

Damian Mrugalski OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków

ESCHATOLOGICZNA NIEPOZNAWALNOŚĆ ISTOTY BOGA: PRÓBA PRZEKROCZENIA METAFIZYKI ARYSTOTELESA W UJĘCIU GRZEGORZA Z NYSSY I TOMASZA Z AKWINU

I. NAKREŚLENIE PROBLEMU

W swej *Fizyce* Arystoteles stwierdza: „Nie będzie w żadnym wypadku zupełne to, co nie ma końca; a końcem jest granica (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας)”¹. W greckiej wersji tego zdania mamy do czynienia z pewnego rodzaju grą słów, którą można by oddać również w następujący sposób: „nic nie jest doskonałe (τέλειον), co nie posiada doskonałości (τέλος)”, albo też „nic nie jest skończone (τέλειον), co nie posiada końca (τέλος)”. Grecki przymiotnik τέλειος oznacza bowiem: „całkowity”, „kompletny”, „spełniony”, „doskonały”, a w konsekwencji „dokończony” i „skończony”. Analogicznie, podobne znaczenia przyjmuje rzeczownik τέλος, czyli „cel”, „urzeczywistnienie”, „spełnienie”, „doskonałość”, a w konsekwencji „kres” i „koniec”². Według metafizyki Arystotelesa dana rzecz jest doskonała, a więc skończona, kiedy przeszła z możliwości do aktu. To, co w języku polskim nazywamy aktem lub urzeczywistnieniem, w języku greckim to ἐντελέχεια, czyli dojdzie do swego celu, końca lub

¹ ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a 14. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie polskie tłumaczenia tekstów źródłowych pochodzą z wydań zamieszczonych w bibliografii dołączonej do niniejszego artykułu.

²Zob. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1770; 1772–1773; Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa: PWN, 1965, s. 296–297; 301–303.

do swej doskonałości³. Stąd też wynika wniosek, że to, co nie doszło do końca (τέλος), jest niedokończone, nieokreślone, niespełnione, a więc i niedoskonałe.

Ta żelazna logika — żeby nie powiedzieć tautologia — związana z etymologią słów τέλος i τέλειος doprowadza konsekwentnie do wniosku, że Bóg, o którym trudno by było twierdzić, że jest niedoskonały, nie może być nieskończony. Według Arystotelesa jest on czystym aktem, czyli doskonałym urzeczywistnieniem. Jest doskonale skończony, tak że nie ma w nim żadnego przechodzenia z możliwości do aktu⁴. Jest też doskonały w swym szczęściu, a więc doskonale zamknięty i skupiony w sobie samym. Jest samomyślącą się Myślą, która nie może myśleć zarówno o niczym, co jest „ponad” nią, gdyż nic doskonalszego od niej nie istnieje, jak i o niczym, co jest „pod” nią, gdyż myślenie o tym, co zmienne, sprawiałoby, że przechodziłby z możliwości do aktu, a więc byłby zmienny, niespełniony, a w konsekwencji niedoskonały⁵.

Takiej wizji Boga postanowili wydać walkę myśliciele chrześcijańscy, a nawet — nieco wcześniej — myśliciele żydowski pierwszych wieków po Chrystusie, którzy zachowując Arystotelesowski koncept transcendencji i niezmienności Boga, łączyli go z konceptem Bożej dobroci⁶. Bóg co prawda jest niezmienny

³ Teorię aktu i możliwości Arystoteles omawia w wielu miejscach swojej *Metafizyki*. W szczególności sposób jednakże zostaje jej poświęcona cała księga Θ. Choć na określenie aktu używa on tu terminu ἐνέργεια, wielokrotnie, niekiedy wręcz synonimicznie, posługuje się też wspomnianym wyżej terminem ἐντελέχεια, którego rdzeń związany jest ze słowem τέλος. Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX, 1046a 34–35; IX, 1047a 30; IX, 1047b 1–2; IX, 1049a 5–6; IX, 1050a 22–23. Szerzej na ten temat zob. G. REALE, *La dottrina aristotelica della potenza e dell'atto e dell'entelechia nella «Metafisica»*, w: tenże, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Bompiani, 2009, s. 341–405.

⁴ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1071b 3 – 1072b 30.

⁵ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1074b 15 – 1075a 5. Choć w księdze Λ *Metafizyki*, gdzie zostaje omówione zagadnienie Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, Arystoteles nie mówi wprost, że Bóg jest skończony, lecz jedynie, że jest czystym aktem i samomyślącą się Myślą, to nieco wcześniej, w księdze K, stwierdza *explicite*, że nieskończoność nie może istnieć w akcie. Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XI, 1066b 11–21: „Jest to oczywiste, że nieskończone (τὸ ἄπειρον) nie jest w akcie. Albowiem wtedy jakakolwiek jego część, wzięta osobno, będzie nieskończona, gdyż tym samym jest natura nieskończoności i nieskończone, jako że nieskończone ma być substancją, a nie tym, co przynależy podmiotowi. W ten sposób nieskończone będzie albo niepodzielne, albo podzielne w nieskończoność na części, jeśli jest podzielne. Lecz to samo może być po wielokroć nieskończone. Bo jak cząstka powietrza jest też powietrzem, tak i część nieskończonego — jeśli jest substancją i zasadą — będzie też nieskończone. I dlatego jest ono zarazem bez części i niepodzielne. Lecz niemożliwe, żeby takie było nieskończone w akcie, gdyż z konieczności musiałyby to być jakieś ile. A przeto nieskończoność przysługuje czemuś przydatnościowo. A jeśli tak, to już powiedzieliśmy, że nie może być samo nieskończone zasadą, ale zasadą będzie to, czemu przysługuje”.

⁶ Już w I w. po Chr. Filon Aleksandryjski potępia Arystotelesowski pogląd o wieczności świata i bezczynności (ἀπραξία) Boga, z konieczności wykluczający dobroć i opatrnościową aktywność Boga w świecie. Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 7–10; LCL 226, 8–10:

i nie przechodzi z możności do aktu, lecz może być niezmiennie, a więc i nieskończenie udzielającym się Dobrem. Owo udzielanie się nie ma żadnego kresu czy granicy. Bóg może więc być doskonały i nieskończony zarazem. Nieskończony nie w sensie posiadania jakiegoś braku lub bycia niespełnionym, lecz z powodu nadmiaru Dobra, które udziela się w sposób nieskończony⁷. Patrystyczna refleksja nad nieskończonością Boga osiągnęła kulminację w twórczości Grzegorza z Nyssy, który większość swoich dzieł egzegetycznych zaprojektował w ten sposób, aby na kanwie tekstu biblijnego ukazać niekończącą się wędrówkę duszy człowieka w procesie poznawania i miłowania Boga. Ów proces nie może mieć końca nawet po śmierci człowieka, właśnie ze względu na nieskończoność Bożej istoty, której skończone stworzenie nigdy nie zdoła w zupełności ogarnąć.

Z taką wizją nie zgodziłby się Tomasz z Akwinu, który uważa, iż śmierć jest momentem kończącym proces wzrostu w miłowaniu i poznaniu Boga. Akwinata — choć arystotelik — uważa jednak, że Bóg w swej istocie i mocy jest nieskończony. Podobnie jak Grzegorz i inni ojcowie Kościoła, uważa również, że pełne poznanie istoty nieskończonego Boga przez skończony ludzki intelekt nie jest możliwe. Nawet jego doktryna dotycząca eschatologicznej *visio beatifica* nie zakłada takiego poznania ze strony zbawionych. Stopień poznania istoty Boga przez człowieka uzależniony jest jednak od jego zasług zdobytych na ziemi.

