

Ewa OSEK
(Lublin)

IRRACJONALNOŚĆ W RACJONALNYM PROCESIE POZNANIA BOGA I ŚWIATA WEDŁUG OJCÓW KAPPADOCKICH

*THE IRRATIONAL IN THE RATIONAL COGNITION OF GOD AND OF THE WORLD
ACCORDING TO THE CAPPADOCIAN FATHERS*

This paper concerns the Cappadocian Fathers' teaching about human knowledge of God and of the world. The Cappadocian Fathers: Basil the Great, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa, the 4th century Church Fathers, born in Cappadocia, Asia Minor, had been involved in this problem because of Eunomius' heretical view of the cognition. Eunomius asserted that God's nature was absolutely known to every human being using the sensual perception and the reason.

The article presents the Cappadocian Fathers' argumentation against Eunomius' heretical ideas and their own views of the cognition.

Part one considers the notion of the rational cognition, its definitions, extent and difficulties. The Cappadocian Fathers assert that God's nature is impossible to know with the mind and the senses. The rational cognition and sensual cognition are the same. In Gregory of Nyssa light, cloud and darkness symbolise the three levels of the mystical progress of the soul. God can be known in darkness where He hides, only with mystical senses such as a touch, a taste, and a smell, that are active in darkness.

Part two in particular presents some methods of the God cognition. Part three is about the cognition of the nature of world: is it possible or impossible for people.

In generally, the cognition of the God nature and the world nature ("rerum natura") is impossible to the rational consideration. According to the Cappadocian Fathers we must use the irrational (νοῦς in Basil the Great, mystical senses in Gregory of Nyssa) or to die (in Gregory of Nazianzus we will see God face to face not in this life, but in the beyond). The irrational way of cognition is only method of approaching to God's nature and nature of the universe.

Szczególnie duża ilość wypowiedzi w pismach Ojców Kappadockich na temat poznania w ogóle i poznania Boga w szczególności wiąże się z wystąpieniem herezjarchy Eunomiusza (ok. 335–ok. 394), przywódcy neoarian, zwanych też anomejczykami. Oprócz błędów chrystologicznych nauka Eunomiusza zawierała kilka tez dotyczących poznawalności Boga. Eunomiusz twierdził m.in., że: (1) Bóg jest całkowicie poznawalny za pomocą rozumu i zmysłów;

(2) Bóg nie zna swej własnej istoty (οὐσία) bardziej niż my siebie samych; (3) człowiek jest w stanie poznać istotę (οὐσία) Boga w takim samym stopniu, jak istotę (οὐσία) rzeczy zmysłowych¹. Na zarzut zbyt optymistycznego gnoseologicznego Eunomiusz odpowiadał sprytnie dobranym cytatem z mowy św. Pawła na Areopagu: „Czciecie to, czego nie znacie” (ἀγνοοῦντες εὖσεβείτε)². Trudność walki przeciw Eunomiuszowi polegała nie tylko na tym, że przeciwnik był dobrze wykształcony i niezwykle sprawny w dyskusji (co wielokrotnie przyznają Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu), lecz także na tym, że Ojcowie Kappadocy musieli obronić i częściowo zrewidować własny pogląd o całkowitej niepoznawalności Boga. Pogląd ten zastąpiono tezą o częściowej poznawalności Boga. Należało także ustalić, w jakim stopniu i jak (czyli za pomocą jakich narzędzi poznawczych) można zdobyć wiedzę o Bogu (θεογνωσία). W najbardziej wyrazisty sposób problem ten został postawiony przez Grzegorza z Nazjanzu: czy to, co niepoznawalne rozumem, może być poznane za pomocą rozumu?³ Wydaje się, że na tak sformułowane pytanie można odpowiedzieć tylko przecząco, gdy tymczasem w pismach Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy znajdują się różne próby „obejścia” tej aporii. Można im nadać ogólne miano zwrotu rozumu w kierunku irracjonalności.

1. Poznanie rozumowe: jego definicje, zasięg i ograniczenia

Jedną z najzacieklej zwalczanych tez Eunomiusza było twierdzenie, że Bóg jest całkowicie poznawalny za pomocą rozumu i zmysłów (tzw. naturalne poznanie Boga). Jak wiadomo z pism Bazylego, Eunomiusz odnosił powyższą tezę do samej istoty (οὐσία lub φύσις) Boga. Reakcja Ojców Kappadockich była bardzo gwałtowna. Zaatakowano pominięcie stopni oraz rodzajów poznania w doktrynie Eunomiusza.

