

Marcin Trepczyński

Tadeusza Bartosia wizja religii

Słowa kluczowe: T. Bartoś, religia, Bóg, ateizm, apofaza, teologia, Tomasz z Akwinu

Wydaje się, że Tadeusz Bartoś w książce *Koniec prawdy absolutnej*¹ nie miał zamiaru przedstawiać żadnej nowej propozycji religii czy religijności. Głównym celem tego dzieła miało być bowiem pokazanie, że niektóre ujęcia filozoficzne prezentowane przez Tomasza z Akwinu są możliwe do zastosowania w dyskursie „późnej ponowoczesności” i że na ich podstawie można sprzeciwić się absolutystycznej koncepcji prawdy. Mimo to przez wiele rozdziałów książki Bartosia wyraźnie prześwieca dość oryginalna wizja religii. Składają się na nią m.in. hasło „nowego ateizmu”, kilka wybranych intuicji Tomasza dotyczących Boga i Jego relacji do świata oraz przyjęcie prymatu teologii apofatycznej. Wizja ta wydaje się interesująca i warta rozważenia. W moim komentarzu postaram się zatem ją zrekonstruować, wyjaśniając jej poszczególne elementy, osadzając ją w kontekście całej książki i myśli jej autora oraz formułując wobec niej pewne pytania.

W skrócie

Na początku warto przyjrzyć się wszystkim istotnym elementom wizji religii Tadeusza Bartosia. Najwyraźniejszym z nich jest postulat, który kryje się pod hasłem „nowego ateizmu”. Nie chodzi w nim o konieczność zaprzeczenia w jakiś „nowy” sposób tezie o istnieniu Boga, ale o usunięcie boskości i Boga ze świata, aby zapewnić Jego transcendentność. Zdaniem Bartosia, w ten sposób pozwala się Bogu być Bogiem. Zaznacza się bowiem Jego odrębność wobec świata, Jego niepoznawalność i niewyraźność.

¹ T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.

Do wizji tej należy jednak włączyć zarazem prezentowaną przez Bartośia tezę o silnej, a jednocześnie bardzo intymnej obecności Boga w świecie. Odwołując się do Tomasza z Akwinu, autor wskazuje bowiem, że Bóg jest niezwykle bliski każdemu bytowi, dotykając go Swoją mocą i nieprzerwanie udzielając mu istnienia. Może to się wydawać zaskakujące wobec wskazanej wcześniej silnej transcendencji Boga.

Istotnym momentem rekonstruowanej wizji wydaje się również odniesienie do Bożej „uczuciowości”. Bartoś zarzuca szkolnej teologii spłylenie zagadnienia „uczuciowości” Boga. Prosta, utarta odpowiedź na to zagadnienie wskazuje, że w Bogu nie ma zmienności, więc również i uczuć, a zatem nie odczuwa On razem z nami naszych emocji. Tymczasem zatrzymanie się na takiej konstatacji jest powiedzeniem tylko części prawdy o Bogu, co powoduje, że – jak wskazuje autor – może się On jawić jako bezduszne „monstrum”. Naprawdę zaś żyjący w wieczności, czyli poza czasem, Bóg odczuwa naraz wszystko, czym żyjemy.

Wydaje się wreszcie, że do wizji tej należy również zaliczyć sprzeciw wobec wydawania ostatecznych orzeczeń – wygłaszania „prawd absolutnych”, co godziłoby w jakiś sposób w autorytet Kościoła. Wniosek ten jednak można uznać za dyskusyjny.

Dokonując próby skrótovej rekonstrukcji Bartosiowej wizji religii, można wstępnie uznać, że zasadniczo zarysowana przezeń religia jest religią chrześcijańską, uwzględniającą Tomaszową wrażliwość, zapoznaną przez późniejszych teologów, a ponadto silnie eksponującą rys apofatyczny. Podsumowanie to wydaje się zbieżne z intencją autora, który wielokrotnie wspomina nie o budowaniu jakiejś nowej religii, ale oczyszczeniu istniejącej.

Kontekst

Przed uszczegółowieniem i dalszym wyjaśnieniem Bartosiowej wizji warto dla lepszego jej zrozumienia rozważyć kontekst, w jakim została zaprezentowana.

Należy zauważyć m.in., że – jak sygnalizowałem we wstępie – wizja religii nie jest głównym tematem książki *Koniec prawdy absolutnej* (jest nim bowiem ogłoszenie tytułowego „końca”, przy wsparciu wybranych myśli Tomasza podanych w interpretacji autora²). Ponadto zaś nie została ona przedstawiona jako pełna koncepcja. Autor nie miał intencji wyłożenia zwartej wizji, więc aby ją poznać, trzeba wyłuskać z tekstu jej elementy i główne rysy. Co więcej, należy zauważyć, że być może autor nie wszystko na temat swojej wizji powiedział.