Niniejszy artykuł ma za cel ukazanie podobieństw i różnic dotyczących eschatologicznej niepoznawalności Boga, które zawierają doktryny Grzegorza z Nyssy i Tomasza z Akwinu, a tym samym mniej lub bardziej udanych prób przekroczenia metafizyki Arystotelesa, łączącej doskonałość ze skończonością.

„Niektórzy bowiem ludzie, bardziej podziwiając świat niż Stwórcę świata, twierdzili, że świat jest niestworzony i wieczny, natomiast samemu Bogu przypisywali w bezbożny sposób całkowitą bezczynność (ἀπραξία). A tymczasem, przeciwnie, powinni podziwiać potęgę Boga jako Stwórcy i Ojca, a świata nie wywyższać nadmiernie [...]. Rozum przeciw nas uczy, że Ojciec i Stwórca troszczy się o rzeczy stworzone. Jako Ojciec troszczy się bowiem o zachowanie swych dzieci, a jako Stwórca o zachowanie swych dzieł”.

⁷Szerzej na ten temat, wraz z odnośnikami do konkretnych wypowiedzi ojców Kościoła, zob. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga u Orygenes: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „Vox Patrum”, 67 (2017), s. 437–475; tenże, *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny”, 23 (2017), s. 147–181; tenże, *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenes? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De Principiis”*, „Vox Patrum”, 69 (2018), s. 493–526.

2. GRZEGORZ Z NYSSY:
NIESKOŃCZONY, LECZ DOSKONAŁY PROCES POZNANIA

Eschatologiczna doktryna o niekończącym się procesie poznawania Boga przez człowieka, którą znajdujemy w wielu dziełach Grzegorza z Nyssy⁸, ufundowana jest na pewnych założeniach filozoficznych: ontologicznych i antropologicznych. Są one w dużej mierze proweniencji platońskiej, choć badacze filozofii Nyssenicyka dopatrują się w niej również wpływów arystotelesowskich, stoickich i mediostoickich⁹. Jednym z podstawowych rozróżnień ontologicznych Grzegorza jest podział całej rzeczywistości na byt postrzegalny zmysłowo (αἰσθητός), który jest natury cielesnej, oraz byt inteligibilny (νοητός), czyli możliwy do uchwycenia drogą intelektu, który jest niecielesny¹⁰. Ten — można by rzec — „klasyczny”, platoński podział rzeczywistości zostaje jednak uzupełniony o pewne doprecyzowania, których w dialogach Platona nie znajdziemy. Oto bowiem Nyssenicyk stwierdza:

Zmysłowym (αἰσθητόν) nazywamy to, co daje się poznać zmysłami, duchowym (νοητόν) to, co przewyższa zmysłowe poznanie. To, co duchowe, jest nieskończone (ἄπειρον) i nieograniczone (ἄόριστον), to drugie zaś jest dokładnie określone przez pewne granice. Skoro bowiem każda materia jest określona przez ilość, jakosć, ciężar, formę, wygląd i kształt, więc wszystko, co można w niej dostrzec, staje się granicą tego, czego można się o niej dowiedzieć, i ten, kto bada materię, może się dowiedzieć tylko tego, co się objawia przez te właściwości. Natomiast to, co duchowe i niematerialne, wolne od takich cech, umyka wszelkiej granicy, bo nie jest niczym ograniczone¹¹.

⁸ Klasyczną już monografią dotyczącą poszczególnych etapów niekończącego się procesu poznawania i kochania Boga według Grzegorza z Nyssy (często cytowaną, niekiedy poprawianą i uzupełnianą przez współczesnych badaczy) jest: J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Paris: Aubier, 1944.

⁹ Szerzej na temat źródeł filozoficznych różnych aspektów doktryny Grzegorza z Nyssy zob. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano: Vita e Pensiero, 1993; E. MÜHLENBERG, *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966; E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano: Vita e Pensiero, 1993; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia: Morcelliana, 2004, s. 571–616; C. MORESCHINI, *I padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia*, Roma: Città Nuova, 2008, s. 160–236; C. MORESCHINI, *Introduzione*, w: GREGORIO DI NISSA, *Opere Dogmatiche*, red. C. Moreschini, Milano: Bompiani, 2014, s. 13–109. Wymienione tu monografie zawierają obszerną bibliografię dotyczącą wcześniejszych opracowań dotyczących filozofii Nyssenicyka.

¹⁰ Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I, 270–277; tenże, *Oratio catechetica magna*; GNO 3/4, 21–24; tenże, *De opificio hominis*, 8; PG 44, 145–148; tenże, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 23–30.

¹¹ GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 173–174.

Choć Platon, podobnie zresztą jak i Arystoteles, mógłby razem z Grzegorzem powiedzieć, że to, co widzialne, jest określone przez „ilość, jakość, ciężar, formę, wygląd i kształt”, to jednak żaden z filozofów ateńskich nie powiedziałby, że to, co inteligibilne, jest nieskończone (ἄπειρον). Platońska idea wszakże, mimo że absolutnie niecielesna i ogólna, jest ściśle określona. Wskazuje bowiem na granicę, poza którą dany byt nie jest już tym, czym jest. Idea jest więc miarą (μέρας) rzeczy, a jako miara nie może być nieokreślona czy nieskończona. Odkrycie, czyli intelektualne uchwycenie tych „miar”, oznacza dla Platona poznanie istoty danej rzeczy¹². Według Arystotelesa natomiast formy ogólne, oddzielone od materii w ogóle nie istnieją — na tym zresztą polega główna krytyka ontologii jego mistrza Platona¹³. W bycie złożonym z formy i materii natomiast forma z konieczności musi być czymś skończonym — oznacza bowiem granicę lub „kres” (μέρας) danej substancji¹⁴. Również Bóg, Pierwszy Nieruchomy Poruszyiciel, o którym mówi Stagiryta — choć zupełnie niematerialny — będąc czystym aktem i formą, jest doskonale skończony, o czym wspomnieliśmy już we wstępie. O nieskończoności Absolutu-Jedna pisał przed Grzegorzem Plotyn¹⁵, ale także żydowscy i chrześcijańscy myśliciele, tacy jak Filon, Klemens i Orygenes z Aleksandrii, których pisma Nysseńczyk bez wątplenia znał i do których się odwoływał¹⁶. W opozycji do Platona i Arystotelesa, a zgodnie z tradycją aleksandryjską Grzegorz stwierdza więc, że to, co jest natury inteligibilnej (νοητόν), „umyka wszelkiej granicy, bo nie jest niczym ograniczone”. Na tej konstatacji Nysseńczyk nie kończy swojego wywodu, lecz dokonuje dalszych rozróżnień ontologicznych:

Duchowa natura z kolei także dzieli się na dwa rodzaje: jeden jest niestworzony (ἄκτιστος) i stwarzający byty, zawsze jest tym, czym jest (ἄεἰ οὐσα ὅπερ ἐστὶ),

¹² Na temat Platońskiej teorii idei-miary zob. PLATO, *Philebus*, 16c–e; 26c–27b. Zob. także B. DEMBIŃSKI, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, s. 123–145.

¹³ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 990b – 993a.

¹⁴ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 1022a.

¹⁵ Zob. PLOTINUS, *Enneades*, V, 5, 10–11.