Bazyli z Cezarei (329–379) wylicza pięć stopni poznania (γνώσις) Boga, poczynając od najniższego, którym jest świadomość istnienia Stwórcy (σύνεσις τοῦ κτίσαντος), a kończąc na nieosiągalnej kontemplacji samej istoty Boga (ἡ θεωρία αὐτῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας). Bazyli zarzuca Eunomiuszowi, że przez „poznanie Boga” rozumie tylko i wyłącznie ten najwyższy stopień poznania, zupełnie ignorując niższe⁴. A przecież słowo „znać” (εἰδέναι) jest wieloznaczne:

¹ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazdan, Vol. 1, Oxford 1991, s. 746, s.v. *Eunomios*. Teza nr 2 została podana w sformułowaniu, jakie przytacza Sokrates Scholastyk, tezy nr 1 i nr 3 są cytatami z zaginionych pism Eunomiusza, przekazanymi przez Ojców Kappadockich.

² Dz, 17, 23.

³ Gregorius Nazianzenus, *De theologia*, PG 36, 28.

⁴ Basilus Caesariensis, Ep., 235, 3.

Głosimy bowiem – argumentuje dalej Bazyli – że znamy wielkość Boga, Jego wszechmoc, mądrość, dobroć i opatrność, troskającą się o nas, znamy sprawiedliwość Jego wyroków, ale samej Jego istoty nie znamy. [...] Ten bowiem, kto oznajmia, że nie zna istoty Boga, nie przyznaje tym samym, iż Boga w ogóle nie zna, bo pojęcie (ἡ περὶ θεοῦ ἐννοία) Boga wiąże się z wieloma przymiotami, które wyliczyliśmy. [...] Otóż, my orzekamy, że Boga naszego poznajemy przez sposoby Jego działania, ale nie występujemy z uroszczaniem, że osiągniemy samej Jego istoty. Jego bowiem sposoby działania (ἐνέργειαι) zniżają się do naszego poziomu, ale istota (οὐσία) Jego pozostaje dla nas niedostępna⁵.

W cytowanym fragmencie drugiego listu dogmatycznego do Amfilochiosa znajdujemy rozróżnienie na sposoby działania, czyli „energie” (ἐνέργειαι) Boga, które są poznawalne rozumowo, i na Jego istotę (οὐσία), która jest niepoznawalna. To rozróżnienie przejmą dwaj pozostali Ojcowie Kappadocy, Grzegorz z Nazjanzu (330–390) i Grzegorz z Nyssy (355–394).

W mowie Grzegorza z Nazjanzu, noszącej tytuł *De theologia*, a poświęconej poznaniu Boga, rozróżnienie między istotą Boga i Jego „energiami” jest bardzo dobrze widoczne. Zasadniczą tezą mowy jest niepoznawalność Boga przez rozum (określany terminami νοῦς, διάνοια, λόγος), przy czym owa całkowita niepoznawalność dotyczy istoty Boga. Istota Boga jest „ponad rozumem” (ὑπὲρ λόγον), a zatem nie może być osiągnięta przez rozum (λόγος)⁶. Rozum (νοῦς) nie może funkcjonować bez pomocy zmysłów (αἰσθησις)⁷, a z kolei poznanie zmysłowe (κατάληψις albo ἡ αἰσθητικὴ κατάληψις) to rodzaj ograniczenia (περιγραφῆς εἶδος) przedmiotu poznania, a przecież Bóg jest nieograniczony. Przyczyną niepoznawalności istoty Boga jest także to, że między nami a Bogiem rozpościera się zasłona z materii (ὁ σωματικὸς γνόφος), która zasłania Boga, a nam uniemożliwia Jego poznanie⁸. Rozerwanie tej zasłony (zwanej także καταπέτασμα) jest rzeczą niemożliwą dla ludzkiego rozumu⁹. Znaczna część mowy Grzegorza (rozdziały 22–29) poświęcona została metodzie katafatycznej, zwanej także θεωρία φυσική, która próbuje coś o Bogu orzekać na podstawie widzialnego świata. Jednak Grzegorz – opisawszy po kolei wszystkie jego sfery: budowę człowieka, świat zwierząt, roślin, ogrom ziemi, rzeki, źródła, głębiny morskie, powietrze, chmury, opary, ciała niebieskie itp. – stwierdza, że za pomocą tej metody nie można poznać istoty Boga: rzeczy materialne są bowiem zasłoną (γνόφος lub καταπέτασμα), która bardziej skrywa, aniżeli odsłania Bożą istotę¹⁰. Poprzez piękno widzialnego świata poznajemy jedynie przejawy Boskich „energii”, które nic nam nie mówią o Jego istocie.

⁵ *Ibidem*, 234, 1, tłum. W. Krzyżaniak.

⁶ Gregorius Nazianzenus, *De theologia*, PG 36, 28.

⁷ *Ibidem*, PG 36, 21.

⁸ *Ibidem*, 10.

⁹ *Ibidem*, 31.

¹⁰ *Ibidem*, 22–29.

