stworzeniem istnieje jakieś podobieństwo, nie przyjmując jednocześnie, iż podobieństwo to zawiera w sobie jeszcze większe niepodobieństwo między nimi”¹¹.

Analogia entis jest w ten sposób teorią orzekania o Bogu (a właściwie teorią określającą epistemologiczną relację człowieka do Boga). Owo orzekanie zasadza się na współlistnieniu w drodze do poznania Boga drogi przyczynowości, drogi negacji i drogi uwznioślenia¹². Zatem na gruncie epistemologicznym *analogia entis* umożliwia drogę poznania prowadzącą od świata do Boga¹³. Na jej założeniach opiera się możliwość stosowania terminów wywodzących się z naszego ludzkiego poznania do orzekania o Bogu, przypisując takiemu orzekaniu wartość poznawczą, nie znoszącą transcendencji Boga. Niemniej chociaż analogia uzasadnia nasze mówienie o Bogu i poznanie Boga w ogóle, to źródłowo ma ona

⁹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 8.

¹⁰ Por. tamże, kol. 8–9.

¹¹ „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, 2, 7).

¹² Por. B.J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, s. 120.

¹³ Por. tamże, s. 121.

znaczenie ontologiczne. Założenie, że Bóg jednocześnie jest przyczyną świata i że jest całkowicie inny niż świat, powoduje, że droga przyczynowości ściśle wiąże się z jednoczesnym stosowaniem drogi negacji. To z kolei pociąga za sobą wejście na drogę uwznioślenia. Oznacza to, że orzekając o Bogu w znaczeniu pozytywnym i jednocześnie negując znaczenia owych orzeczeń przypisywanych jednoznacznie bytom przygodnym, nie zatrzymujemy się na prostej negacji, ale jakoś przez te zanegowane i uwzniośnione orzeczenia dosięgamy niesionej w nich intuicji prawdy Boga.

Źródłowa podstawa ontologiczna sprawia, że *analogia entis* ma zastosowanie nie tylko w orzekaniu o Bogu, ale w ogóle w rozumowym poznaniu Boga objawiającego się w świecie i przez świat. Na podstawie *analogia entis* możemy używać kategorii stworzonych w kontekście wysłowienia tajemnicy Bożej odsłoniętej i danej nam w objawieniu pozytywnym, jak i możemy jakoś poznawać Boga drogą poznania świata. To założenie stoi natomiast u progu związku poznawczego aktów rozumu sięgających, lecz nie ogarniających tajemnicy Boga.

Jeśli chodzi o same akty poznawcze rozumu, to ze względu na przedmiot możemy je podzielić na trzy kategorie, które następnie możemy poddać analizie pod względem ich znaczenia w kwestii poznania Boga, przy uwzględnieniu teorii *analogia entis*. Owe trzy przestrzenie poznania dotyczące trzech rodzajów poznania to: 1) świat poznawalny rozumowo w swojej immanentnej strukturze (prawda świata niemająca związku ze zbawieniem); 2) świat poznawalny rozumowo w zakresie, który jest również treścią prawdy objawionej, przez co może być zarówno przedmiotem wiary, jak i wiedzy (np. przygodność świata, która prowadzi do poznania istnienia nieprzygodnego Stwórcy); 3) prawdy objawione przez Boga, które nie są dostępne poznaniu samego rozumu (np. prawda o Trójcy Świętej)¹⁴.

Pierwsza kategoria poznawcza nie jest związana z poznaniem Boga, a więc jej związek z *analogia entis* nie zachodzi. Niemniej poznanie świata dostarcza podstawowych kategorii poznawczych, które stanowią bazę wyjściową zarówno w kwestii poznania Boga przez stworzenia, jak i kategorii służących analogicznemu ujmowaniu prawd objawionych.

Druga kategoria, która odnosi się wprost do *analogia entis* na poziomie ontologicznym, sprawia, że ze stworzoneści świata możemy poznać istnienie Stwórcy. Możliwość taką potwierdza także objawienie w Księdze Mądrości, która podaje, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę” (Mdr 13,5).

Kategoria trzecia związana jest z poznaniem przez wiarę objawienia Bożego. Analogia ma tutaj zastosowanie w takim znaczeniu, że chociaż Bóg jest absolutnie inny niż świat, przez co Jego istota jest nieprzystająca do kategorii ludzkiego rozumu, a przez to niepojmowalna, to tenże Bóg objawił się w świecie (a więc w ludzkich kategoriach). Ludzkie kategorie są przez to użyteczne analogicznie

¹⁴ Por. tamże, s. 172.

w kwestii poznania i orzekania o Bogu. *Analogia entis* ma tutaj zastosowanie na gruncie epistemologicznym.

ANALOGIA ENTIS A ISTOTA TEOLOGII

Założenie *analogia entis* wyrażające stwórczy związek przyczynowy łączący świat i Boga z jednoczesną ich odmiennością istotową nie tylko sankcjonuje naturalne poznanie Boga przez świat oraz orzekanie o Bogu objawionym w kategoriach ludzkich przy założeniu niejednoznaczności owych pojęć, lecz także określa charakter poznania teologicznego.