¹⁶ Według Mühlenberga, Grzegorz był pierwszym myślicielem judeochrześcijańskim, który w opozycji do metafizyki Platońsko-Arystotelesowskiej stworzył teologię negatywną, bazującą na doktrynie o nieskończoności Boga (zob. E. MÜHLENBERG, *Unendlichkeit Gottes*, s. 26, 92). Teza ta nie jest jednak solidnie udokumentowana i precyzyjna. Dlatego też wielu współczesnych badaczy, omawiając źródła Grzegorzowej doktryny o nieskończoności Boga, wskazuje na wcześniejsze teksty patrystyczne, do których miał dostęp Nysseńczyk, a które mówią o nieskończoności i niepoznawalności Boga. Zob. A.K. GELJON, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, „Vigiliae Christianae”, 59 (2005), s. 152–177; M. WEEDMAN, *The Polemical Context of Gregory of Nyssa's Doctrine of Divine Infinity*, „Journal of Early Christian Studies”, 18 (2010), s. 81–104. Zob. także D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga u Orygenesy*, s. 437–475; tenże, *Nieskończoność Boga u Nowacjana*, s. 147–181.

i zawsze pozostaje niezmienny, ponad wszelkim powiększaniem, nie przyjmuje żadnego zmniejszenia dobra; drugi rodzaj natomiast powstał dzięki stworzeniu, zawsze spogląda ku pierwszej przyczynie bytów, zawsze jest utrzymywany w dobru dzięki uczestnictwu w Tym, który jest ponad nim, w jakiś sposób ciągle jest stwarzany (πάντοτε κτίζεται), bo zmienia się na lepsze, wzrastając w dobru — dzięki czemu i dla niego nie istnieje granica, i on nie jest ograniczony niczym w swoim wzrastaniu ku coraz większemu dobru, ale obecne dobro, choćby wydawało się największe i najdoskonalsze, zawsze jest początkiem wyższego i większego dobra, więc i w tym prawdziwe są słowa Apostoła, który ze względu na podążanie ku temu, co przed nim, zapomina o tym, czego wcześniej dokonał (por. Flp 3,13). Rzeczywistość bowiem, która jest dobrem coraz większym i przewyższa wszelkie inne dobra, przytrzymując przy sobie nastawienie tych, którzy w niej uczestniczą, nie pozwala im patrzeć na to, co przeminęło, ale dzięki radości z cenniejszych dóbr niszczy wspomnienie o niższych¹⁷.

Nieskończoność bytu niecielesnego, niestworzonego i transcendentnego, jakim jest Bóg, różni się więc od nieskończoności bytu stworzonego, choć również niecielesnego, jakim są aniołowie i dusze poszczególnych ludzi. Pierwszy jest nieskończony w sposób niezmienny. Jest zawsze tym, czym jest (ἀεὶ οὖσα ὅπερ ἐστὶ), a jest nieskończenie udzielającym się Dobrem, którego nic nie ogranicza¹⁸. Drugi uczestniczy w dobru, choć owo uczestnictwo może się powiększać i zależeć — co Grzegorz wyjaśnia w innym miejscu — od wolności wyboru (τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως)¹⁹ istot posiadających rozum i wolę. Stwierdzenie, że byt stworzony jest zawsze stwarzany (πάντοτε κτίζεται), wskazuje więc na aktywność nie tylko ze strony Boga, który powołuje do istnienia, ale i aktywność po stronie stworzenia, które za sprawą swoich wyborów może mniej lub bardziej uczestniczyć w Dobru. Partycypacja w ujęciu Nysseńczyka jest więc czymś dynamicznym. Tej dynamice nasz myśliciel nie wyznacza żadnego kresu i granicy: skoro nieskończone jest Dobro, w którym uczestniczą byty stworzone, również proces wzrastania w dobru nie musi mieć końca. Bóg jest więc nieskończony w sposób absolutny, stworzenie natomiast — używając terminologii Arystotelesa — jest nieskończone potencjalnie. Aktualnie bowiem, a więc na określonym etapie swojego rozwoju, byt stworzony jest skończony. Posiada wszakże właściwą sobie doskonałość — czyli pewien skończony udział w dobru. Żadne jednak

¹⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 174.

¹⁸ O tym, że istotą Boga jest Dobro, które nie ma granic, Grzegorz pisze również w wielu innych miejscach. Zob. np. GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 7; GNO 7/1, 4: „Dobrem jest i dobrem nazywa się Dobro w swym pierwotnym i właściwym sensie, Byt, którego istotą jest dobro (ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστὶ), to znaczy samo Bóstwo, które uważamy za dobre z natury. Skoro więc wykazaliśmy, że dobra nie ogranicza nic poza złem, a stwierdziliśmy również, że Bóstwo nie może zawierać w sobie niczego, co jest Jego przeciwieństwem, to nie ulega wątpliwości, że natura Boża jest nieograniczona i nieskończona”. Zob. także tenże, *Homiliae in Canticum canticorum*, 5.

¹⁹ Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I, 274; GNO 1, 106.

dobro — zauważa Grzegorz — choćby nawet najdoskonalsze, nie może się równać z Dobrem nieskończonym i transcendentnym. Owo niestworzone Dobro pociąga byt stworzony do rozwoju²⁰, który rozciąga się w nieskończoność²¹.

Taką właśnie cechę bytu stworzonego, który jest zarazem skończony i nieskończony (bo zawsze zmienny), Grzegorz często oddaje greckim terminem *διαστηματικός*²², który jest trudny do przetłumaczenia na język polski. Przymiotnik ten pochodzi od słowa *διάστημα*, oznaczającego — w zależności od kontekstu — „odległość”, „interwał”, „dystans”, „przedział czasu”, „rozciągłość”²³. Choć słowo *διαστηματικός* można tłumaczyć jako „przestrzenny” lub „przestrzenno-czasowy”, to lepiej oddać je jako „mierzalny” lub „kategorialny”, czyli związany z kategoriami, którymi daje się opisać rzeczywistość stworzoną. Wszystkie te kategorie mogą się zmieniać i ulegają zmianie, gdyż wszystko, co jest stworzone, zmienia się i tym właśnie różni się od Boga, który pozostaje zawsze niezmienny²⁴. Ponadto niekiedy Grzegorz, posługując się terminem *διαστηματικός*, wskazuje nie tyle na rozciągłość przestrzenno-czasową, ile na stopień partycypacji bytu stworzonego w Bycie niestworzonym²⁵. Wzrost w dobru dokonuje się wprawdzie w czasie, polega na zdobywaniu pewnych jakości (cnót), lecz nie zakłada przestrzennego powiększania się bytów duchowych. Diastematyczny to więc taki, który posiada pewne kategorie (cechy) i którego kategorie ulegają zmianom (zmniejszają się lub zwiększają). Cała rzeczywistość stworzona jest według Nysseńczyka diastematyczna. Nawet myślenie

²⁰Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 5; GNO 6, 158: „Kiedy więc przyciąga ludzką duszę do uczestnictwa w sobie, zawsze w równej mierze przewyższa duszę, która w niej uczestniczy, ze względu na swoją wyższość w dobru, bo dusza staje się coraz większa i nieustannie rośnie dzięki uczestnictwu w tym, co ją przewyższa, podczas gdy dobro, w którym uczestniczy, pozostaje takie samo i jest zawsze większe od tej, która coraz bardziej w nim uczestniczy”.

²¹Warto również zauważyć, że jako argument skrypturystyczny, potwierdzający możliwość nieskończonego wzrostu człowieka w dobru, w powyższym cytacie Grzegorz odwołuje się do opisanego w Liście do Filipian niekończącego się biegu apostoła Pawła. Jest to jeden z najczęściej komentowanych przez Grzegorza tekstów biblijnych, a co ważne, odwoła się do niego również Tomasz z Akwinu, mówiąc o niepoznawalności istoty Boga (zob. *ST*, I, q. 12, a. 7, arg. 1). W szerszym kontekście wypowiedź ta brzmi następująco: „Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też to zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa. Bracia, ja nie sądzę o sobie samym, że już zdobyłem, ale to jedno czynię: zapominając o tym, co za mną, a wytyężając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie” (Flp 3,12–14). Zob. także GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 5; GNO 7/1, 3.