Natomiast Grzegorz z Nyssy wraca do Platońskiego podziału poznania (κατανόησις lub θεωρία) na: (1) poznanie zmysłowe (εἰς τὸ αἰσθητὸν θεωρία) i (2) poznanie rozumowe (εἰς τὸ νοητὸν θεωρία). Grzegorz najpierw dostrzega ogromną przepaść między jednym a drugim rodzajem poznania, lecz w końcu przyznaje, że mogą się one ze sobą łączyć, gdyż narzędziem poznania zmysłowego jest nie tylko proste spostrzeżenie zmysłowe (αἰσθησις), lecz także zdolność rozumowania (διάνοια), bo np. sam wzrok niewiele nam może pomóc w ocenie rozmiarów słońca, tak że znane greckie powiedzenie: „Umysł widzi i umysł słyszy” (νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει)¹¹, trzeba uznać za wyjątkowo trafne. Poznanie rozumowe nigdy nie występuje w czystej postaci, lecz bazuje na spostrzeżeniach zmysłowych¹². Bóg jest według Grzegorza niepoznawalny (ἄγνωστος καὶ ἀθεώρητος)¹³. Pierwszy z tych przymiotników wiąże się z γνῶσις, czyli z poznaniem rozumowym, a drugi z θεωρία, które Grzegorz definiuje, gdzie indziej, jako ἡ διὰ τῆς ὀψεως γνῶσις¹⁴, co oznacza dosłownie „poznanie poprzez wzrok”, niemniej jest ono synonimem poznania rozumowego, gdyż Grecy jako naród „wzrokowców” używali metafor związanych z widzeniem na oznaczenie poznania rozumowego¹⁵; często nazywano rozum (νοῦς) okiem duszy (ὀφθαλμός ψυχῆς)¹⁶. Tak więc ἀθεώρητος znaczy nie tyle „niewidzialny”, ile „niepoznawalny”. Temat niepoznawalności Boga Grzegorz rozwija w bardzo swoisty sposób. Jego zdaniem, werset z Ewangelii według św. Jana: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18) oznacza, że żaden stworzony intelekt nie może poznać Niestworzonego¹⁷. Oczywiście, Grzegorz postępuje tutaj w myśl starej Empedoklejskiej zasady, że tylko podobne może być poznane przez podobne, a z niej wynika, że Niestworzony nie może być poznany przez stworzenie. Jednak mimo całej beznadziejności sytuacji dusza nieustannie podąża za Bogiem i nie przestaje za Nim tęsknić¹⁸. I to niezaspokojone pragnienie duszy prowadzi do pewnego zbliżenia się do Boga. W dziele *O życiu Mojżesza* Grzegorz mówi o trzech drogach wstępowania do Boga, które są jakby kolejnymi stopniami wtajemniczenia: drodze światła (φῶς), drodze chmury (νεφέλη) i drodze ciemności (γνόφος). Droga światła polega na oczyszczeniu rozumu z fałszywych wyobra-

¹¹ Porfiriusz twierdzi, że pochodzi ono od Pitagorasa, zob. Porphyrius, *Vita Pythagorae*, 46: νοῦς γὰρ κατ' αὐτὸν πάνθ' ὁρᾷ καὶ πάντ' ἀκούει, τὰ δ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

¹² Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, 6, PG 45, 25; idem, *Dialogus de idea et resurrectione*, 46.

¹³ Gregorius Nyssenus, *De vita Mosis*, Sch Ibis, II, 169.

¹⁴ Gregorius Nyssenus, *Apologia in hexaemeron*, PG 44, 69.

¹⁵ Por. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, przedm. M. Król, Warszawa 2002, s. 159–179.

¹⁶ Wyrażenie pochodzące od Platona, używane m.in. przez Bazylego z Cezarei.

¹⁷ Gregorius Nyssenus, *De vita...*, II, 163.

¹⁸ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum*, PG 44, XII, 1037; VI, 888A.

żeń o Bogu i nawróceniu się na drogę prawdy – rozpoznaniu, że jedynie Bóg naprawdę istnieje i że jedynie On jest godnym przedmiotem miłości¹⁹. Następnie, oczyszczona dusza może kontemplować chwałę Boga, objawioną w jego stworzeniu, a zatem „w chmurze” (ἐν νεφέλῃ)²⁰. Przedmiotem tej kontemplacji nie jest więc istota (οὐσία) Boga, lecz Jego „energie” (ἐνέργειαι). I wreszcie, trzecia droga to wkroczenie w ciemność (γνόφος), gdzie kryje się Bóg:

[Dusza] odrzuca więc wszystkie zewnętrzne pozory, nie tylko to, co może uchwycić przez zmysły, lecz także to, co zdaje się oglądać umysł (διάνοια) i postępuje coraz głębiej, aż przez działanie Ducha dociera do niewidzialnego i niepojętego, i tam właśnie widzi Boga. *Prawdziwe widzenie i prawdziwe poznanie tego, czego szukamy, polega właśnie na niewidzeniu, na świadomości, że nasz cel przekracza wszelką wiedzę i jest wszędzie odgradzony od nas ciemnością niepoznawalności*²¹.