Kolejnym istotnym faktem jest, że pojawia się ona m.in. w ramach rozrachunku autora z myślą nowożytną, która – jego zdaniem – wciągnęła boskość

² Por. tamże, s. 10–11.

czy Boga do świata i której paradygmat został przewyżniony dopiero w czasach ponowoczesnych. To „wciągnięcie” miało polegać z jednej strony na objęciu Boga ludzką pojęciowością (i w konsekwencji „zabiciu” Go), a z drugiej – na stworzeniu sobie Boga ze świata lub w świecie – na zabsolutyzowaniu tego, co światowe. Przyczynę tych zabiegów Bartoś upatruje w „duchowej atmosferze nowożytności”, w którą wpisane było niedyskutowalne, bo oczywiste, „poszukiwanie ostatecznego punktu oparcia”, najmocniej zakreślone przez Kartezjusza. Zdaniem autora, również chrześcijaństwo w tym samym duchu zapragnęło, „by to, co boskie, sprowadzić na ziemię” i w poszukiwaniu pewności wytwarzało, w zależności od wyznania, różne rodzaje religijnych absolutyzmów: protestanci postulowali bezpośredni kontakt „ze słowem Boga zapisanym w Biblii, która dostarczała jednoznacznych rozwiązań życiowych”, zaś katolicyzm „wyspecjalizował się w doktrynalizacji swej nauki i centralizacji zarządzania”³. Bartoś w wielu miejscach swej pracy owemu paradygmatowi, który tak w myśleniu o świecie, w polityce, jak i w religii ukonstytuował absolutyzm, przeciwstawia podejście postmodernistyczne, odrzucające jedyną prawdę i w jej miejsce postulujące wielość prawd nietrwałych, a tym samym oczyszczające postrzeganie i interpretowanie rzeczywistości z tzw. wielkich narracji i absolutyzmów. Bartosiowa wizja religii prezentowana jest więc w kontekście krytyki nowożytności, bez – jak się wydaje – jednoczesnego krytycznego spojrzenia na zastępujący ją postmodernizm. Z początku autor wypowiada się o nowożytności raczej ogólnie, wskazując m.in., że postmodernizm jest „modernizmem, który zrozumiał siebie”, „uświadomił sobie wady i zalety modernizmu”⁴. Jednak w dalszych analizach wydaje się, że dialog z nowożytnością (jeśli w ogóle pasuje tu słowo „dialog”) jest wyraźnie nierówny na jej niekorzyść. Należy więc mieć na uwadze, że przedstawiona w atmosferze tego typu rozrachunku wizja religii może zostać pozbawiona przez autora wszelkich elementów nowożytności, nosząc znamię radykalnego cięcia, i chociaż autor chciałby, aby była ona zbieżna z wizją Tomaszową, może się okazać, że zbyt mocne tego typu cięcie spowoduje jednak niepożądaną rozbieżność, której autor nie dostrzeże. Być może bowiem myśl nowożytna miała pewne elementy wspólne z myślą średniowieczną lub konkretnie – z myślą Tomasza z Akwinu. Zastanawiać tu może choćby pomijanie przez autora przywiązania Tomasza do autorytetu Kościoła, a także zbyt silne – jak mi się wydaje – konfrontowanie obu wspomnianych epok, np. gdy twierdzi on, że w średniowieczu i w nowożytności radykalnie inaczej pojmowano naukę.

³ Tamże, s. 313–314. Autor wspomina też o fundamentalistycznych odmianach protestantyzmu, które za głos Boga uznawały również proroctwa itp. i traktowały go jako bezpośrednie instrukcje, zazwyczaj „do natychmiastowego wykonania”.

⁴ Tamże, s. 35.

Istotnym elementem kontekstu, w jakim pojawia się Bartosiowa wizja religii, jest propozycja apofatycznego myślenia o Bogu, czyli określania Go nie jakim jest, ale jakim nie jest. Autor stara się wykazać, że u Tomasza z Akwinu właśnie droga apofazy zajmuje – jak pisze – „pierwsze miejsce” wśród sposobów orzekania o Bogu, i przedstawia Akwinatę jako „wiernego ucznia Pseudo-Dionizego Areopagity”⁵. Na potwierdzenie tej tezy podaje cytaty z dzieł Tomasza, m.in.: *Summy teologii* (II-II^{ae}, q. 122, a. 2), komentarza do *Imion boskich* Pseudo-Dionizego Areopagity (I, l. 3, nr 83), *Summy contra gentiles* (I, c. 14) oraz *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* (q. 2, a. 1, ad 9). Twierdzi, że przez lata nie dostrzegano apofatycznego wymiaru Tomaszowej teologii: „Widziano w Akwinacie przede wszystkim autora wielkiej *Sumy*, którą mylnie odczytywano jako przykład teologii afirmatywnej (opartej na *via affirmatio-nis*). Tymczasem droga negacji i odrzucania – *via negationis seu remotio-nis* – to centralny punkt Tomaszowej teologii spekulatywnej. Jako taka jest ona kluczem do poprawnego odczytania *Sumy Teologii*”⁶. Dalej zaś pokazuje, że proponowana przez Tomasza metoda analogii w mówieniu o Bogu również wpisuje się w nurt apofazy. Jego bowiem zdaniem, w Tomaszowym pojęciu analogii zawiera się pewna odpowiedniość, ale nie – jednoznaczność, i dlatego można mówić, że świat pochodzący od Boga, naśladuje Go i jest Jego metaforą⁷, a jak dodaje później – również Jego hermeneutyką⁸; ale poza tym, że Bóg przyczynuje świat, nie jesteśmy w stanie powiedzieć o Nim niczego więcej, niż poznajemy w samym świecie – „nasza wiedza o świecie jest jedyną wiedzą, jaką mamy o Bogu”⁹. Można dyskutować, czy zarzuty lekceważenia apofatycznego charakteru teologii Tomasza są słuszne i czy Tomasz konsekwentnie i do końca podąża drogą apofazy. Nie jest to jednak tematem mojego opracowania. Ważne zaś, by uchwycić Bartosiową wrażliwość, w znacznej mierze kształtującą jego wizję religii; religii – jak już widać – z Bogiem, którego istoty nigdy nie poznamy¹⁰.