²²Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I, 361; I, 363; I, 381; II, 70; II, 459; II, 531; III, 78.

²³Zob. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa: PWN, 1958, s. 555; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 359–360.

²⁴Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna*; GNO 3/4, 23–24.

²⁵Zob. E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 44.

bytów posiadających inteligencję, które za przedmiot ma Boga, będącego ponad wszelkimi kategoriami, jest i musi być diastematyczne:

Jak siła naszych zmysłów, trwając w naturalnych działaniach, nie przechodzi z jednego zmysłu do drugiego (ani oko nie wykonuje działań ucha, dotyk nie mówi, słuch nie smakuje, język nie działa zamiast oczu czy uszu, ale każdy organ ma jako granicę własnego działania wyznaczone przez naturę), tak samo żadne stworzenie nie może wyjść poza siebie samo dzięki intelektualnym rozważaniom, lecz pozostaje w sobie samym i cokolwiek widzi, ogląda siebie samo, i choćby sądziło, że widzi coś wyższego, nie może przekroczyć samego siebie. Kontemplując byty, stara się przekroczyć przestrzenne i czasowe wyobrażenia (*διαστηματικὴν ἔννοιαν*), ale mu się to nie udaje. Razem z każdym znalezionym określeniem rozważa związane z nim przestrzenne i czasowe wyobrażenie, a przestrzeń i czas (*τὸ διάστημα*) są niczym innym jak stworzeniem (*κτίσις*). Natomiast dobro, którego nauczyliśmy się szukać i strzec, do którego zachęca się, byśmy przyglnęli i połączyli się z nim, skoro jest ponad stworzeniem, jest też ponad poznaniem. Jak bowiem nasz umysł, który porusza się w ograniczonej przestrzeni i czasie (*διαστηματικῇ*), może pojąć naturę, która nie posiada wymiarów (*ἄδιάστατον*)? Przechodzi przez czas, nieustannie badając na drodze analiz to, co wcześniej zbadał. Z ciekawością przebiega całą poznawalną rzeczywistość, lecz nie znajduje sposobu, by przekroczyć koncepcję czasu, bo to by było jakby wyjściem poza samego siebie i przekroczeniem wymiaru czasowego rzeczywistości wcześniej przez niego kontemplowanych²⁶.

Wszędzie tam, gdzie Marta Przyszychowska, tłumaczka powyższego tekstu, użyła dwóch słów: „przestrzenny i czasowy” lub „przestrzeń i czas”, pojawia się jedno greckie słowo: *διαστηματικός* lub *διάστημα*. Wprawdzie, jak wspomnieliśmy wyżej, termin ten może wskazywać na przestrzeń i czas, ale także (jak wynika z końcowej części zacytowanego tekstu) na sam czas lub w ogóle na jedną z kategorii, o których mówił Arystoteles, a którymi są ilość, jakość, położenie, działanie, doznawanie etc.²⁷ Tylko Bóg jest zupełnie *ἄδιάστατος*, a więc przekraczającym wszelkie kategorie fizyczne i metafizyczne, w których porusza się i myśli człowiek. Dlatego też jest On zupełnie niepoznawalny. Niepoznawalność istoty Boga wiąże się więc u Grzegorza nie tylko z nieskończonością — to, co skończone, nie może w żaden sposób objąć tego, co nieskończone — ale także z konceptem diastemy. Bóg nie posiada niczego, co można określić słowem *διαστηματικός*, a skoro tak, to stworzenie, które jest diastematyczne i które nie może myśleć inaczej niż diastematycznie (a więc ujmując rzeczywistość w pewne kategorie), nigdy nie zdoła uchwycić tego, czym

²⁶ GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiasten Homiliae*, 7; GNO 5, 412–413.

²⁷ Zob. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 43.

jest Bóg w swojej istocie²⁸. W innym miejscu ową niemożność intelektualnego uchwycenia natury Bytu radykalnie transcendentnego przyrównuje Grzegorz do zabawy dzieci, które próbują uchwycić w swe dłonie promień słońca, wpadający do domu przez okno. Biegają za nim, chwytają i ściskają między palcami jego blask, lecz po otwarciu dłoni zaczynają się śmiać i krzyczeć, gdyż promień, który starały się uchwycić, uciekł i wcale nie znalazł się między palcami²⁹. Tak też jest — dodaje Nysseńczyk — również z dorosłymi ludźmi, którzy na podstawie obserwacji dzieł opatrzości lub na podstawie sylogizmów, przeprowadzanych w oparciu o święte księgi, sądzą, że uchwycili nieuchwytną naturę Boga (τὴν ἀπεριωρήτων τοῦ θεοῦ φύσιν)³⁰.

Wzrost w poznawaniu natury Boga jest jednak możliwy. Możliwe jest również przekraczanie tego, co diastematyczne, a więc tego, co obejmują kategorie Arystotelesa. Dokonuje się ono poprzez praktykę cnót i trwanie w dobru. Moralność i poznanie są według Grzegorza ściśle powiązane. Im bardziej ktoś kocha, tym bardziej poznaje; im bardziej poznaje, tym bardziej kocha i pragnie tego, co poznaje. Trwanie w dobru jest równoznaczne z podążaniem ku coraz większemu dobru i odkrywaniem tego, czym to dobro jest (można by rzec: „od wewnątrz”). O takiej zależności Nysseńczyk opowiada najdobitniej w *Żywocie Mojżesza*, w którym, interpretując alegorycznie poszczególne etapy życia patriarchy, pisze o prawidłach wzrostu w życiu duchowym, który może być udziałem każdego chrześcijanina. I tak, odnosząc się do słów Boga skierowanych do Mojżesza: „Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale” (Wj 33,21), przeprowadza następujący wywód:

Myśl ta zgadza się doskonale ze wszystkim, cośmy widzieli wcześniej. Mówiąc bowiem o miejscu, nie wskazuje konkretnej przestrzeni dającej się wymierzyć, to bowiem, co niewymierne, nie ma miary, lecz stosując analogię do przestrzeni materialnej kieruje słuchacza ku rzeczywistości nieograniczonej i niezmierzonej (ἀπειρόν τε καὶ ἀόριστον). Wydaje się więc, że tekst ten zawiera taką oto myśl: Ponieważ gorąco pragniesz dążyć do tego, co przed tobą, a biegu twego nic nie

²⁸Więcej na temat konceptu διάστημα w ujęciu Grzegorza zob. S. DOUGLASS, *Diastēma*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston: Brill, 2010, s. 227–228; W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 43–48; E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 43–51; W. SZCZERBA, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich: Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków: WAM, 2008, s. 222–230.

²⁹Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, II, 79–80; GNO I, 250.

³⁰Zob. tamże, II, 81–83; GNO I, 250–251. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że również Tomasz z Akwinu stwierdza, że intelekt ludzki nie jest w stanie utworzyć definicji Boga (zob. *ST*, I, q. 3, a. 5) ani też opisać Go w sposób adekwatny. To, czym jest Bóg w swojej istocie, przekracza możliwości bycia oznaczonym przez nazwę (zob. *ST*, I, q. 13, a. 5). Tomaszowa doktryna transcendencji ontologicznej Boga i związana z nią doktryna analogii może być odpowiednikiem Grzegorzowej koncepcji diastematyczności stworzeń i adiastratyczności Boga. Do tego tematu wrócimy jeszcze w następnym paragrafie.

ogranicza i nie znasz żadnej granicy dobra, lecz pragniesz patrzeć coraz dalej, przeto miejsce przy mnie jest tak przestronne, że ten, kto tu biegnie, nigdy nie zdoła dotrzeć do mety. W innym sensie jednak ów bieg jest bezruchem. Powiedział przecież [Bóg]: „Postawię cię na skale” (Wj 33,22). Określenie ruchu i bezruchu jako czegoś identycznego to niezwykle paradoks. Kto bowiem postępuje naprzód, nie stoi, a kto stoi, nie postępuje naprzód. Tu zaś zbliżanie się jest stanem w miejscu. Oznacza to, że im bardziej ktoś trwa przy Dobru, tym szybciej biegnie z zawodach cnoty³¹.