W rezultacie, jak pisze dalej Grzegorz z Nyssy, widzieć Boga w ciemności (ἐν γνόφῳ), tzn. poznać, że Bóstwo jest z natury wyższe od wszelkiej wiedzy (γνώσις) i poznania zmysłowego (κατάληψις)²². A zatem, owe trzy drogi symbolizują stopniowe zbliżanie się rozumu do Boga – im bliżej do Niego, w tym większych ciemnościach porusza się rozum i tym bardziej wzrasta świadomość niepoznawalności Bóstwa²³.

2. Metody poznania Niepoznawalnego

Pomimo wielokrotnych zapewnień o całkowitej niepoznawalności Boga, Ojcowie Kappadocy wypracowali jednak pewne metody poznania Boga. Jak łatwo się domyśleć, chodzi tu o poznanie pozarozumowe, odbywające się bez udziału rozumu. Nauka Grzegorza z Nyssy o trzech drogach zbliżania się do Boga nie kończy się konkluzją, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, lecz znajduje bardziej optymistyczną kontynuację w trzech tematach wyrażających doświadczenie przez duszę obecności Boga w ciemności (ἐν γνόφῳ). Są to następujące tematy: (1) temat zwierciadła duszy, (2) temat zmysłów duchowych i (3) temat zamieszkiwania Słowa w duszy. Odpowiedź na podstawowe dla nas pytanie: jaka część duszy może doświadczać obecności Boga, skoro nie potrafią tego dokonać ani rozum, ani tym bardziej zmysły, przynosi temat zamieszkiwania Słowa w duszy (3). Na określenie „miejsca” zamieszkiwania Słowa w duszy

¹⁹ Gregorius Nyssenus, *De vita...*, II, 162.

²⁰ *Ibidem*, II, 168–169.

²¹ *Ibidem*, II, 163, tłum. H. Bednarek; podkr. E. O.

²² *Ibidem*, II, 164.

²³ Temat trzech dróg u Grzegorza z Nyssy opracowano na podstawie: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przeł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 105 i n.

wymieniane są różnorodne słowa: καρδιά, czyli „serce” (oczywiście jako termin biblijny, a nie anatomiczny); ἡγεμονικόν, stoicki termin tłumaczony zazwyczaj jako „kierownicza część duszy”; συνείδησις, czyli „sumienie”; βαθεῖα διάνοια, „głębie umysłu” (podobnego sformułowania użył Bazyl dla opisu mistycznej intuicji)²⁴. Jean Danielou uważa, że Grzegorz poszukuje tutaj jakiegoś terminu do opisu najgłębszej, najbardziej wewnętrznej części duszy, dla której nie tylko w języku greckim brakuje odpowiedniego określenia²⁵. Z kolei, Andrew Louth zauważa, że mamy kilka miejsc w XI homilii *Komentarza do „Pieśni nad pieśniami”*, gdzie Grzegorz przeciwstawia dyskursywny rozum (ἡ ζητική διάνοια), który zawodzi w poznaniu istoty Boga, sercu (ἡ καρδιά), które w sposób mistyczny odczuwa obecność Boga²⁶. Z tematem zamieszkiwania Słowa w duszy bezpośrednio wiąże się temat zwierciadła duszy (1). Myśl, że można kontemplować Boga w zwierciadle duszy, jest nawiązaniem do wersetu biblijnego Rdz 1, 26, gdzie mowa o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (καὶ εἶπεν ὁ θεός: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν). Na ogół Ojcowie Kościoła byli zgodni co do tego, że *na obraz i podobieństwo* Boże została stworzona dusza człowieka, a ściślej mówiąc jego rozum (λόγος, νοῦς). Grzegorz z Nyssy proponuje inne rozwiązanie, mówiąc, że obrazem Boga w duszy nie jest rozum, lecz biblijne καρδιά, „serce”. Wyjaśniając znaczenie szóstego błogosławieństwa z Kazania na Górze (Mt 5, 8: „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”), Grzegorz napisał:

Jeżeli serce człowieka zostało oczyszczone ze wszystkich rzeczy stworzonych i z wszelkich niezdyscyplinowanych uczuć, człowiek będzie oglądał *Obraz Boskiej Natury we własnym pieknie* (ἐν τῇ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾶ τὴν εἰκόνα)²⁷.