Należy też zauważyć, że wizja religii wylania się w kontekście prezentacji przez autora elementów myśli Tomasza jako spójnych z myślą ponowoczesną i przydatnych do współczesnych wyjaśnień. Autor bowiem chce tak przedstawić myśl Akwinaty, „by mogła przemówić zrozumiałym dziś językiem (...), by była filozofią zdolną do dialogu z innymi systemami ideowymi, religijnymi

⁵ Tamże, s. 148.

⁶ Tamże, s. 149.

⁷ Tamże, s. 160.

⁸ Tamże, s. 383.

⁹ Tamże, s. 166.

¹⁰ „Istotę Boga w tym życiu możemy rozpoznawać w tym tylko, że wiemy, kim On nie jest” – tamże, s. 168.

i filozoficznymi”¹¹. Konkretnie zaś – by pokazać, że Tomaszowa koncepcja prawdy pasuje do postmodernistycznej wizji świata i języka. Na podstawie tej informacji można się więc spodziewać np., że również budowana na bazie myśli Tomaszowa wizja religii będzie nosiła piętno postmodernizmu. Oczywiście na tym etapie nie jest to jednak przesądzone.

Wreszcie Bartosiowa wizja religii dookreślona jest przez rozważanie różnych ujęć „śmierci Boga” i propozycji ateizmu (m.in. Simone Weil i Odoona Marquarda) oraz wykorzystanie ich jako lekarstwa dla religii lub nawet czegoś dla niej podstawowego i koniecznego. Bartoś wskazuje, że dla chrześcijaństwa śmierć Boga „to wydarzenie konstytutywne. Kiedy umiera chrześcijaństwo, wtedy dopiero rodzi się ono do swej postaci właściwej”, i powołując się na koncepcję Giannię Vattimo, eksponuje spojrzenie na śmierć jako rodzącą życie i będącą jego bramą¹². Odnosząc się zaś do niektórych form ateizmu, pokazuje ich bliskość z koncepcją w pełni transcendentnego Boga – którego, podobnie jak w ateizmie, rzeczywistość w świecie nie ma. Zauważa, że po śmierci Boga, która, jak mniema, nastąpiła „zapewne już w XV wieku”, apofatyka „stała się ateizmem”¹³. Ale pomysł takiego głębokiego oczyszczenia religii to nie wszystko. Tadeusz Bartoś widzi dla niej poważną misję. Wskazuje, że „boska gwarancja, swoiste «ubezpieczenie» od względności totalnej pozwala Tomaszowi (...) spokojniej przyznawać prawo do istnienia prawdom zmiennym i czasowym w świecie stworzonym”, gdy tymczasem ci, którzy posługują się paradygmatem nowożytnym, aby nie popaść w całkowity „rozpad wszelkiego sensu”, muszą „odnajdywać wymiar absolutny wewnątrz świata”. Dlatego też Bartoś jako alternatywę proponuje im... wiarę religijną. „Być może (...) mogłaby odciążyć filozofów z wyrażanej przez nich powinności etycznej zwalczania relatywizmów”¹⁴ – sugeruje. Kontekst ten ustawia więc Bartosiową wizję religii w perspektywie między tym, co było, a tym, co będzie. Rodzi się ona bowiem na czymś uśmierconym, a zarazem może być propozycją na przyszłość.

Uszczegółowienie

Zarysowawszy kontekst, w jakim Tadeusz Bartoś prezentuje swoją wizję religii, postaram się teraz szczegółowo przedstawić kolejne jej elementy.

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² Tamże, s. 127.

¹³ Tamże, s. 126–127.

¹⁴ Tamże, s. 303. Jako przykłady filozofów walczących z relatywizmem Bartoś podaje: „szukającego definitywnych podstaw” Edmunda Husserla, „chroniącego jego badania przed solipsyzmem” Romana Ingardena i ujawniającą „niechęć do rozmaitych odmian tak zwanego postmodernizmu” Barbarę Skargę.