Poznanie Boga albo też zmierzenie ku coraz wyższemu dobru tylko przez analogię przypomina ruch. Jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze, proces ten dotyczy rzeczywistości pozbawionej wszelkich wymiarów (ὄριστος), a skoro tak, to przemierzanie Niezmierzonego nie da się zmierzyć w kategoriach, które dotyczą rzeczywistości wymiernej. Po drugie, dotyczy on czegoś, co jest nieskończone (ἄπειρος), a skoro tak, to przemierzenie jakiegokolwiek dystansu (czymkolwiek on by był) sprawia, że przed przemierzającym dalej pozostaje nieskończoność. W ten sposób staje się zrozumiały paradoks, o którym mówi Grzegorz: w przypadku poznawania Boga wszelki ruch jest bezruchem, a trwanie w Nim staje się biegiem. Im bardziej bowiem ktoś trwa w dobru, tym bardziej zbliża się do Dobra i poznaje to, w czym już trwa i w czym się porusza. Ten paradoks dobrze wyraża również metafora skrzydeł, którą przywołuje Nyssenczyk w dalszej części tekstu, z którego pochodzi wyżej zacytowany fragment. Bezruch jest więc niczym skrzydła, które unoszą ku wyżynom uskrzydłone serce człowieka. Serce zaś człowieka staje się „uskrzydłone przez trwanie w dobru”³².

Takie i podobne metafory opowiadające o intelektualno-etycznym procesie poznawania i upodabniania się człowieka do Boga, pojawiają się w wielu miejscach pism Grzegorza z Nyssy. Poszczególne etapy tego procesu starał się uchwycić i opisać Jean Daniélou. I choć mówił on o trzech drogach³³: drodze oczyszczenia, drodze wzrostu w wierze i porzucenia dóbr światowych oraz o drodze mistycznej kontemplacji prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem, trudno jest tak naprawdę oddzielać proces wzrostu w cnotach praktycznych od procesu wzrostu w cnotach intelektualnych, które opisuje Nyssenczyk. Jeden

³¹ GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, II, 242–243; GNO 7/1, 117–118.

³² Tamże, II, 244; GNO 7/1, 118.

³³ J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, s. 46–307. Zob. także E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 272–274; W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 123–247; M. PRZYSZYCHOWSKA, *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do błogostawieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków: WAM, 2005, s. 13–24; W. SZCZERBA, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich*, s. 278–299; I. RAMELLI, „Apokatastasis” and “Epektasis” in “Cant” and Origen, w: *Gregory of Nyssa: “In Canticum Cantorum”. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, red. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 312–338.

bowiem warunkuje drugi i nawzajem się uzupełnia. Z drugiej strony dusza, skoro stworzona, zawsze w jakiś sposób pozostaje diastematyczna i nawet na wyżynach kontemplacji musi oczyszczać się od tego, co podsuwa jej myślenie w kategoriach Arystotelesa. Choć są takie miejsca, gdzie Grzegorz wydaje się opisywać duszę, która wyzbyła się już wszelkiego myślenia kategorialnego (drży ona wówczas i ślizga się, bo jest niczym człowiek, który wspiał się na wysoką skałę, a stojąc na jej szczycie, nie ma się o co się oprzeć³⁴), to jednak — zauważa nasz autor — jest jeszcze jeden stopień wwyż, który dopiero po wejściu na szczyt dostrzega. Zamiast więc o szczycie wysokiej skały lepiej — co sugeruje Nyssenńczyk w innym miejscu — mówić o drabinie, po której wspinaczka nigdy się nie kończy. Po wejściu na najwyższy dostrzegalny z dołu szczebel okazuje się, że jest następny i kolejny, i tak w nieskończoność³⁵.

Czy takie wstępowanie, w którym miłość jest bramą do większego poznania, a nowe poznanie rodzi coraz większe pragnienie tego, co się poznało, będzie miało kiedyś swój kres? Czy jest możliwe osiągnięcie doskonałości chrześcijańskiej, do której Grzegorz zachęca w większości swych pism egzegetycznych? Odpowiedź Nyssenńczyka jest złożona. Z jednej strony osiągnięcie doskonałości przez człowieka nigdy nie będzie możliwe, ponieważ „doskonałość nie ma żadnych granic, a jedyną granicą cnoty jest nieskończoność”³⁶. Jednakże doskonałością człowieka może być nieustanny wzrost w cnotie i poznaniu:

Wprawdzie wykazaliśmy, że cel, do którego zmierzamy, jest nieosiągalny, jednakże nie możemy lekceważyć przykazania Pana, który mówi: „Bądźcie doskonałi (τέλειοι), jak doskonały (τέλειος) jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Choć bowiem osiągnięcie pełni prawdziwych dóbr jest niemożliwe, to jednak dla ludzi rozumnych wielkim zyskiem może być zdobycie przynajmniej ich części.

³⁴GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiasten Homiliae*, 7; GNO 5, 413–414: „To więc, czego doświadcza ktoś, kto musnął stopą wierzchołka przewieszzonej nad głębią skały morskiej i nie znajduje podparcia dla stóp ani chwytu na ręce, to samo przechodzi dusza, która zesłała z bezpiecznej drogi wymiernych rozmyślań w poszukiwaniu natury, która jest przed czasem i nie posiada wymiarów. Nie mając się czego chwycić ręką: ani miejsca, ani czasu, ani miary, ani niczego innego tego rodzaju, co dałoby podparcie naszemu umysłowi, ale ślizgając się wszędzie na rzeczywistości nieuchwytniej, [dusza] doznaje zawrotów głowy, jest bezradna i powraca do tego, co jej pokrewne, a cieszy się, że na temat wyższej natury dowiedziała się tyle, że wystarczy, by ją przekonać, że natura ta przekracza poznawalną przez nas rzeczywistość”.

³⁵Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, II, 227; GNO 7/1, 113: „Dlatego też mówimy, że wielki Mojżesz w swym ciągłym rozwoju nigdy nie zatrzymuje się podczas wspinaczki, nie czyni sobie żadnych ograniczeń w swym marszu w górę, lecz raz postawiwszy stopę na drabinie, »na której szczycie, wedle słów Jakuba, stał Bóg« (Rdz 28,12), nie przestaje wspinąć się po szczeblach, wciąż wznosząc się do góry, ponieważ nad każdym stopniem, który opuścił, znajduje stopień kolejny”. Zob. także tenże, *De beatitudinibus*, 2; 5; tenże, *Homiliae in Canticum canticorum*, 5.

³⁶GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 8; GNO 7/1, 4.

Ze wszystkich więc sił należy się starać o to, aby nie utracić tej części doskonałości, którą już zdobyliśmy, i zdobyć jej tyle, ile tylko można. Może bowiem jest tak, że doskonałość natury ludzkiej (ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης) polega na ustawicznym dążeniu do pełnej partycypacji w dobru (αἰεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεον ἔχειν)³⁷.