Jeśli chcemy zachować oba komponenty stojące u podstaw analogii (przyczynowy związek stwórczy oraz istotową odmiennosc), musimy właściwie pojąć, czym jest poznanie teologiczne. Gdyby tylko zachować prawdę o przyczynowej zależności stwórczej (podobieństwie), to łatwo moglibyśmy stwierdzić, że ludzki rozum z natury potrafi osiągnąć Boga, a prawda Boga odkrywana przez rozum nie różniłaby się istotowo od prawdy na temat świata odkrywanej przez rozum. Jeśli jednak Boga i stworzenie charakteryzuje jednocześnie ontologiczna odmiennosc, to pojawia się pytanie, jak stworzony rozum może poznać cokolwiek z prawdy Boga. Jeśli Bóg jest całkowicie inny niż stworzenie, to ze względu na ową przepaść metafizyczną natura stworzona nie powinna mieć żadnego przystępu do poznania Boga. Poznać Boga może tylko to, co koresponduje z Jego naturą (lub ją ma). A zatem Boga może poznać tylko Bóg¹⁵.

Analogia entis w ten sposób nie tylko określa logiczne warunki orzekania o Bogu oraz sankcjonuje możliwość takiego poznania przez człowieka, który jest stworzeniem, a nie Bogiem, lecz także określa sam charakter poznania teologicznego. Charakter ten natomiast sprowadza się do tego, że poznanie teologiczne jest nie tylko przyrodzone, ludzkie, dzięki któremu człowiek na podstawie poznania świata poznaje Stwórcę, lub nie tylko jest poznaniem Boga, który objawił się w ludzkich kategoriach, ale z konieczności musi być udziałem w poznaniu samego Boga. Gdyby takiego udziału nie było, to samo objawienie w ludzkich kategoriach byłoby po prostu niemożliwe. Zatem teologia jest pewnego rodzaju poznaniem rzeczywistości Boskiej przez ludzki rozum, które jest usankcjonowane przez partycypację w tymże rozumie światła Boskiego *Logosu*¹⁶. Natomiast sformułowania teologii nie są jedynie wyrażeniem w ludzkim słowie prawdy o Bogu, co samo w sobie

¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 133.

¹⁶ Por. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły: percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, s. 227.

byłoby niemożliwe właśnie ze względu na metafizyczną przepaść, ale muszą być takimi sformułowaniami, które mieszczą w sobie istotową prawdę Boga¹⁷.

Poznanie teologiczne, którego początkiem jest przyjęcie w wierze światła objawienia, wiąże się z oświeceniem ludzkiego umysłu światłem Bożym, czyli innymi słowy, w teologii zrodzonej z objawienia, Bóg udziela człowiekowi swojego własnego poznania¹⁸. To poznanie zaś wyraża się w ludzkich sformułowaniach, przy założeniu analogiczności owych wyrażań. Sformułowania teologiczne przynależą do świata stworzonego, niemniej mogą mieścić sens, który przekracza to, co konceptualne i stworzone¹⁹. By ten transcendentny sens mógł być jednak przez sformułowania teologiczne niesiony, ich pozytywna treść podlegać musi negacji i uwzniośleniu. Początkiem i istotą poznania teologicznego jest jednakże nie samo słowo poddane metodycznej interpretacji, lecz samo poznanie, a raczej udział w poznaniu owej nadprzyrodzonej, transcendentnej rzeczywistości, co utożsamiamy z łaską.

Nieco inny charakter ma poznanie, w którym od stworzeń dochodzimy do poznania Boga. Otóż w takim przypadku, według św. Tomasza, oczywistą kwestią jest to, że umysł ludzki może poznać tylko te prawdy, na które rozciąga się działanie intelektu czynnego, czyli to, co naturalnie podlega naturalnemu poznaniu²⁰. Poznanie rzeczy nadprzyrodzonych domaga się światła nadprzyrodzonego. Niemniej według Akwinaty już samo działanie umysłu jest ufundowane na działaniu Boga, a sam rozum jest w ten sposób elementem obrazu Bożego w człowieku. W działaniu stworzeń dostrzec możemy również działanie samego Boga²¹. Ze względu na tę podwójną zależność, w której stwierdza się działanie samego Boga jako podstawę zarówno działania ludzkiego umysłu, jak i istnienia stworzeń, możliwa jest droga poznania przez stworzony świat istnienia Boga. Zauważyć jednak tutaj należy, że w tym oddolnym poznaniu również mamy do czynienia z partycypacją, czyli ono także jest powodowane łaską, która stoi u progu samego stworzenia.

Ponadto powyższy zarys wskazuje już na korelację działania i istnienia, co wiąże się również z korelacją doświadczenia działania i poznania prawdy. W istocie poznanie prawdy Bożej (zarówno przez stworzenie, jak i przez objawienie) na najbardziej fundamentalnym poziomie nie tyle jest pochodną poznania ontologii stworzenia, którego źródłem jest Bóg, lub poznaniem Boga partycypującego w stworzeniu, ile poznanie tejże prawdy Bożej jest pochodną doświadczenia i poznania działania stwórczego lub działania epifanijnego Boga. Zatem poznanie

¹⁷ Por. A. Świeżyński, *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, „Seminar. Poszukiwania Naukowe” 35 (2014), nr 1, s. 63–64.