Pierwszym z nich jest hasło „nowego ateizmu”. Bartoś wskazuje, że jeśli weszłoby się w „świat metafor” i poddało „językowi symboli”, to „o Nieskończonym należałoby powiedzieć, że nie istnieje”. „Wypowiedziane w ten sposób boskie nieistnienie” nazywa „swoistym «ateizmem»” i widzi go jako drogę do „religii oczyszczonej z iluzji”¹⁵, czyli uzdrowienie religii, uwolnienie od błędnych wyobrażeń. Uważa, że śmierć „Boga fałszywego” to narodziny nowego, „tego, o którym piszą apofatycy”¹⁶. Dlaczego religia chrześcijańska potrzebuje oczyszczenia? Dlaczego obecny Bóg jest „fałszywy”? Otóż zdaniem Bartosia w czasach nowożytnych religię spotkał wielki dramat – „aby przeżyć, stała się ideologią”, czemu winny jest paradygmat nowożytności. Według autora, słynne Kartezjuszowe wątplenie pociągnęło za sobą jako odpowiedź fundamentalizm. Zaproponowany przez Kartezjusza, bazujący na „oczywistości” i nowym rozumieniu pewności paradygmat doprowadził zarazem do ateizmu i do reakcji obronnej Kościoła katolickiego, owocującej m.in. ideologizacją religii i w konsekwencji ogłoszeniem w 1870 roku tzw. dogmatu o nieomyślności papieża. Paradygmat ten wiąże się bowiem z wprowadzeniem do świata boskości i tego, co absolutne. Tymczasem autor głosi – jak sam pisze – „tezę o niesprowadzalności na ten świat tego, co absolutne, i niemożności łączenia Boga w żaden sposób z elementami rzeczywistości stworzonej”¹⁷. Uważa ponadto, że tezę tę wypowiada również Tomasz, dla którego przeciwstawiona prawdom cząstkowym prawda wieczna, tożsama z Bogiem, „w sposób naturalny (...) wyprowadzona zostaje w zaświaty”, i dodaje, że Akwinata nie widział w świecie stworzonym „miejsca na tak rozumianą obecność prawdy wiecznej i niezmiennej”. Wreszcie konstatuje: „Jak teizm Tomasza wyprowadza boskość poza obręb stworzonej, tak ateizm nowożytności wprowadza boskość i absolut w sam środek rzeczywistości ludzkiej. Tomasza można by w związku z tym nazwać «światowym ateistą» i «zaświatowym teistą», nowożytnego myśliciela odwrotnie – «ateistą zaświatowym» i «teistą wewnątrzświatowym»”¹⁸. Mocno brzmiące hasło „nowy ateizm” ma być więc po prostu powrotem do przednowożytnej wrażliwości, która pozwala Bogu być poza światem i nie godzi się na wbudowanie Go w system ludzkich eksploracji pojęć i ostatecznych wyjaśnień. Dlatego też Bartoś określa „nowy ateizm” również jako „systematyczny zakaz mylenia świata z Bogiem”¹⁹.

Przechodząc płynnie do kolejnego elementu Bartosiowej wizji religii, czyli zagadnienia Bożej transcendencji i immanencji, trzeba jasno rozgraniczyć radykalną obecność i zarazem radykalną nieobecność Boga w świecie. Wedle auto-

¹⁵ Tamże, s. 500.

¹⁶ Tamże, s. 504.

¹⁷ Tamże, s. 308.

¹⁸ Tamże, s. 309.

¹⁹ Tamże, s. 500.

ra, nie ma Go, po pierwsze, w ludzkim doświadczeniu. Dla ludzi żyjących na ziemi jest tylko Chrystus, i tylko On jest dla nich w pełni Bogiem. Po drugie, na Boga nie ma miejsca w języku, jest On niewyraźalny. Dlatego też, zdaniem Bartosia, boskie „być” to w języku doświadczenia „nicość”²⁰. Nieobecność Boga sytuuje się więc na poziomie epistemicznym i językowym. Na podstawie koncepcji Tomasza dotyczącej sposobu istnienia Boga w świecie, przedstawionej w *Summie teologii*, autor stwierdza natomiast, że jest On obecny, a nawet wszechobecny poprzez swoją moc, jako dawca istnienia. Zgodnie z Tomaszową analizą, ponieważ Bóg nie ma części, gdyż jest prosty, toteż jest wszędzie cały, co oznacza Jego maksymalną „kondensację” w każdym miejscu²¹.

Rozważając zagadnienie obecności Boga w świecie, należy jednak podkreślić zasygnalizowany przez Bartosia problem z uwikłaniem w język. Autor zauważa bowiem, że już samo sformułowanie zagadnienia jako „obecność Boga w świecie” w pewnym sensie skazuje interpretatora tych słów na porażkę. To nie Bóg jest bowiem w świecie, ale raczej świat w Bogu²². A zatem niektóre problemy filozofii Boga, a w konsekwencji – jak się wydaje – również hasło „nowego ateizmu”, wynikają z przyjęcia niewłaściwej perspektywy, wywołanej możliwościami języka, który pozwala na wypowiedzenie czegoś, co metafizycznie jest niepoprawne (przynajmniej w Tomaszowym modelu). Stąd właśnie skazanie na język paradoksu – Bóg zarazem jest i nie jest obecny – i potrzeba wyjaśniania, na czym ta obecność polega w jednym, a na czym w drugim przypadku. Zasygnalizowany przez Bartosia problem z językiem wydaje się zarazem zaproszeniem do próby spojrzenia na zagadnienie z Bożej perspektywy, wychodząc od tego nieskończonego, nieokreślonego, prostego (czyli niezłożonego), który powołuje skończony, określony i złożony świat, do którego zrozumienia potrzebne są używane przez nas pojęcia. Uważam, że z tego powodu również ta niewielka wzmianka na temat uwikłania w język jest ważnym elementem Bartosiowej wizji religii.

Z kolei ostatni istotny element przedstawionej tu rekonstrukcji to przewzięcie obrazu Boga, który w wyniku płytkiego potraktowania pewnych m.in. Tomaszowych rozstrzygnięć jawi się czasem – zdaniem autora – jako niewrażliwe i bezduszne monstrum. Problem ten dotyczy przede wszystkim tezy o „niecierpiętlivości” (*impassibilitas*) Boga, czyli twierdzenia, że nie odbiera On bodźców, nie czuje²³. Tymczasem Bartoś przekonuje, że właśnie

²⁰ „Nicość w języku doświadczenia jest adekwatnym wyrazem boskiego być” – tamże, s. 509.

²¹ Autor zarazem zaznacza, że taka „kondensacja” nigdy się nie dokonała, „gdyż Bóg przedistnieje całkowicie i totalnie jako proste Jedno” – tamże, s. 513.