Warto zauważyć, że Grzegorz mówi tu o pełnym poznaniu Boga, gdyż użyte sformułowanie ἡ θεία φύσις („boska natura”) jest dokładnym odpowiednikiem terminu οὐσία, czyli „istota” Boga. Jak pamiętamy, istota Boga u wszystkich trzech Ojców Kappadockich uchodziła za całkowicie niepoznawalną dla rozumu, natomiast w cytowanym fragmencie stwierdza się, że jest ona poznawalna przez „serce” (καρδιά), które – w stanie oczyszczonym z doznań cielesnych – jest jednocześnie „obrazem” Boga i miejscem zamieszkiwania Słowa. Pod tym nieco enigmatycznym terminem καρδιά możemy domyślać się czegoś w rodzaju mistycznej intuicji. A. Louth uważa, że Grzegorz z Nyssy jako pierwszy z Ojców Kościoła zerwał z Platonijskim intelektualizmem, czyniąc

²⁴ Gregorius Nyssenus, *In Canticum...*, III, 829 i n.

²⁵ J. Danielou, *Platonisme et theologie mystique*, Paris² 1953, s. 255.

²⁶ A. Louth, *op. cit.*, s. 121.

²⁷ Gregorius Nyssenus, *Orationes VIII de beatitudinibus*, PG 44, 1269, tłum. H. Bednarek, podkr. E. O.

narzędziem poznania Boga biblijne καρδιά i odbierając rozumowi zdolność mistycznego poznania²⁸. Blisko związane z funkcją καρδιά są zmysły duchowe (2). W *Komentarzu do „Pieśni nad pieśniami”* – najbardziej mistycznej księgi Starego Testamentu, Grzegorz pisze o aktywności zmysłów duchowych w „boskiej nocy”, kiedy działanie rozumu staje się bezużyteczne i bezcelowe. Oczywiście, zmysły duchowe nie mają nic wspólnego ze zwykłymi zmysłami:

W boskiej nocy Bóg odsłania siebie. [...] Udziela on duszy pewnego poczucia swej obecności (αἰσθησιν μὲν τινα δίδωσι τῇ ψυχῇ τῆς παρουσίας)²⁹.

Najbardziej interesują Grzegorza zmysły odnoszące się do odczuwania czyjejś obecności w ciemnościach, tj.: dotyk, powonienie i smak³⁰. Warto zauważyć, że w tej boskiej nocy zmysły duchowe nie pomagają duszy znaleźć Boga: to Bóg znajduje duszę i pozwala odczuć jej swą obecność za pomocą zmysłów duchowych.

Całkowite wykluczenie racjonalnych władz poznawczych z procesu poznania (istoty) Boga było innowacją Grzegorza z Nyssy, najmłodszego z trójcy Kappadockiej. Starsi Kappadocjanie trzymają się jeszcze tradycyjnej terminologii Platońskiej, mówiąc o poznaniu pozarozumowym czy pozazmysłowym.

Grzegorz z Nazjanzu twierdził wprawdzie, że rozum (νοῦς, λόγος) jest w swym obecnym stanie, jako zanieczyszczony doznaniem cielesnymi, jest organem zupełnie nieprzystosowanym do poznania istoty Boga. Jednak kiedy rozum, będący obrazem (εἰκών) Boga, zostanie oczyszczony z doznań cielesnych i odzyska podobieństwo do Archetypu, człowiek będzie mógł poznać istotę Boga (znowu na zasadzie, że podobne poznaje podobne). Jednak praktycznie taka sytuacja będzie mogła mieć miejsce dopiero po śmierci człowieka, kiedy uwolni się on od więzi cielesnych³¹. Dlatego za życia naszym przewodnikiem w poznaniu rzeczy ponad rozumem (τὰ ὑπὲρ λόγον) może być tylko wiara (πίστις)³². Zasadniczo dla Grzegorza z Nazjanzu rozum – zgodnie z Platońską tradycją – pozostał najwyższym organem poznania (także mistycznego).

Wedle Bazylego z Cezarei, rozum (νοῦς) już za życia może nam oddać nieocenione usługi jako organ kontemplacji Boga. Jakkolwiek u obydwu Grzegorzów termin νοῦς był niemal identyczny z λόγος, διάνοια i innymi, tak u Bazylego jedynie νοῦς jest zdolny do poznania przekraczającego możliwości dyskursywnego rozumu. Jednakże, aby νοῦς mógł uzyskać takie mistyczne zdolności, musi zostać oczyszczony, oderwany od doznań zmysłowych, a w dodatku wyćwiczo-

²⁸ A. Louth, *op. cit.*, s. 121.

²⁹ Gregorius Nyssenus, *In Canticum...*, XI, 1001BC.

³⁰ *Ibidem*, III, 824AC; IV, 844B. Zob.: A. Louth, *op. cit.*, s. 118–120.

³¹ Gregorius Nazianzenus. *op. cit.*, 16.