¹⁸ Por. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, Kraków 2005, s. 20.

¹⁹ Do samej treści owej nadprzyrodzonej prawdy należy również przyczynowy związek stwórczy oraz istotowa nietożsamość, definiujące *analogia entis*.

²⁰ Por. tamże, s. 23.

²¹ Por. tamże, s. 24.

Boga wydaje się wtórne względem doświadczenia działania Boga. Czy jednak ta relacja przebiega tylko w jednym kierunku? I czy ukonstytuowana w poznaniu teologicznym prawda pozostaje niezależna w sobie względem działania, tzn. czy poznanie już wyabstrahowanej z działania Bożego prawdy o Działającym może obejść się bez doświadczenia samego działania? Mówiąc inaczej, czy teologiczne poznanie prawdy doktrynalnej wiąże się z doświadczeniem działania Boga, czy jest od niego niezależne?

Logiczna struktura sformułowań dogmatycznych i teologicznych może sugerować daleko posuniętą abstrakcję względem źródłowego doświadczenia Bożej ekonomii. Może też się wydawać, że skoro owo działanie ujęto w konwencji sformułowań niosących prawdę o Działającym, to już samo przyjęcie rozumowe owej prawdy wystarczy, czyli wystarczy zrozumienie treści sformułowania. Doświadczenie tutaj zatem nie występuje.

Zauważyć nam trzeba, że *analogia entis* stoi na straży przed błędem utożsamienia Boskiego światła prawdy niesionego przez sformułowania doktrynalne z samymi sformułowaniami. Dogmaty nie są tajemniczymi zakłęciami niosącymi immanentnie w nich obecną substancję Boga. Co więcej, właściwe światło Bożej prawdy nie jest tożsame nawet z logiczną treścią (sensem) sformułowań doktrynalnych, choć w tym logicznym sensie się wyraża. I tutaj również przed takim utożsamieniem chroni nas *analogia entis*. Właściwy sens niesiony przez wyrażenia doktrynalne ujawnia się, dopiero kiedy przejdziemy drogę negacji i uwznioślenia, a droga ta jest niczym innym jak odrzuceniem narzucającego się sensu logicznego (dosłownego), odsłaniając sens metalogiczny. Zależność wyznaczona przez *analogia entis* sprawia, że wyrażenia doktrynalne mają paradoksalną strukturę. Mając logiczną strukturę, wyrażają to, co wszelką strukturę rozsądza; ujmując w ścisłe sformułowania, wyrażają to, co jest niewyraźalne i ponad wszelką myślą. Zatem sformułowania doktrynalne, które możemy utożsamiać z *logiami* (pisze o nich J.L. Marion, analizując dynamikę objawienia w kategoriach słownych), są jakby logicznymi szczelinami w racjonalnej strukturze języka i świata, przez które dostępne nam jest nadsubstancjalne światło Bożej prawdy (jest udzielane intelektowi, a jednocześnie pociąga intelekt ku Bogu)²².

Analiza tak rozumianych *logiów*, którą w kontekście systemu Pseudo-Dionizego przeprowadził wspomniany J.L. Marion, dowodzi, że samo przekazywanie treści objawienia, nawet jeśli jest ona już prawdą wyabstrahowaną i skodyfikowaną w *logiach*, odbywa się tylko wtedy, kiedy logiczna struktura dogmatów staje się okazją doświadczenia donacji Boga. Sama struktura hierarchiczna Pseudo-Dionizego, w którą wpisane są *logia*, według Mariona nie sprowadza się do emanacyjnego systemu podlegającego gradacji, ale w istocie, w Boskich hierarchiach (*logiach*),

²² Por. J.P. Strumiłowski, *Dogmat – informacja, teoria, kontemplacja czy hermeneutyka? Analiza wewnętrznej struktury i dynamiki dogmatu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 16 (2017), s. 256–257.

dokonyje się jednocześnie ruch zstępujący i wstępujący – w nim Bóg podarowuje siebie w ruchu nieskończonej miłości²³. Określenie istoty przekazania prawdy jako aktu donacji Boga wskazuje, że prawda Boża niesiona przez sens *logiów* na poziomie metalogicznym jest tożsama z samym działaniem Boga (donacja własnej istoty jest aktem).

Dalej Marion, skupiając się na owym dwukierunkowym aspekcie aktu donacji, zauważa, że nie chodzi tutaj tylko o sam fakt donacji rzeczywistości Boskiej w akcie donacji rozgrywającej się w przestrzeni percepcji *logiów*. Żeby takie przyjęcie było możliwe, sam przyjmujący musi stać się elementem układu hierarchicznego, a więc przyjmując, sam musi stawać się aktem donacji. Innymi słowy, przyjęcie dogmatu (a właściwie jego treści) dokonuje się wtedy, kiedy przekształca przyjmującego, determinując go do uczynienia siebie samego aktem donacji²⁴ (prawda Boża upodabnia człowieka do Boga).