²² Por. tamże, s. 515.

²³ Tadeusz Bartoś, przedstawiając *impassibilitas* jako „niecierpiętlivość” czy niezdolność do odczuwania i przeciwstawiając ten termin terminom *pati* i *passio*, do których wyjaśnienia

w teologii Tomasza Bóg wyłania się jako ktoś najwrażliwszy i najczulszy. Dlaczego? Autor wyjaśnia, że słowo *pati*, czyli „doznawanie”, „odczuwanie”, „cierpienie”, oznacza „receptywność, możliwość przyjmowania rozumianego jako nabywanie czegoś, czego się nie posiada” [podkreśl. – M.T.]. Tymczasem Bóg „jest *impassibilis* jedynie w tym sensie, że nie nabywa niczego, czego by już nie posiadał”, więc skoro ma już coś, a w zasadzie – wszystko, to „nie ma powodu, by mówić (...), że niczego nie przyjmuje”²⁴. Na tej podstawie Bartoś stwierdza, że nie powinno się budować obrazu Boga jako „obojętnego i stojącego z dala widza”, gdyż w swym stwórczym aspekcie cała boska natura jest zaangażowana „w całości i bez reszty”. Nie powinno się też mówić o niewrażliwości Boga, ale właśnie o „nadwrażliwości” (nie w rozumieniu stanu psychicznego, ale „wrażliwości spełnionej w nadmiarze”), o „nad-receptywności”, absolutnej otwartości, o „wyższym rodzaju wrażliwości i czułości”²⁵. „Poziom zaangażowania boskiego bytu w świat jest wyższy niż najwrażliwszego z wrażliwych i najbardziej współczującego ze współczujących. On sam jest tym dobrem, które świat ujawnia, i sam jest cierpieniem i dramatem, którego doznaje świat”²⁶ – konkluduje autor. Krótko mówiąc, Bóg nie musi doświadczać naszych cierpień i radości, by lepiej nas poznać, by z nami przeżywać, ponieważ wszystkie te doznania w sobie już ma, już nas zna i z nami je przeżywa, i to bardziej niż my sami, bo absolutnie. Wydaje się, że ten ostatni element prezentowanej tu rekonstrukcji jakoś rekompensuje dokonane w ramach hasła „nowego ateizmu” odebrania czy oddalenia Boga od świata, gdyż nagle maksymalnie Go do niego przybliża. Należy jednak pamiętać, że owo odbieranie

„dziś moglibyśmy użyć” sformułowań: „wrażliwość, zdolność do uczenia się, pojętność, umiejętność zrozumienia drugiego, wczucie się” (tamże, s. 392), potwierdza wystąpienie tego terminu w odniesieniu do Boga w *Summie contra gentiles*, cytując: „Deus est omnino impassibilis” (I, c. 16). Zakładam, że autor nie chciał tu sugerować, że cytat ten można (błędnie) odczytywać jako przypisanie Bogu niewrażliwości. Zdanie to pojawia się bowiem w kontekście rozdziału mówiącego o tym, że w Bogu nie ma możliwości. Cały zaś akapit, z którego pochodzi ten wyimek, brzmi: „Unumquodque, sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva”, czyli w przekładzie Z. Włodek i W. Zegi: „Jak każda rzecz jest zdolna działać w sposób rzeczywisty, tak też zdolna jest podlegać działaniu, o ile jest w możności, albowiem ruch jest urzeczywistnieniem bytu będącego w możności. Bóg jednak zupełnie nie podlega działaniu i jest niezmienny, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy. A zatem nie ma w nim nic z możności, to znaczy z możności biernej” (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 58). Nie ma tu więc mowy ściśle o niezdolności do odczuwania czy o niewrażliwości, ale w ogólności o niepodleganiu działaniu, czyli braku możności biernej.

²⁴ T. Bartoś, *Koniec prawdy...* dz. cyt., s. 393–394.

²⁵ Tamże, s. 394–395.

²⁶ Tamże, s. 395.

i przywracanie Boga nie zachodzi na tych samych płaszczyznach. Zdaje się, że o to właśnie chodzi Bartosiowi w prezentowanej przez niego wizji – oddalić Boga na tej płaszczyźnie, gdzie Jego przybliżenie do świata jest nieuprawnione i fałszujące, zaś przywrócić Go na tej, gdzie naprawdę jest nam bliski – dotykając nas swoją mocą, podtrzymując w istnieniu i żyjąc w pełni tym, czym my najbardziej żyjemy.

Być może ważnym elementem Bartosiowej koncepcji religii jest też odrzucenie autorytetu Kościoła. Autor nie mówi o tym wprost, jednak wielokrotnie to sugeruje, zwłaszcza stwierdzając, że nieuprawnione są jakiegokolwiek ostateczne, „absolutne” rozstrzygnięcia, będące wyrazem wprowadzenia boskości w świat.

Wątpliwości

Proponowana przez Bartosia wizja religii może rodzić pewne wątpliwości. Postaram się poniżej sformułować kilka z nich i na tyle, na ile jest to możliwe – spróbuję na nie odpowiedzieć.