Powróćmy w tym miejscu do tego, cośmy zaznaczyli we wstępie do niniejszego artykułu. Według Arystotelesa, „nic nie jest doskonałe, co nie posiada końca” (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος)³⁸. Według Grzegorza, Bóg jest nieskończony, a jednak w swej nieskończoności jest doskonały (τέλειος). Doskonałość (τελειότης) człowieka natomiast — zgodnie ze słowami Pisma — oznacza bycie doskonałym (τέλειος), jak doskonały jest Bóg. Nie jest to jednak możliwe ze względu na ontologiczną różnicę, jaka istnieje między naturą Boga a naturą człowieka, o której pisaliśmy wyżej. Człowiek w żaden sposób nie może stać się niezmiennym i nieskończonym Dobrem. Zawsze bowiem jest diastematyczny, a więc skończony na danym etapie swojego rozwoju, ale i zawsze zmienny. W swej zmienności jednak zawsze może coraz bardziej i pełniej uczestniczyć w nieskończonym Dobru. I ten właśnie niekończący się postęp w dobru czy też niekończące się dążenie do posiadania pełnego uczestnictwa w Dobru (ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεον ἔχειν) można uznać za doskonałość. Ze względu na swą trwałość i brak końca staje się ono — jak słusznie zauważa Józef Naumowicz — naśladowaniem Boskiej niezmienności i nieskończoności³⁹. Zmienność w ujęciu Nysseńczyka jest więc czymś pozytywnym — jest błogosławieństwem, nie karą, o czym nasz autor mówi *explicite* w dziełku *O doskonałości*⁴⁰. Wzrost w dobru przeobraża bowiem człowieka i „prowadzi do tego, co bardziej boskie”. To raczej „niezdolność do zmiany byłaby dla nas karą” — konstatuje Grzegorz⁴¹. W tym samym dziełku nasz autor dochodzi do podobnej konkluzji, do której doszedł w wyżej cytowanym *Żywocie Mojżesza*. Stwierdza bowiem, że „prawdziwa doskonałość (τελειότης) polega na tym, aby nigdy nie zatrzymać się we wzrastaniu ku temu, co lepsze, i nie wyznaczać doskonałości jakiejś granicy”⁴².

³⁷Tamże, I, 9–10; GNO 7/1, 4–5.

³⁸ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a 14.

³⁹Zob. J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2001, s. 28.

⁴⁰Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De perfectione christiana*; GNO 8/1, 213.

⁴¹Tamże.

⁴²Tamże, 89; GNO 8/1, 214. Szerzej na temat doskonałości jako nieskończonego wzrostu zob. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, s. 291–307, gdzie francuski uczyony omawia Grzegorzową doktrynę epektazy (ἐπέκτασις). Zob. także E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 51–54, 274–287; M. PRZYSZYCHOWSKA, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nysy*, Kraków: WAM, 2010, s. 122–131; W. SZCZERBA, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich*, s. 296–299, 326–329; I. RAMELLI, *“Apokatastasis” and “Epektasis”*, s. 313–333.

Uznanie doskonałości za proces, a nie za akt (*vel* urzeczywistnienie) oraz uznanie zmienności za coś pozytywnego to dwa kluczowe momenty, w których Nysseńczyk stara się przekroczyć metafizykę Arystotelesa. To raczej zatrzymanie się w nieustannym biegu ku nieskończonemu Dobru albo też koniec zmienności oznaczałyby dla niego pewnego rodzaju zło⁴³. Mało tego, również pragnienie — które według Arystotelesa wskazuje na jakiś brak, a którego doznaje dusza poznająca i zbliżająca się do Boga — nie jest według Grzegorza niedoskonałością. Nie tylko bowiem „ciągły postęp (τὸ ἀεὶ προκόπτειν) w poszukiwaniach i niezatrzymywanie się we wspinaczce są prawdziwym radowaniem się (ἀπόλαυσις) Tym, kogo dusza pragnie”⁴⁴, ale takim szczęściem jest także zrozumienie tego, że „nieskończone i nieopisane piękno ukochanego, przez całą wieczność (ἐν πάσῃ τῇ αἰδιότητι τῶν αἰώνων) będzie się jawiło jako coraz piękniejsze”⁴⁵. Duszy zażywającej wiecznego szczęścia nie może więc spotkać nic innego, jak tylko jeszcze większe szczęście. Ta świadomość wytęża jej pragnienia ku temu, co przed nią, lecz nie dlatego, że szczęście, którego zażywa na danym etapie, jest niedoskonałe, lecz dlatego, że ma obietnicę jeszcze większego szczęścia, którego obecnie nie zna. Poznała bowiem Boga, na ile mogła Go pojąć. „Jednak to, czego nie pojęła, nieskończenie przewyższa to, co zdołała zrozumieć”⁴⁶. Bóg przez całą wieczność będzie więc jawił się duszy jako zawsze nowy; w nieskończoność będzie się jej ukazywał takim, jakim Go jeszcze nigdy nie poznała. Takie doświadczenie będzie ciągle nowe, ale i zawsze pełne⁴⁷. Ta nowość oraz to aktywne i niekończące się poznawanie Boga będzie stanowić szczęście zbawionych.

Dodajmy na koniec, że owo nieskończone rozszerzanie się duszy, poznającej i kochającej Boga, jest związane nie tylko z autonomicznym wyborem jej woli, ale i z łaską, bez której nie jest ona w stanie wykroczyć poza to, co diastematyczne. Nie jest to miejsce, by omawiać wszystkie aspekty Grzegorzowej doktryny

⁴³Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 5, GNO 7/1, 3: „Jak więc koniec życia jest początkiem śmierci, tak samo zatrzymanie się w biegu cnoty stanowi początek biegu występku”.

⁴⁴GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 12; GNO 6, 369–370.

⁴⁵Tamże; GNO 6, 370.

⁴⁶Tamże, 11; GNO 6, 321.

⁴⁷Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 4; GNO 7/2, 120–121: „Posiadanie cnoty przez tych, w których została raz utwierdzona, nie jest mierzone czasem ani ograniczone nasyceniem, ale zawsze daje żyjącym zgodnie z nią czyste, nowe i pełne doświadczenie dobra. Przekazywane Boskie Słowo obiecuje nasycenie tym, którzy tych dóbr pragną: pełnię nasycenia, nieosłabiającą jednak pragnienia [...]. Nasycenie zaś, jak już zostało powiedziane, nie niszczy pragnienia, lecz je rozpala i tak jedno rośnie dzięki drugiemu. Albowiem posiadanie pożądanej cnoty następuje po jej pragnieniu, a nieskończone dobro, które powstaje, przynosi duszy radość. Taka jest natura tego dobra, że daje słodczy cieszącemu się nim nie tylko na chwilę, ale przynosi doskonałą radość w każdym czasie”.