Wydaje się, że przekładając tę zależność na język działania aktów rozumu i woli, możemy powiedzieć, że z właściwym poznaniem Boga mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy poznawana Prawda staje się jednocześnie doświadczeniem donacji Boga, sprawiającym, że sam poznający przemienia się na Jego podobieństwo, czyniąc swoje życie aktem donacji. Jeśli natomiast poznanie zatrzymuje się jedynie na intelekcie, nie rodząc doświadczenia i nie wyzwając aktów woli, to z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy uznać, że owo poznanie zatrzymało się jedynie na logicznej strukturze wyrażającej prawdę Bożą, nie dosięgając jednak samej Prawdy.

Zatem poznanie Boga, zarówno Jego istnienia objawionego w fakcie istnienia stworzeń, jak i Jego istoty, przekazanej nam w objawieniu pozytywnym, zakłada swoiście rozumianą partycypację Boskiej rzeczywistości w rzeczywistości ziemskiej, bez ich zmieszania czy utożsamienia. Dotyczy to zarówno partycypacji w stworzeniu przez akt stwórczy, partycypacji w umyśle czynnym, stanowiącej podstawę jego działania, jak i partycypacji w samej strukturze sformułowań doktrynalnych. Taka korelacja dobitnie wskazuje, co już zauważyliśmy na początku, że zależność poznawcza określona przez *analogia entis* wspiera się na wyznaczonej przez analogię zależności samych rzeczywistości związanych, lecz odmiennych. Wskazuje również na wewnętrzną spójność aktów poznania i woli (oraz prawdy i działania) w kontekście relacji do Boga. Niemniej jako władze duchowe rozum i wola są odrębne. Poniżej spróbujemy zinterpretować dynamikę partycypacji rzeczywistości Boskiej (zgodnej z *analogia entis*) w kontekście aktów woli i w sferze działania Boga i człowieka.

²³ Por. J.L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 172–187.

²⁴ Por. tamże, s. 174.

ANALOGIA ENTIS W PERSPEKTYWIE AKTÓW WOLI

Przeprowadzenie analogicznej analizy zależności i różnicy między aktami Boga a aktami stworzenia (człowieka) w przestrzeni woli jest nieco bardziej skomplikowane. Pierwszy pojawia się problem systematyzacji, który wynika z odmienności przedmiotów rozumu i woli. W perspektywie teologicznej przedmiotem rozumu jest prawda, natomiast przedmiotem woli jest miłość. Systematyzacja aktów rozumu może być precyzyjniejsza, gdyż same te akty są kategoryzowane według zasady działania rozumu. Natomiast niemożliwe wydaje się kategoryzowanie aktów woli według jej właściwego przedmiotu, ale tak samo jak w przypadku aktów rozumu akty woli również podlegają kategoryzacji względem, zewnętrznej względem siebie, zasady *ratio*. Niemniej jednak ta rozbieżność powodująca trudność wskazuje znowu na pewną korelację obu władz i ich właściwych przedmiotów.

Ponadto jeśli chodzi o prawdę, to jest ona z założenia czymś, co jest poznawane przez rozum, który jest jej odbiorcą. Jeśli chodzi o działanie, które jest owocem aktów woli, to może ono być zarówno doświadczane, jak i powodowane przez człowieka, a w swojej sprawczości może ono również podlegać doświadczeniu. Zatem z aktami woli sytuacja wygląda w ten sposób, że możemy poddać analizie działanie, którego człowiek jest odbiorcą, jak i działanie, którego człowiek jest autorem; w jednym i w drugim przypadku, na podstawie teorii *analogia entis*, możemy spróbować rozpoznać zależność między aktami stworzenia i Boga przenikającymi się w owoch działaniach.

Wydaje się, że zjawisko „działania” stworzenia, którego człowiek może być zarówno podmiotem (autorem), jak i przedmiotem (doświadczającym odbiorcą), możemy podzielić ze względu na deskrypcję zależności udziału w nich Boskiego i przygodnego działania na cztery kategorie: akty działania świata (fizyka), akty naturalnego działania człowieka, akty miłości wynikające z realizacji Ewangelii oraz akty religijne w przestrzeni sakramentalnej.

1. W aktach działania świata (fizyka) działanie Boga jest radykalnie inne niż one same. Według Tomasza z Akwinu działanie Boga sytuuje się względem działania świata albo jako supernaturalne (ponad prawami natury), albo jako praeternaturalne (niejako „obok” praw natury)²⁵, stąd utożsamianie działania świata z działaniem Boga prowadzi do idolatrii, o czym świadczy List do Rzymian (por. Rz 1,25). Owo działanie jest zatem całkowicie izolowane względem działania świata, tak że działanie stwórcze jest całkowicie inne od działania świata. Jednocześnie jednak działanie stwórcze konstytuuje działanie świata, z czego wynika, że we wszelkim działaniu możemy wyróżnić przyczynę pierwszą, którą jest działanie

²⁵ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 146.

Boga, oraz przyczynę wtórną, którą jest działanie świata²⁶. Stąd z samego istnienia świata, wraz z jego immanentnym działaniem, poznać możemy Stwórcę, tak jak poznaje się przyczynę ze skutków²⁷.