Po pierwsze, na podstawie lektury omawianej książki wydaje się, że człowiek nie może doświadczać Boga inaczej niż uświadamiając sobie Jego podtrzymującą go w istnieniu moc lub odnosząc się do osoby Chrystusa. W kontekście chociażby ujęcia Henri Duméry’ego – który przy silnie intelektualistycznym podejściu, objawiającym się m.in. dokonywaniem kolejnych redukcji w dochodzeniu do Boga²⁷, mówi jednak o ludzkim duchu, „najwewnętrzniejszym” i żywym stosunku z Bogiem²⁸ – w propozycji Bartosia daje się odczuwać pewien brak. Nie ma tu bowiem ani słowa o żywym stosunku z Bogiem, odczuwaniu Go czy mistyce. A tymczasem, skoro Bartoś przyjmuje elementy teologii Pseudo-Dionizego Areopagity, które wyraźnie dostrzega w myśli Tomasza, to być może warto by było uzupełnić wizję Tomaszową o propozycje samego Pseudo-Dionizego czy kontynuatorów tego nurtu, np. Mistra Eckharta. Czy w takim razie Bartoś nie powinien pójść dalej, jeśli chodzi o możliwości doświadczenia Boga? Wydaje się, że jest to możliwe, zgodnie z założeniem, że przedstawiana tu wizja religii nie jest kompletna. Ale można też uznać, że zaczątkiem dla mistyki w tej niepełnej wizji jest właśnie owo uświadomienie sobie podtrzymującej nas w istnieniu Bożej mocy, które w kategoriach Rudolfa Otto można by oddać jako uczucie zależności²⁹,

²⁷ Por. H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 60–70.

²⁸ Tamże, s. 110.

²⁹ Należy jednak zaznaczyć, że choć uczucie takie może wspomagać doświadczenie mistyczne, to jednak wedle Otta nie można go uznać za coś pierwotnego. Wbrew Schleiermacherowi podkreśla on, że za pomocą owego „uczucia zależności”, czy też (po dokonanej wobec koncepcji Schleiermachera poprawce) „uczucia zależności stworzenia” nie da się określić

rozumiane jednak bardziej jako podstawowa więź. Dzięki niemu można spotykać Boga obecnego wszędzie; nie sprowadzając Jego obecności do ujmowania zmysłowego czy kategorialnego. Dodatkowym wzmocnieniem dla takiej formy mistyki byłyby świadomość, że Bóg zna nas w sposób absolutny³⁰ i przeżywa wszystko razem z nami. Byłby to właśnie ów żywy stosunek z Bogiem, którego na pierwszy rzut oka brakuje w rekonstrukcji Bartosiowej wizji.

Po drugie, rodzi się pytanie: jak bardzo można „wygnać” Boga ze świata ludzkiego doświadczenia i myślenia? Czy teolog na pewno może przyjąć tak radykalną wersję apofazy? Wedle św. Augustyna cały świat mówi o swoim Stwórcy, a Bonawentura, podążając tym tropem, pisze o doświadczeniu Boga przez ślady i w śladach³¹. Tomasz zaś wskazuje na przyczynę sprawczą świata, a także jego zarządcę³² i dawcę łaski. Można więc sformułować pytania dodatkowe, po pierwsze: czy w takim razie według Bartosia należy te ujęcia odrzucić? Po drugie zaś: na czym ma właściwie polegać radykalna i sensowna apofaza? Zauważmy, że wedle Duméry’ego jej zwieńczeniem jest redukcja henologiczna – abstrahowanie od porządku i wielości (czy mnogojedni) do Jedni; jest to operacja podobna do tej, którą spotykamy wcześniej u Mistrza Eckharta, gdy opisuje on najgłębszą władzę duszy – „warowne miasteczko”, gdzie porzuca się wszelką wielość, a nawet pojęciowość, i łączy z Bogiem jako tylko i po prostu Jednym³³. Otóż według Bartosia, w średniowieczu, gdy stworzenie mówiło o Bogu i było Jego „metaforą”, wszystko było prawidłowo, i dopiero kiedy stworzenie to zamilkło, a człowiek „zmuszony został do spojrzania na wszystko od nowa”, Bóg ten umarł³⁴. Wynika stąd, że wręcz – można by powiedzieć – wskazane jest dostrzeganie Boga w świecie, ale w świecie jako Jego stworzeniu, przy zachowaniu maksymalnej transcendencji Stwórcy. Można i powinno się o Nim myśleć, lecz nie zamykając Go w pojęciach, ale właśnie – przez ślady i w śladach (świat), przez obraz i w obrazie (ludzki

„właściwej treści samego uczucia religijnego”, gdyż uczucie zależności „jest raczej subiektywnym elementem towarzyszącym i skutkiem, jest jakby cieniem innego elementu uczuciowego (a mianowicie bojaźni), który sam niewątpliwie przede wszystkim i bezpośrednio nastawia się na przedmiot poza mną” – R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 37.

³⁰ Podstawą jest tu tzw. koncepcja idei jednostkowych – Bóg poznaje w sobie samym wszystkie jednostki (*singularia*), por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, q. 14, a. 5, co. i a. 11., co. oraz q. 15, a. 3 co.

³¹ Por. św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, przeł. C. Napiórkowski, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 1, Warszawa 1985, s. 173–175.

³² M.in. pięć dróg i konieczność kierowania przyrodą – św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, q. 2, a. 3, co., ad 2, na stronie: <http://www.corpusthomicum.org/sth1002.html>.

³³ Mistrz Eckhart, *Kazanie 2*, w: Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe. Wybór traktatów i kazań*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 137.