³² *Ibidem*, 28.

ny w kontemplacji (θεωρία)³³. Dopiero po takim przygotowaniu νοῦς staje się najwyższą władzą poznawczą, funkcjonującą także poza stworzeniem, zdolną nawet przenikać tajemnice Trójcy Świętej³⁴. Bazyli nazywa νοῦς platońskim terminem ὁφθαλμὸς ψυχῆς, „oko duszy”³⁵, co można uznać za nawiązanie zarówno do tradycji platońskiej, jak i do tematu zmysłów duchowych, którymi przed Grzegorzem z Nyssy zajmował się Orygenes. Tak pojmowany νοῦς ma więcej wspólnego z wiarą (πίστις), niż z poznaniem czysto rozumowym. Mamy wypowiedź Bazylego z jego *Homilii na temat „Psalmów”*, w której mowa jest o widzeniu Niewidzialnego Boga, ale nie cielesnymi oczyma (οὐ σαρκίνοις ὁφθαλμοῖς), ale dzięki potędze umysłu (τῇ τοῦ νοῦ δυνάμει), wspomaganego przez wiarę (πίστις)³⁶.

W polemice Bazylego z Eunomiuszem padł stoicki termin ἡ κοινὴ ἔννοια. Chodziło o stoicką teorię sądów naturalnych (inaczej „wspólnych”). Stoicy twierdzili, że rozum ludzki dysponuje pewną ograniczoną liczbą sądów wspólnych (κοινὰ ἔννοια) i że są one wrodzone. Wśród nich miało być także θεοῦ ἔννοια, czyli wrodzone pojęcie Boga. Eunomiusz twierdził, że na podstawie tejże człowiek wie wszystko na temat istoty Boga, natomiast Bazyli oponował, twierdząc, że na podstawie samej θεοῦ ἔννοια wiadomo o Bogu tylko tyle, że istnieje, ale jaki jest, już nie wiadomo³⁷. Tak więc θεοῦ ἔννοια nie może być źródłem wiedzy o Bogu. Jednak wyćwiczony w kontemplacji i oderwany od doznań zmysłowych νοῦς może sam z siebie wstępować ku θεοῦ ἔννοια, czyli idei Boga. Jej piękno olśniewa go wówczas i oświeca³⁸. Może mieć też miejsce sytuacja odwrotna, kiedy to θεοῦ ἔννοια pojawia się zupełnie nagle i niespodziewanie w sercu:

Jeśli kiedyś w twym sercu jak błysk światła pojawiła się myśl o Bogu i oświeciła twą duszę, tak że pokochałeś Boga, a wzgardziłeś światem i wszystkim, co cielesne, na podstawie tego niewyraźnego i krótkotrwałego obrazu wyobraź sobie, czego doznają sprawiedliwi [w niebie], gdy wznoszą się w radości ku Bogu. Na ciebie bowiem rzadko spada to szczęście z woli Boga, aby dać ci przedsmak rzeczy, których jesteś pozbawiony³⁹.

Wydaje się, że Bazyli opisuje tutaj doświadczenie mistyczne: nagły, trwający zaledwie chwilę przebłysk Transcendencji, którego doświadczają na stałe sprawiedliwi w niebie, ale który tutaj na ziemi, zdarza się niezwykle rzadko. Potwierdza to także „mistyczna” terminologia: odnotowane wcześniej u Grzegorza z Nyssy „serce” (καρδία).

³³ Basilus Caesariensis, *Homiliae super psalmos*, PG 29, 409AB; idem, *Ep.*, 2, 2.

³⁴ Basilus Caesariensis, *De fide*, 1, PG 31, 465BC.

³⁵ Basilus Caesariensis, *Homiliae super...*, 357BC.

³⁶ *Ibidem*, 329.

³⁷ Basilus Caesariensis, *Adversus Eunomium* I, PG 29, 540A; 513B–516A.

³⁸ Basilus Caesariensis, *Ep.* 2,2.

³⁹ Basilus Caesariensis, *Homiliae super...*, 324.