W takiej perspektywie jaśniej ukazuje się prawda, jakoby to nie tylko świat jako ontologiczna struktura był podstawą możliwości poznania Boga (poznania prawdy o Jego istnieniu), ale jakoby stwórcze działanie Boga sprawiało, że poznanie świata prowadzi nas do poznania Stwórcy, a właściwie możemy powiedzieć, że poznanie przygodności świata oraz przygodności zdarzeń (działań) rozgrywających się w świecie sprawia, że dochodzimy do pewnego rodzaju przecucia aktu czynienia świata istniejącym, co prowadzi do odkrycia istnienia Stwórcy. Na tym podstawowym poziomie dostrzec możemy mocną korelację struktury ontologicznej i dynamizmu ekonomicznego, jak i korelację działania i poznania. W ten sposób samo działanie świata jest epifenomenem działania stwórczego Boga, przez co nie tylko możemy poznać Jego istnienie, ale możemy doświadczyć w załączku Jego działania podtrzymującego wszystko w istnieniu. Zatem nie tylko statyczne istnienie świata niejako wprowadza argument za istnieniem Stwórcy, ale też doświadczenie działania świata może w sobie nieść możliwość zapośredniczonego działania stwórczego Boga.

2. Drugą kategorię stanowią akty działania w przestrzeni antropologicznej, które ze względu na wolność ludzką i autonomię ludzkiego działania mogą, ale nie muszą iść w parze z realizacją działania Bożego. Stwierdzić jednak należy, że każde działanie ludzkie, podobnie jak działanie świata, odznacza się podwójną przyczynowością, tzn. może ono istnieć, gdyż jego pierwszą przyczyną jest akt stwórczy Boga.

Ponadto podkreślić tutaj należy, że przestrzeń ludzkiego działania może być przestrzenią objawienia historycznego, nawet jeśli owo ludzkie działanie stoi w opozycji do działania Bożego. Objawienie źródłowo nie jest depozytem przekazanej prawdy, ale jest wydarzeniem historycznym. Historia biblijna pokazuje, że medium objawienia Boga jest ludzka historia, która nie zawsze jest przepelniona działaniem ludzkim przystającym do działania Bożego. Bóg objawia się nie tylko w historii wspaniałych i szlachetnych postaci, ale objawia się w wydarzeniachznaczonych grzechem. Można powiedzieć, że każde ludzkie działanie i każda okoliczność może być miejscem epifanii obecności i działania Boga. Niemniej owo objawienie nie zawsze jest immanentne względem aktów działania ludzkiego, choć jest immanentne względem historii ludzkiej przez te działania kształtowanej. Zatem w przestrzeni naturalnego działania antropologicznego, które kreuje ludzką historię, możemy poznać działanie Boga, nie jako zapośredniczone bezwzględnie w każdym działaniu ludzkim, ale jako obecne w historii przez to działanie determinowanej.

²⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tłum. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008.

²⁷ Tenże, *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 2.

3. Trzecia kategoria to akty ewangelicznej miłości, które są jednoznacznie przestrzenią realizacji woli Bożej. Z pozoru może się wydawać, że są one całkowicie izolowane względem działania Boga, a stanowią jedynie skutek poznania prawdy Ewangelii i działanie pod wpływem tegoż poznania. Niemniej analiza aktów poznania teologicznego wskazuje, że działanie wynikające z poznania Boga jest naturalną i immanentną konsekwencją samego poznania, które nie zatrzymuje się na zewnętrznej strukturze sylogizmu niosącego prawdę Boga. Działanie ewangeliczne jest owocem działającej w człowieku łaski, która dobre czyny poprzedza, towarzyszy im i po nich następuje²⁸. Samą miłość – podstawę owych czynów – Bóg wlewa w serce człowieka usprawiedliwionego²⁹. Dobry czyn (ewangeliczny czyn miłości) jawi się w takim kontekście jako mający sakramentalną strukturę. W istocie jest on jakby przestrzenią, w której uobecnia się działanie samego Boga³⁰.

Zapytać tutaj należy, czy charakter partycypacji działania Boga jest podobny do charakteru partycypacji prawdy Boga w teologii, czy też w czynach miłości możemy mówić o większej tożsamości działania Boga i człowieka. Wydaje się, że uwzględnienie wszystkich powyższych zależności między sferą rzeczywistości Boskiej a sferą ludzką zarówno w kontekście działania rozumu, jak i woli powinno prowadzić do wniosku, jakoby działanie Boga w działaniu ludzkim miało podobny charakter do partycypacji prawdy Bożej w prawdzie, do której dostęp ma ludzki umysł. Zatem tutaj też działanie ludzkie nie jest tożsame z działaniem Bożym, ale dotarcie do Boskiego działania partycypującego w działaniu ludzkim domaga się drogi negacji i uwznioślenia.