³⁴ T. Bartoś, *Koniec prawdy...*, dz. cyt., s. 126–127.

umysł), trwając w kontemplacyjnym zadziwieniu³⁵, rezygnując z wszelkiej cielesności, czasowości, a nawet określoności (skoro do „warownego miasteczka” Bóg nie może wejść nawet jako jedna z osób Trójcy Świętej³⁶), i rozumiejąc Bożą prostotę. Ten ostatni element – rozumienie prostoty – umożliwiłoby dogłębne zrozumienie apofazy, która nie jest po prostu negacją jakiegoś przymiotu czy „imienia”, ale abstrahowaniem od tej przymiotowości i zarazem pokazaniem absolutnego dysponowania nią przez Boga, będącego jej źródłem. Wówczas – jak sam podkreśla Bartoś – „w miarę tego, jak dowiadujemy się, kim On nie jest”, „nasza «wiedza» o Nim rośnie”³⁷. Dokładnie tak, jak zaprzeczając zdolności odczuwania w Bogu, poznaliśmy jakoś – choć nie pojęliśmy – Jego hiper-wrażliwość. Na marginesie warto zauważyć, że właśnie w taki sposób opowiada o Nim Tomasz z Akwinu w pierwszych kwestiach *Summy teologii* – wskazując, jaki nie jest, zarysowuje jakoś Jego prostotę, życie, moc i wolę. Próbuje w imieniu Bartościa odpowiedzieć na pytania główne, można zauważyć, że z takiego doświadczenia i myślenia, których przedmiotem są rzeczy stworzone, należy Boga „wygnać” maksymalnie. Dojrzała apofaza pozwala jednak na bardzo bliskie doświadczenie Go i myślenie o Nim, ale: doświadczenie Go jako Boga i myślenie o Nim jako o Bogu – nie należącym do świata, lecz go stwarzającym, i zdecydowanie innym od świata, bo niezróżnicowanym i niezmiennym.

Po trzecie, wątpliwości może budzić teza, że „dla nas” Bogiem jest tylko Chrystus. Na jej poparcie Bartoś odwołuje się do doksologii „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”³⁸. Jednak przecież zgodnie z Mszą Rzymskim zaraz po tych słowach kapłan wypowiada słowa „Tobie, Boże Ojciec Wszechmogący w jedności Ducha Świętego wszelka cześć i chwała”. Ponadto sam Chrystus poleca w modlitwie Pańskiej zwracać się do Ojca. A zatem to cały Bóg – we wszystkich osobach Trójcy Świętej, ma być dla wiernych obecny w ich życiu, a nie sam tylko Chrystus. Owszem, On sam mówi, że jest bramą, drogą do Ojca, że kto zna Jego, zna Ojca, a Ojca nikt nie widział. Jednak jakże Ojciec nie miałby być dla nas Bogiem, skoro do Ojca właśnie mamy się zwracać? W imieniu autora można by powiedzieć, że chodzi tu o rozumienie Boga-Chrystusa jako dostępnego naszym zmysłom i pojęciom – to właśnie rozumiałby on przez słowa „dla nas”. Nie podejmuję się jednak tego typu obrony. Ponadto podejrzewam, że sens wspomnianej doksologii jest inny, niż sugeruje Bartoś.

Po czwarte, można zapytać: czy świadomość przygodności – zależności istnieniowej – nie łamie postulatu radykalnej transcendencji Boga w sferze

³⁵ Por. św. Bonawentura, *Droga duszy...*, dz. cyt., s. 172–173, 179–181, 186.

³⁶ Mistrz Eckhart, *Kazanie 2*, dz. cyt., s. 133, 134, 137.

³⁷ T. Bartoś, *Koniec prawdy...*, dz. cyt., s. 391.

³⁸ Tamże, s. 500.

poznawczej? Jak można o tym myśleć, a zatem: móc mówić, skoro jeśli jest to poza doświadczeniem – należy o tym milczeć?³⁹ Co prawda, sam Tomasz wyraźnie zaznacza, że nie możemy mówić o akcie stworzenia jako o relacji realnej zachodzącej między Stwórcą a stworzeniem (bo Bóg nie może być kresem relacji, czy mówiąc współcześnie: jej argumentem), jednak pozwala na ujęcie tego aktu jako relacji myślniej⁴⁰. A zatem jakoś pojęciowo Boga się dotyka, jakoś można Go myśleć. Zagadnienie to nie jest oczywiście łatwe i wymaga drobiazgowej analizy. Myślę jednak, że pewne podstawy do jego rozwiązania zostały zarysowane w odpowiedzi na wątpliwość dotyczącą granic apofazy i sposobu „wypnania” Boga ze świata, m.in. pokazanie, że w ramach tej metody trochę o Bogu się nie da, a trochę da się myśleć. Należy więc przede wszystkim rozgraniczyć różne rodzaje myślenia.