3. Poznawalność czy niepoznawalność świata zmysłowego

Najwięcej wypowiedzi na temat poznawalności świata zmysłowego znaleźć można u Bazylego z Cezarei. Pojawiają się one jako reakcja na tezę Eunomiusza, że człowiek jest w stanie poznać istotę (οὐσία) Boga w takim samym stopniu, jak istotę (οὐσία) rzeczy zmysłowych. Wobec tak postawionego zagadnienia Bazyl zastanawia się, w jakim stopniu jest poznawalny otaczający nas świat, dostępny zmysłom. Nawet ktoś tak biegły w sztuce dyskusji, jak Eunomiusz, byłby w kłopotcie, gdyby go zapytać, jaka jest istota (οὐσία) ziemi, po której stapa. W jaki sposób będzie ją analizować: czy za pomocą rozumu, czy raczej za pomocą zmysłów? Jak określić jej kolor? Czy jest twarda, czy miękka? Ciepła czy zimna? Takie i tym podobne trudne do rozstrzygnięcia kwestie nasuwają się w związku z badaniem istoty najblahszych rzeczy pod słońcem⁴⁰. Żadne pozytywne rozwiązanie tej kwestii w kontekście polemiki z Eunomiuszem nie pada. Natomiast w jednej z *Homilii na temat „Psalmów”* Bazyl zajmuje się rzeczą jeszcze trudniejszą, a mianowicie poznaniem istoty wszystkich bytów (οὐσία τῶν ὄντων), co odpowiada bardziej znanemu łacińskiemu określeniu *rerum natura*. Narzędziem poznania istoty wszechrzeczy jest znowu νοῦς, nazywany także ὁφθαλμός ψυχῆς. Pojawiają się jeszcze inne, dodatkowe określenia, διάνοια oraz θεωρήματα, które zazwyczaj oznaczają myślenie dyskursywne. W tym miejscu jednak towarzyszą im przymiotniki: μεγάλη, „wielka” (w odniesieniu do διάνοια) i βαθύτατα, „najgłębsze” (w odniesieniu do θεωρήματα). Te określenia należy wiązać z νοῦς i „mistyczną” funkcją, jaką mu zwykle przypisywał Bazyl. A zatem owa niedyskursywna i trudna do precyzyjnego nazwania władza poznawcza (νοῦς / ὁφθαλμός ψυχῆς / μεγάλη ἢ διάνοια / βαθύτατα θεωρήματα) służy do zgłębiania natury rzeczy. Owa istota czy natura rzeczy jest tak trudna do uchwycenia, ponieważ zawiera „słowa (οἱ λόγοι), wedle których powstał świat, i na których jest zbudowany”⁴¹. Z *Homilii na temat prologu „Księgi Przysłów”* dowiadujemy się, czym są owe „słowa”. Otóż, są to „słowa, których nie można usłyszeć, [...] słowa pierwotnej mądrości, rozrzuconej w stworzeniach przed innymi rzeczami podczas stwarzania świata” (σοφίας λόγοι τῆς ἀρχηγόνου, τῆς πρὸ τῶν ἄλλων ἐν τῇ δημιουργίᾳ συγκαταβληθείσης τῇ κτίσει)⁴². „Słowa mądrości” to nawiązanie do znanego fragmentu Księgi Przysłów (8, 22 i n.), gdzie przemawia w pierwszej osobie personifikacja stworzonej mądrości (σοφία). Owa pradawna, lecz stworzona, mądrość otrzymuje u Bazylego takie apofatyczne epitety, jak

⁴⁰ Basilius Caesariensis, *Adversus...*, 540C–541B.

⁴¹ Basilius Caesariensis, *Homiliae super...*, 357.

⁴² Basilius Caesariensis, *Homilia in principium Proverbiorum*, PG 31, 389C–392B.

„niewypowiedziana” (ἀπόρητος) i „niewysledzona” (ἀνεξιχνίαστος)⁴³, stosowane także w odniesieniu do Boga. „Słowa mądrości” można utożsamiać z Boskimi „energiami” (ἐνέργειαι), które w zasadzie są poznawalne dla rozumu (νοῦς), ale rozum musi spełniać pewne kryteria, takie jak czystość, wolność od doznań zmysłowych, spokój itp., by mógł je dostrzec w świecie materialnym⁴⁴.

W trzecim liście dogmatycznym do Amfilochiosa Bazyli zadaje następujące pytanie: co jest wcześniejsze: poznanie rozumowe (γνώσις) czy wiara (πίστις)? Pytanie to odnosi się nie tylko do poznania Boga, ale do wszelkiego rodzaju wiedzy:

Otóż my orzekamy, że w ogóle na gruncie wiedzy wiara poprzedza rozumowe poznanie. [...] W naukach świeckich trzeba najpierw dać temu wiarę, że określona głoska nazywa się „alfa”, i dopiero, gdy się pozna inne litery oraz sposób ich wymawiania, osiąść można wreszcie ściśle rozumienie znaczenia całego alfabetu⁴⁵.

Z kolei Grzegorz z Nazjanzu, pisząc o niedoskonałościach ludzkiego rozumu, zauważa, że jest on nieprzystosowany nie tylko do poznania Boga, lecz także do poznania rzeczy widzialnych. Tak więc natura (= istota) rzeczy pozostaje niepoznawalna dla rozumu. Także nauki ściśle nie potrafią ująć natury rzeczy, a jeśli twierdzą, że potrafią, dzieje się to na zasadzie autoreklamy, a nie jest zgodne ze stanem faktycznym ludzkiej wiedzy⁴⁶. To postponowanie rozumu w mowie Grzegorza *O poznaniu Boga* nie kończy się, niestety, żadnym konstruktywnym wnioskiem.