Tak nakreślona struktura działania ludzkiego powoduje, że możemy stwierdzić, iż w dobrym uczynku rzeczywiście doświadczamy działania Boga. Relacja działania Boga i człowieka jest tutaj zwrotna i sprzężona. Dobry czyn daje doświadczenie działania Boga (naturalna dobroć prowadzi do doświadczenia dobroci Boga), ale też może wynikać z doświadczenia dobroci Boga (doświadczenia zbawienia). Podobnie jest w przestrzeni prawdy: akt poszukiwania prawdy może prowadzić do poznania (doświadczenia intelektualnego) prawdy Boga (teologia naturalna), ale też poznanie teologiczne może być wynikiem doświadczenia prawdy objawienia (teologia). Widać tutaj zatem już silną korelację obu sfer. Dobro prowadzi do poznania Boga i z niego też może wynikać. Prawda prowadzi do czynienia dobra, ale jej poznanie też może wynikać z doświadczenia dobroci (Boga).

4. Czwarty i ostatni rodzaj działania to działanie sakramentalne. Działalność sakramentalna Kościoła stanowi zupełnie odrębną i nadprzyrodzoną kategorię przestrzeni działania i uobecniania się Boga w świecie. Sakramenty w swoją strukturę wpisana mają partycypację, obecność i manifestację rzeczywistości

²⁸ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty soborów*, t. 4, rozdz. 16, c.

²⁹ Por. tamże, rozdz. 7, c.

³⁰ Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 252.

niewidzialnej w widzialnym znaku³¹. Żeby jednak taki związek mógł zaistnieć, muszą być spełnione warunki co do materii i formy sakramentu³², przy czym nie zawsze są one określone statycznie, lecz mogą być skorelowane z czynnościami. Tak więc sakramentalne działanie układa się w ten sposób, że „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci”³³. Oczywiście konstytucja o liturgii, wymieniając sposoby obecności Chrystusa, wymienia obok sakramentów również inne sposoby Jego partycypacji. Sama liturgia ma wyjątkowy charakter.

Zjawisko sakramentalności opiera się nie tylko na związku stwórczego działania świata i zaistnienia skutku tego działania, jakim jest świat, ale na tajemnicy wcielenia. Życie Chrystusa było sakramentem Boga. W Nim sakramentem były zarówno czyny, słowa, jak i prawda Jego istnienia. W Chrystusie widzimy absolutną spójność prawdy i miłości. Oznacza to, że przestrzeń sakramentalna szczególnie powinna być otoczona troską zarówno w kwestii działania spójnego z miłością, jak i z prawdą. I o ile zarówno prawda wyrażana w dogmatach, jak i miłość czynów wynikających z Ewangelii mają charakter sakramentalny, o tyle liturgia jest najwyższą przestrzenią syntezy prawdy i miłości, dzięki temu, że jest w istocie działaniem samego Chrystusa.

Jeśli jednak chodzi o współzależność samego działania w sakramentach, to zauważyć możemy tutaj dysproporcje innego rodzaju. W czynie miłości nasza ludzka miłość jest przestrzenią uobecniania się miłości Bożej (w takim stopniu, w jakim ludzki czyn miłości przystaje do Ewangelii), która to miłość sama w sobie przerasta każdą miłość ludzką. Podobne proporcje charakteryzują obecność prawdy Bożej w sformułowaniach doktrynalnych. W działaniach sakramentalnych sytuacja wygląda inaczej, gdyż szafarz sakramentu wykonuje czynność ludzką (polewanie głowy wodą wraz z wypowiedaną formułą), natomiast w przestrzeni tego działania, które jest działaniem konstytuującym znak, dokonuje się działanie Boga, różne od samego znaku.

ODRĘBNOŚĆ I SPÓJNOŚĆ ROZUMU I WOLI

Analiza powyższych rodzajów działania wskazuje na ich podobieństwo strukturalne do rodzajów poznania. Trzy pierwsze rodzaje działania w dużej mierze pozostają przystające względem trzech pierwszych sposobów poznania. W obrębie owych trzech sposobów działań skorelowanych z trzema rodzajami poznania wyodrębnić możemy różne zasady. Działanie i poznanie pierwszego rodzaju oparte jest na odrębności i autonomii świata względem Stwórcy. Łączy się ono

³¹ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 69.

³² Por. É. Besson, *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004, s. 199.

³³ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 7.

jednak z działaniem i poznaniem drugiego rodzaju, dzięki związkowi przyczynowemu. Ze względu na ten przyczynowy związek stwórczy przestrzeń działania i poznania świata może stanowić przestrzeń poznania i doświadczenia działania Boga. Działanie i poznanie trzeciego rodzaju (działanie ewangeliczne i poznanie dogmatyczne) oparte są nie tylko na zasadzie stwórczej, ale ponadto na zasadzie wcielenia. Natomiast działanie sakramentalne stanowi odrębną kategorię, opartą na innej zasadzie, którą jest działanie samego Chrystusa. Niemniej wszelkie przyporządkowania działań formom poznania nie mają tutaj charakteru ścisłego. Powyższa analiza nie dowodzi zbieżności bezwzględnej, pozwalającej na jednoznaczne przełożenie owych aktów woli i rozumu.