Po piąte wreszcie, nurtować może, na jakiej podstawie Bartoś odrzuca autorytet Kościoła. Wydaje się, że jedyną taką podstawą jest odrzucenie paradygmatu nowożytności, który jego zdaniem doprowadził do ogłoszenia tzw. dogmatu o nieomyślności papieża. Tymczasem przecież przekonanie o autorytecie Kościoła, a dokładniej o działaniu Ducha Świętego w Kościele, i przez to – poczucie uprawnienia do dokonywania pewnych rozstrzygnięć, towarzyszyło Kościołowi od pierwszych wieków i przez całe średniowiecze. Widzę dwie możliwe odpowiedzi w imieniu autora: 1) od początku był to błąd, któremu uległ również Tomasz jako człowiek swoich czasów; 2) przed epoką nowożytną autorytet ten nie był „groźny” – w kontekście ówczesnej wizji świata i wrażliwości apofatycznej nie było miejsca na pełną absolutyzację. Jeśli poprawna wedle autora jest odpowiedź druga, to należy wnioskować, że nie

³⁹ Warto zauważyć, że apofazie bardzo bliskie są intuicje Ludwiga Wittgensteina. Po pierwsze, świat jest wszystkim, co jest faktem (teza 1), a fakt jest istnieniem stanów rzeczy (teza 2), a zatem Bóg, którego nie może dotyczyć jakaś sytuacja, nie należy do świata. Po drugie, tworzymy sobie obrazy faktów, które to obrazy przedstawiają istnienie i nieistnienie stanów rzeczy (tezy 2.1 i 2.11), zaś myśl jest logicznym obrazem faktów (teza 3), a więc ściśle: myśleć możemy tylko to, co należy do świata, czyli Boga już nie. Wreszcie, o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć (teza 7), czyli należy w istocie milczeć o czymkolwiek, co nie należy do świata, czyli przynajmniej o Bogu. Ale to nie koniec: „6.45. Spojrzeć na świat *sub specie aeterni*, to spojrzeć nań jako na pewną – ograniczoną – całość. Odczucie świata jako ograniczonej całości jest uczuciem mistycznym”, „6.522. Jest zaiste coś niewyraźnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 81–82) – mamy tu, po pierwsze, spojrzenie z perspektywy Boga – w wiecznym „teraz”, a po drugie, uznanie, że choć nie da się (a przynajmniej nie powinno) o tym mówić, to jest coś więcej poza samym złożonym z faktów światem.

⁴⁰ „A skoro wykazaliśmy, że relacje nie istnieją w Bogu realnie, a jednak orzeka się je o Nim, to wynika stąd, że Mu się je przypisuje tylko według sposobu poznawania, a to dlatego, że inne od Boga byty odnosimy do Niego. Intelpekt nasz bowiem poznając, że jedna rzecz odnosi się do drugiej, poznaje równocześnie ich wzajemny stosunek, chociaż stosunek ten czasem realnie nie istnieje” – św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., s. 277.

neguje on autorytetu Kościoła w sposób zasadniczy. Być może jednak jego odpowiedź brzmi zupełnie inaczej.

Piąty element

Po dokonaniu powyższej rekonstrukcji Bartosiowej wizji religii oraz omówieniu poszczególnych jej elementów i związanych z nimi wątpliwości wizja ta wydaje się dość klarowna, choć kilka pytań wciąż czeka na odpowiedź. Zastanawiać jednak może, czy nie należałoby do niej włączyć swoistego hymnu postmodernisty czy może heraklityczyka, jaki stanowi zakończenie, a zwłaszcza ostatni rozdział *Końca prawdy absolutnej* pt. *Taniec pustki*. Świat jest naszym tworem; „istnieje taki, jaki znamy, dlatego, że go znamy”; pamięć o tym świecie „unosí nas ku iluzji bycia. W rzeczywistości jest bowiem wielkie «nic», które nie potrafi żadnego «jest» wypowiedzieć”. „Dla Tomasza z Akwinu tylko Bóg, poznając, tworzył świat, my pozostawaliśmy w strefie cienia. Czy jednak miał on rację?”⁴¹ – pisze na zakończenie Tadeusz Bartoś. Czy więc postawa ta, postawa wzmożonej świadomości światotwórczości człowieka, a zarazem poczucia nicości, które każą poddać w wątpliwość spojrzenie Tomasza, dopełnia Bartosiową wizję religii? Czy świadome usunięcie sobie nieuprawnionego gruntu spod nóg i wpisanie się w błędne koło dodaje do niej coś nowego? Moim zdaniem – tak. Niech więc to będzie jej piąty element.

Bibliografia

- Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.
- św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, przeł. C. Napiórkowski, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 1: *Wiek XIII*, Warszawa 1985.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.
- Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe. Wybór traktatów i kazań*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, <http://www.corpusthomisticum.org>.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

⁴¹ T. Bartoś, *Koniec prawdy...*, dz. cyt., s. 532.

Streszczenie

W książce *Koniec prawdy absolutnej* (2010) Tadeusz Bartoś starał się pokazać, że niektóre koncepcje filozoficzne Tomasza z Akwinu można z powodzeniem stosować we współczesnym dyskursie „późnej nowoczesności” i że można ich użyć do rozprawienia się z absolutystyczną koncepcją prawdy. Nie zamierzał on w tym dziele prezentować jakiegokolwiek wizji religii. Mimo to w moim artykule postaram się zrekonstruować taką właśnie wizję na podstawie wielu jego wypowiedzi rozrzuconych po całej książce. Jako główne elementy tej wizji przedstawiam: ideę „nowego ateizmu”, silne przekonanie o obecności Boga w świecie i Jego intymnej bliskości (pomimo Jego transcendencji), i wreszcie – sprzeciw wobec stwierdzeń o charakterze absolutnym, a zatem również wobec jakiegokolwiek kościelnej władzy. Po przeprowadzeniu analizy tych elementów, poddaję je rozważeniu i zgłaszam kilka problemów, a wśród nich problem dotyczący Bartosiowej koncepcji apofazy. Na koniec proponuję dodanie do omawianej koncepcji piątego elementu, a mianowicie heraklitejskiego czy postmodernistycznego hymnu, którym Bartoś kończy swoją książkę.