o łasce⁴⁸, jednakże chciałbym tu zwrócić uwagę na jeden z nich. Otóż, według Nyssenczyka zdolność przyjmowania Bożych darów rośnie wraz z ich otrzymywaniem. Owe dary, czyli łaskę, porównuje on niekiedy do pokarmu, dzięki któremu człowiek rozwija się i rośnie. W swych *Homiliach do błogosławieństw* zauważa jednak, że pokarm materialny nasycy organizm, a jego nadmiar zostaje wydalany; w przeciwnym wypadku ciało rozrosłoby się do niewyobrażalnych rozmiarów. Nie tak ma się sprawa z pokarmem duchowym, którym są cnoty. Te bowiem, „spożywane na sposób duchowego chleba nie są wydalane, lecz sprawiają, że nieustannie rosną ci, którzy w nich uczestniczą”⁴⁹. Porównanie to dotyczy nie tylko cnót praktycznych, intelektualnych czy teologicznych, ale nawet samego Boga, który jest źródłem wszelkiej cnoty⁵⁰. Oto bowiem w tym samym tekście Grzegorz wskazuje na przykład Apostoła Pawła, który stwierdza: „Żyję we mnie Chrystus» (Ga 2,20), a dąży naprzód, jakby wciąż był zgłodniały, skoro mówi: »Nie jakobym już osiągnął lub jakobym już był doskonały; biegnę zaś, aby zdobyć« (Flp 3,12)”⁵¹. Również w dziele *O duszy i zmartwychwstaniu*, zastanawiając się nad znaczeniem biblijnej wypowiedzi, że ostatecznie: „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), Nyssenczyk stwierdza, że Bóg będzie dla zbawionych: „mieszkaniem, domem, szatą, pokarmem, napojem, światłem, bogactwem, panowaniem i wszystkim, co tylko można wyliczyć i pomyśleć, jako potrzebne do szczęśliwego życia”⁵². W takich bowiem kategoriach wypowiada się o Bogu Pismo⁵³. Jednakże w szczególny sposób — jak wyjaśnia dalej — Bóg będzie czymś w rodzaju duchowego pokarmu, którego przyjmowanie sprawia, że dusza nie tylko wzrasta, ale otrzymuje moc do dalszego jego przyjmowania. I tak, „moc, która otrzymuje pokarm, zawsze wzrasta dzięki obfitości dóbr, jak i obfitość żywiącego pokarmu wzrasta razem ze wzrostem możliwości przyjmującego”⁵⁴. Ponieważ hojność i moc Tego, który karmi, jak i obfitość owego duchowego pokarmu jest nieskończona, logicznym jest — dodaje Grzegorz —

⁴⁸ Szerzej na ten temat zob. M. PRZYSZYCHOWSKA, *Nauka o łasce*, s. 80–106 i 147–155, gdzie autorka omawia różne rodzaje i sposoby działania łaski w człowieku. Zaznaczmy, że według Grzegorza łaska obecna jest już w samym akcie stworzenia człowieka, związana jest także z wcieleniem Syna Bożego, które stanowi początek procesu przeobstowania ludzkości, oraz z sakramentami będącymi przejawem uświęcającej funkcji Kościoła. Zob. także W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 181–247.

⁴⁹ GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 5; GNO 7/2, 123.

⁵⁰ Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 76: „Boża natura jest źródłem wszelkiej cnoty (ἡ θεία φύσις ἡ πηγή πάσης ἐστὶν ἀρετῆς)”.

⁵¹ GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 5; GNO 7/2, 122–123.

⁵² GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 77.

⁵³ Zob. Ps 5,8; Rz 13,14; Ga 3,27; J 6,31–33; Ps 85,25; J 6,55; 1,4; 1,9; Rz 11,33; Ef 1,8.

⁵⁴ GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 78–79, tłum. własne.

że i wzrost tego, kto wzrasta, nie będzie mieć granic (ὄρος οὐδεὶς ἐπικόπτει τὴν αὐξήσιν)⁵⁵.

Tak więc ludzki intelekt nigdy, nawet w stanie wiecznej szczęśliwości, nie będzie mógł w pełni objąć nieskończonej istoty Boga. Skończoność (czy dia-stematyczność) ludzkiej natury wyznacza bowiem granice takiej poznawalności. Owe granice mogą być jednak przekraczane dzięki łasce pochodzącej od Boga. To sam Bóg — jak powie w innym miejscu Nyssenńczyk — staje się miarą (μέτρον) poznawalności dla duszy, która pragnie Go poznać⁵⁶. A skoro miara ta jest nieskończona, a zwrócenie się do niej sprawia, że wzrasta moc poznawcza poznającego, to i poznanie Bożej natury będzie rosło w nieskończoność i nigdy nie będzie mieć końca.

3. TOMASZ Z AKWINU:

STOPIEŃ POZNANIA UWARUNKOWANY PRZEZ ZASŁUGĘ

Podobnie, jak to uczyniliśmy w poprzedniej części niniejszego artykułu, zanim przejdziemy do omówienia eschatologicznej niepoznawalności (*vel* poznawalności) istoty Boga w ujęciu Tomasza z Akwinu, wspomnimy na wstępie o kilku założeniach filozoficznych, z którymi związana jest jego doktryna. Otóż Akwinata, podobnie jak Arystoteles, uważa, że nie jest możliwe, aby aktualnie istniał jakiś nieskończony byt stworzony. W swej *Summie teologii*, choć nie wspomina z imienia Stagyryty, przytacza jego argumenty przemawiające za niemożliwością istnienia nieskończoności w akcji⁵⁷. Niekiedy jednak koryguje myśl Arystotelesowa w kwestii nieskończoności. I tak, choć obaj myśliciele stwierdzają, że nie może istnieć nieskończona rzecz materialna, to jednak według Stagyryty forma

⁵⁵Zob. tamże; GNO 3/3, 79.

⁵⁶Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 6; GNO 7/2, 143: „Nie trać nadziei, że możesz zobaczyć to, czego pragniesz! W tobie bowiem zawiera się miara możliwości poznania Boga (τῆς τοῦ θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἐν σοὶ ἐστίν)”. Zob. także E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 53–54.

⁵⁷Argument o niemożliwości istnienia nieskończonej wielkości, o którym mowa niżej — choć podobny, do tego, który sformułował Arystoteles — pojawia się w dziele Tomasza, po wyłożeniu poglądów Awicenny i Al-Gazala (zob. *ST*, I, q. 7, a. 4, corp). Wprawdzie w *ST*, I, q. 7, a. 2, s.c., powołując się na Arystotelesowa, Akwinata stwierdza: „Coś nieskończonego nie może pochodzić od żadnej zasady, jak powiada się w III księdze *Fizyki*”, to jednak dalsza część jego wypowiedzi nie jest pochodzenia arystotelesowskiego, gdyż mówi: „Skoro więc wszystko oprócz Boga pochodzi od Niego jako od pierwszej zasady, to nic, co istnieje poza Bogiem, nie może być nieskończone”. Zob. C. TAPP, *Infinity in Aquinas' Doctrine of God*, w: *Analytically Oriented Thomism*, red. M. Szatkowski, Editiones Scholasticae, 2016, s. 93–97, gdzie autor wskazuje różnice i podobieństwa między Tomaszowym i Arystotelesowskim rozumieniem nieskończoności. Na temat źródeł Tomaszowej koncepcji nieskończoności zob. także R.M. BURNS, *Divine Infinity in Thomas Aquinas. I: Philosophico-Theological Background*, „The Heythrop Journal”, 39/1 (1998), s. 57–69.

jest tym, co wyznacza granice bytu złożonego z formy i materii⁵⁸, podczas gdy według Akwinaty tym, co nadaje skończoność rzeczy materialnej jako materialnej, jest materia, ograniczająca formę do konkretnej jednostki. Niematerialna forma bytów stworzonych, wzięta abstrakcyjnie, jest nieskończona⁵⁹. Ponadto, Tomasz podobnie jak Arystoteles, uważa, że nie może istnieć aktualnie nieskończona wielkość. Można wprowadzić pewną wielkość dzielić w nieskończoność lub, przez dodawanie, zwiększać w nieskończoność, ale to właśnie oznacza, że nieskończoność istnieje potencjalnie (przez dzielenie lub dodawanie), lecz nie aktualnie⁶⁰. Nawet anioły, choć są formami bez materii, i w pewnym sensie mogą być pojmowane jako nieskończone (gdyż nie ogranicza ich materia), są bytami skończonymi. Jako formy stworzone bowiem otrzymują istnienie od Boga. Owo istnienie zostaje przyjęte i ograniczone do określonej natury („ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam”) — to znaczy do tej, która ją przyjmuje⁶¹.