Zauważyć również należy, że owe formy działania są powiązane z formami poznania w taki sposób, który dotyczy nie tylko ich symetryczności w odniesieniu do ich przedmiotów (prawdy i miłości), ale też współzależności obu przedmiotów. Działanie świata i działanie człowieka nie tylko prowadzi do doświadczenia zapośredniczonego w nich działania Boga, lecz także do poznania owego Działającego, czego załączki widzieliśmy już przy analizie samego poznania. Owa korelacja poznania i działania związana jest z różnymi przedmiotami właściwymi obu władzom. Jak zaznaczono powyżej, przedmiotem rozumu jest prawda, a przedmiotem woli jest miłość. Niemniej rozum osiąga również prawdy miłości lub prawdy wylaniającej się z miłości (prawdy Miłującego i Umiłowanego).

Dostrzec tutaj zatem możemy pewną symetrię związaną z istotą obu aktywności. Doświadczenie działania prowadzi do poznania prawdy, podobnie jak poznanie prawdy Bożej (o ile jest autentyczne) wiąże się nierozzerwalnie z doświadczeniem działania, jak wskazują na to analizy Mariona.

Owa symetria, choć potoczne doświadczenie czasami zdaje się sugerować asymetryczność³⁴, jest z ontologicznego punktu widzenia czymś oczywistym. Jeśli w Bogu bycie i istnienie oraz działanie są tożsame, to zrozumiałe wydaje się, że doświadczenie działania Boga zapośredniczonego w świecie rodzi poznanie, oraz zrozumiałe i oczywiste jest także, że poznanie Jego prawdy, o ile jest autentycznym poznaniem Boga, pociąga za sobą doświadczenie Jego działania (miłości).

Podkreślić również należy, że ze względu na związek Boga (który jest absolutnie prosty) zarówno ze sferą poznawczą, jak i wolitywną możliwe jest w teologii dwojakie ujmowanie teologii Trójcy. Możemy Trójjedynego określać statycznie, jako trzy hipostazy o jednej substancji, i dynamicznie, jako trzy samoistne relacje,

³⁴ Doświadczenie potoczne sugeruje, jakoby poznanie nie pociągało za sobą z konieczności doświadczenia działania Boga. Prawda objawiona wyabstrahowana i wyrażona w formułach dogmatycznych wydaje się niezależna względem źródłowego doświadczenia. Jeśli jednakże poznanie nie pociąga za sobą doświadczenia donacji, jak wskazał na to Marion, mamy do czynienia z pozornym tylko poznaniem Boga, które nie osiąga istoty treści prawdy Bożej niesionej przez sformułowania teologiczne i dogmatyczne.

z których zarówno każdą z osobna, jak i całą Trójcę określić możemy jako *actus purus*³⁵.

WNIOSKI

Powyższa analiza sugeruje pewne wnioski praktyczne odnośnie do natury teologii, rozumianej jako poznanie Boga, oraz praktyki chrześcijańskiej wynikającej z zasad Ewangelii. Po pierwsze, chociaż rozum i wola są odrębne, to w kwestii poznania Boga ich oddzielenie wydaje się niemożliwe, gdyż działają one wspólnie. Niemniej możliwa jest ich względna odrębność, a ta odrębność narasta wraz z oddalaniem się od właściwego przedmiotu ich działania, jakim jest Bóg. W kwestii zajmowania się owych władz światem ich odrębność jest bardzo daleko posunięta. W kwestii odniesienia do Chrystusa (przestrzeń sakramentalna) ich jedność jest nieodzowna do zachowania właściwej tożsamości każdej z nich (i prawdy, i miłości). W przestrzeni liturgijnej realizuje się prawda, która jest miłością, i miłość, która jest prawdą.

Po drugie, powyższe analizy pozwalają nam sformułować odpowiedź na pytania: Czy może istnieć prawidłowe przyjęcie dogmatu bez zaangażowania woli w miłość? Czy można dogmat przyjąć jedynie intelektualnie? Czy takie przyjęcie jest faktycznym przyjęciem dogmatu, czy też może jest przyjęciem tylko jego intelektualnej powłoki? Analiza poznania zaczerpnięta od Mariona wskazuje, że dynamika przekazywania prawdy w dogmacie jest nieodzownie dynamiką miłości (teologia jest autentyczna wtedy, gdy jest tożsama z miłością). Właściwie realizuje się powołanie teologa, kiedy poznana prawda jednoczy teologa z Bogiem, co naturalne skutki znajduje w zakresie determinowania ewangelicznego sposobu życia. Zrozumiałe w takim kontekście wydają się anatemy ojców i zastrzeżenia, że bez prawdy określonej i zdefiniowanej przez Kościół nie ma zbawienia. Zbyt daleko posunięte utożsamienie obu władz, ze względu na ich odrębność, również nie jest właściwe. Czy więc można być teologiem (orzekać właściwie o Bogu) bez zaangażowania miłości? Wydaje się, że w pewnym zakresie tak. Ale jest to nienaturalne i nie prowadzi do Boga, ale raczej wymusza zatrzymanie się na pewnym poziomie teologii (powtarzanie formuł lub nawet wprawne żonglowanie nimi bez zrozumienia ich istoty). W takim kontekście z całą mocą jawi się absurdalność uprawiania teologii dla własnej chwały (uprawianie teologii dla osiągnięcia uznania i prestiżu związanego ze zdobyciem stopni naukowych). Oczywiście owe stopnie w strukturze społecznej nauki są czymś koniecznym, oczywistym i dobrym – ale jako określające stopień warsztatu teologicznego. Natomiast samo dążenie do ich uzyskania, które staje się nadrzędne wobec samej teologii (która w istocie ma jednoczyć z Bogiem), jest postawieniem czegoś nieskończenie mniejszego ponad

³⁵ Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Kraków 2003, s. 213–224.

czymś nieskończenie większym (postawieniem celu doczesnego ponad soteriologicznym celem wiecznym, który jest związany z doświadczalnym poznaniem Boga).