U Grzegorza z Nyssy można znaleźć co najwyżej potwierdzenie tego, co napisał Bazyli o poznawalności świata materialnego; Grzegorz nie zajmuje się specjalnie tym problemem. Mówi on o względnej poznawalności λόγοι utożsamianych z Boskimi ἐνέργειαι, znajdujących się u podstaw świata stworzonego przez Boga. Są one dostępne rozumowi w fazie θεωρία (kontemplacji), który – w terminologii Grzegorza – odpowiada drodze chmury (νεφέλη), czyli pośredniemu etapowi zbliżania się duszy do Boga. O samych Boskich „energiach” Grzegorz z Nyssy pisze więcej w *Wielkiej katechezie* i *Żywocie Mojżesza*⁴⁷.

* * *

⁴³ Basilus Caesariensis, *Homiliae in hexaemeron*, PG 29, IX, 5; V, 8.

⁴⁴ Por. Basilus Caesariensis, *Homiliae super...*, 357.

⁴⁵ Basilus Caesariensis, *Ep.* 235, 1, tłum. W. Krzyżaniak.

⁴⁶ Gregorius Nazianzenus, *op. cit.*, 21; 29; 31.

⁴⁷ Gregorius Nyssenus, *Oratio...*, 6; idem, *De vita...*, II, 22 in.

Wracając do postawionego na początku artykułu pytania: czy to, co niepoznawalne rozumem może być poznane za pomocą rozumu?, trzeba powiedzieć, że Ojcowie Kappadocy w zasadzie dawali odpowiedź przeczącą, podkreślając niepoznawalność Boga z jednej strony, i słabość rozumu ludzkiego z drugiej strony. Zdaniem Bazylego i Grzegorza z Nyssy, rozum może wykształcić w sobie pewne irracjonalne zdolności, które zwykle określane są przez badaczy jako zmysły duchowe. Bazyli umieszcza je w obrębie umysłu ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) jako jego specyficzne funkcje, Grzegorz z Nyssy – bardziej ogólnie i nieco ostrożniej – w obrębie duszy ($\psi\upsilon\chi\eta$). Grzegorz z Nazjanzu przyznaje rozumowi ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) zdolność poznania istoty Boga, ale tylko w teorii. W praktyce Bóg stanie się – jego zdaniem – poznawalny dla rozumu dopiero po śmierci człowieka, kiedy obumrą zmysły, uniemożliwiające poznanie, i kiedy materia nie będzie już „zasłaniać” Boga.

RETURNS ULTIMATE GOOD RATIONAL IN NATURE

On the basis of a lecture on *epistemo-ethics* included by Lucretius in his *scientific system*, the poem "De rerum natura" ("On the Nature of Things"), the author tries to define the concept of the *epistemo-ethics* system of Lucretius (i.e. *epistemo-ethics*). It is shown that the role of the rational sphere is the subsequent process of a man's achieving the state of ultimate happiness. In the first place the author reviews ethical values, *negative* in their character, which are *not* of this process. Then she concentrates on *constructive* aspects of the elaborated ethical system in the theory laid down by Lucretius which, together with the *negative* elements, constitute a complete picture of *epistemo-ethics*.

Finally, the author tries to answer the question of whether the concept creating the image of the *epistemo-ethics* as presented by the author of "De rerum natura" implies a significant role for *negative* elements or if this theory is embedded in its entirety in the stream of ethical rationalism.

Przez konieczną, *ratio* – tymi rzeczami pojęciami można by scharakteryzować *epistemo-ethics*, wyłożoną w dziele Lukrecjusza *De rerum natura*. Na pierwszy rzut oka mogłoby się to wydawać pewnym uproszczeniem, gdyż *ratio* – będąc pod twarzą niejednoznaczności, jaką przedstawia powyższe terminy – w tym samym rzeczniaku nie wyraża, wyraźnie zaznaczyłby się ich wzajemne wyłączenie i złączność, na których Lukrecjusz buduje koncepcję swojego systemu, przedstawiając w nim swoją „gorzką jak piołun” naukę.

Zdaniem autora artykułu, spośród wyliczonych na początku tekstu *epistemo-ethics* znaczącą jest dla niego kwestia *ratio*, gdyż ściśle wiąże się z *epistemo-ethics* koncepcją *epistemo-ethics*, czyli dążeniem człowieka do stanu *epistemo-ethics* szczęścia. Termin *ratio* pojawia się w dziele *O rzeczywistości* i *epistemo-ethics*, można by nawet rzec, że z przesadą, bez wątpienia zaniedbu-

1. Lukrecjusz, *De rerum natura*, l. 921-950 (zwłaszcza oryginalnie cytuję z Lucretiusa podaję ze T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, Lipsiae 1901; tłumaczenie z łaciny na T. Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości*, tłum. A. Kukuć, Wrocław 1999).