W kontekście powyższych analiz zapytać też powinniśmy, czy można prawdziwie i ewangelicznie kochać bez pogłębiania poznania Boga. I tutaj znowu wydaje się, że tak, lecz miłość ta bez pragnienia poznania będzie podobnie pozostawać na pewnym minimalnym poziomie, a być może, nawet sama narażona będzie na wygaśnięcie, gdyż autentyczna miłość dąży do poznania oraz poznanie powoduje.

Zatem, jak się wydaje, wykluczanie którejs z władz z przestrzeni życia chrześcijańskiego, jak wskazują powyższe analizy, jest sytuacją co najmniej nienaturalną w kontekście antropologii teologicznej. Życie chrześcijańskie, którego celem jest Bóg, prowadzi nieuchronnie do spójności i harmonii woli i rozumu. W zasadzie nie stanowi to żadnego nowego wniosku. Tradycja chrześcijańska, zwłaszcza w kręgach monastycznych, wskazuje bardzo dobitnie na wtórny cel zjednoczenia z Bogiem, jakim jest wewnętrzne zjednoczenie człowieka rozbitego w sobie³⁶. Natomiast poznanie Boga i działanie według Jego Ewangelii nie tyle prowadzi do abstrakcyjnie pojętego zbawienia, ile powinno swoje zwieńczenie osiągać w mistyce.

Postmodernistyczne przesvědzenie o całkowitej niezależności obu władz, w kręgach chrześcijańskich sprowadzające się do kwestionowania potrzeby dążenia do poznania Boga, gdyż ważne jest jedynie, by „być dobrym człowiekiem”, w perspektywie rozumienia struktury świata w jego zależności względem Stwórcy, którą określa *analogia entis*, oraz w kontekście struktury antropologicznej władz duchowych, jest więc po prostu herezją³⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Besson É., *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004.
- Gavrilyuk P.L., Coakley S., *Duchowe zmysły: percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014.
- Kołodkowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.

³⁶ Samo słowo „mnich” wywodzi się od greckiego *monachos* oznaczającego nie tylko „jeden”, ale też „cały”, „wewnętrznie scalony”, co kryje w sobie prawdę na temat programu i celu życia monastycznego (por. A. Świeżyński, *O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności*, „Studia Gdańskie” 18–19 (2005), s. 143–144).

³⁷ Takie przesvědzenie jest herezją w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa, które oznacza partykularny wybór części z jednoczesnym odrzuceniem pozostałych elementów (por. L. Kołodkowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 7).

- Lichacz P., Przanowski M., Olszewski M., *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, Kraków 2005, s. 5–51.
- Marion J.L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Obolevitch T., *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1 (77), s. 81–93.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Rahner K., *Teologia i antropologia*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 46–67.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Shanley B.J., *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków 2017.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 221–315.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 289–310.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Strumiłowski J.P., *Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017), nr 1, s. 35–48.
- Strumiłowski J.P., *Dogmat – informacja, teoria, kontemplacja czy hermeneutyka? Analiza wewnętrznej struktury i dynamiki dogmatu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 16 (2017), s. 251–264.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
- Świeżyński A., *O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności*, „Studia Gdańskie” 18–19 (2005), s. 141–146.
- Świeżyński A., *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 35 (2014), nr 1, s. 59–69.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tłum. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Weinandy T.G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Kraków 2003.

ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE THEORY
OF *ANALOGIA ENTIS* IN THE CONTEXT OF ACTS
OF THE REASON AND WILL

Summary

The article explains the relation between the God's and human truth as well as God's and human act. The starting point is the statement that the principle of predicating about God based on the analogy of being derives not so much from the relation between the logics of human discourse and the metalogics of the God's truth, but rather between the very reality of God and that of humans. Thus, if, regarding the source, *analogia entis* implies the very reality, it may be applied not only to the field of the truth, but also to the area of acting (i.e. of loving).

The proposed analysis is in some kind confronting against the actual postmodern anthropological split that allows an independence of the reason and will. Moreover, it is also confronting against the more and more popular conviction that a Christian should live above all according to the Gospel, meanwhile the problem of knowing God is far less necessary (which discredits the reason and theology). The purpose of the confrontation is therefore to answer the question: is evangelical love possible without knowing God?

Keywords: analogia entis, analogy of being, reason, will, knowledge, activity, metatheology

Słowa kluczowe: analogia entis, analogia bytu, rozum, wola, poznanie, działanie, metateologia