Jedynym aktualnie istniejącym bytem nieskończonym jest według Akwinaty Bóg. I tak, po dowiedzeniu, w 3 kwestii pierwszej części *Summy teologii*, że Bóg jest czystym aktem⁶², czystą formą⁶³ oraz że Jego istotą jest istnienie⁶⁴, w 7 kwestii Tomasz przedstawia następujące rozumowanie dotyczące nieskończoności Boga:

⁵⁸Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 1022a.

⁵⁹Zob. *ST*, I, q. 7, a. 2, corp. Jak zostało podkreślone we wstępie do niniejszego artykułu, dla Arystotelesa doskonałość formy wiąże się z jej skończonością. Tymczasem Tomasz wiąże doskonałość formy z jej wolnością od ograniczeń materii, zakładając równocześnie nieskończoność formy jako takiej. Jest to platonizujący wątek w myśli Tomasza, który znajduje swoje źródło w przyjęciu przez niego platońskiej koncepcji partycypacji. Szerzej na temat platońskich wątków w doktrynie Tomasza zob.: S.L. BROCK, *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „Nova et Vetera” (English Edition), 5/3 (2007), s. 465–494; R.A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Saint Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1995, s. 11–15 oraz 214–218. Choć, jak zauważono powyżej, Tomasz koryguje niekiedy Arystotelesa w niektórych tezach dotyczących nieskończoności, to jednak w innych wyraźnie się z nim zgadza. W tej samej kwestii bowiem przytacza jeszcze jeden Arystotelesowski argument, przemawiający za niemożliwością istnienia nieskończonego ciała. Otóż każde ciało ma powierzchnię, a powierzchnia wyznacza granicę ciała i przez to czyni je skończonym. Zob. *ST*, I, q. 7, a. 3, s.c.; zob. też ARISTOTELES, *Physica*, III, 204b.

⁶⁰Zob. *ST*, I, q. 7, a. 4, corp. Zob. także ARISTOTELES, *Physica*, III, 206a–b.

⁶¹Zob. *ST*, I, q. 7, a. 2, corp. Zob. także Z. NERCZUK, *Komentarz do Kwestii 7: O nieskończoności Boga*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 500–509.

⁶²Zob. *ST*, I, q. 3, a. 1, corp.: „necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia”.

⁶³Zob. *ST*, I, q. 3, a. 2, corp.: „est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma”.

⁶⁴Zob. *ST*, I, q. 3, a. 4, corp.: „sua igitur essentia est suum esse”.

Należy więc rozważyć, że coś jest nazywane nieskończonym dlatego, że nie jest skończone. Forma zaś ogranicza w pewien sposób materię, a materia formę. Forma materię dlatego, że materia, zanim przyjmie formę, jest w możności do przyjęcia wielu form. Gdy jednak materia przyjmie już jedną formę, to jest przez nią ograniczana. Materia natomiast ogranicza formę dlatego, że choć forma wzięta sama w sobie jest wspólna wielu jednostkom, to jednak przez to, że została przyjęta przez materię, staje się ograniczona do formy tej oto rzeczy. Skoro zaś materia doskonała się dzięki formie, która ją ogranicza, to nieskończoność, którą przypisuje się materii, jest niedoskonała (*habet rationem imperfecti*), jest bowiem jakby materią (*quasi materia*) nieposiadającą formy. Forma z kolei nie doskonała się przez materię, lecz raczej materia ogranicza jej zakres. Nieskończoność zatem, o ile jest nieskończonością formy nieokreślonej przez materię, jest doskonała (*habet rationem perfecti*).

Tym zaś, co jest najbardziej formalne ze wszystkiego (*maxime formale omnium*), jest samo istnienie, jak widać to ze stwierżeń powyższych. Ponieważ więc istnienie boskie nie jest istnieniem przyjmowanym w czymś, lecz On jest swoim własnym samoistnym istnieniem (*suum esse subsistens*), jak zostało wykazane powyżej, to jest oczywiste, że Bóg jest nieskończony i doskonały (*Deus sit infinitus et perfectus*)⁶⁵.

W pierwszej części powyższego tekstu Akwinata dokonuje teoretycznego rozróżnienia na dwa rodzaje nieskończoności. Pierwszy — niedoskonały (*habet rationem imperfecti*) — przypisywany jest materii. Teoretycznie rzecz biorąc, materia jest w stanie przyjąć dowolną formę — a nawet nieskończoną ilość form, gdyż nic jej nie ogranicza. Zupełnie nieokreślona i nieposiadająca żadnych form materia jednakże nie istnieje, dlatego właśnie ten rodzaj nieskończoności charakteryzuje się niedoskonałością. Forma natomiast rozważana bez połączenia z materią jest również nieskończona — może wszakże być formą nieskończonej ilości indywidualów. Choć takie samoistne formy ogólne nie występują w świecie stworzonym⁶⁶, to charakteryzuje je nieskończoność doskonała (*habet rationem perfecti*). To teoretyczne rozróżnienie potrzebne jest Tomaszowi, aby wskazać, jakiego typu nieskończoność charakteryzuje Bożą istotę. Jest to oczywiście nieskończoność pozytywna i doskonała, gdyż dotyczy czegoś, co jest w najwyższym stopniu formalne (*maxime formale omnium*), czyli istnienia⁶⁷. W odróżnieniu od bytów anielskich (które, jak już wyżej zaznaczyliśmy, są również formami bez

⁶⁵ ST, I, q. 7, a. 1, corp.

⁶⁶ Według Tomasza forma rzeczy, istniejąca poza rzeczą, może spełniać dwie role: „albo jest wzorem dla tego, czego formą ją się nazywa, albo jest zasadą poznania tej rzeczy (*principium cognitionis ipsius*), zgodnie z czym mówi się, że formy rzeczy poznawalnych są w poznającym” (ST, I, q. 15, a. 1, corp.). Jako zasady poznania, formy istniejące w intelekcie ludzkim nie są jednak samoistne, lecz są przypadkościami intelektu.

⁶⁷ Szerzej na temat istnienia jako czegoś najbardziej formalnego zob. L. DEWAN, *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007, s. 46–51.

materii) istnienie Boga nie jest ograniczone przez przyjmującą je naturę, lecz jest tożsamy z Jego istotą⁶⁸. A skoro tak, to tylko Bóg, będąc czystą formą, czystym aktem i swoim samoistnym istnieniem (*suum esse subsistens*), jest nieskończony w sposób doskonały⁶⁹.

Tomaszowi znane są trudności filozofów greckich, które utożsamiają pojęcie nieskończoności z niedoskonałością, o czym informuje nas w tej samej kwestii (*ST*, I, q. 7, a. 1, arg. 1 oraz corp.), gdy cytuje Arystotelesa: „Wszystko, co nieskończone jest niedoskonałe”⁷⁰, ale także w kwestii 4, gdzie stawia pytanie: „Utrum Deus sit perfectus?”⁷¹. Skoro doskonałym (*perfectum*) jest to, co jest całkowicie dokonane (*totaliter factum*), to Bóg nie powinien być doskonały, gdyż nie przysługuje Mu bycie dokonaniem⁷². Akwinata nie odpiera od razu tak postawionego zarzutu, gdyż wie, że język, którym się posługujemy w mówieniu o Bogu, nie oddaje adekwatnie tego, czym Bóg jest⁷³. Również słowo „doskonały” w odniesieniu do Boga zostaje użyte w sposób niewłaściwy. Niemniej jednak Tomasz stara się dostrzec pewnego typu analogię między doskonałością bytów stworzonych a doskonałością Boga. Otóż nazywamy doskonałym coś, co zostało wyprowadzone z możliwości do aktu, ale też posługujemy się tym terminem w odniesieniu do samego aktu, niezależnie od tego, czy powstał on w wyniku przejścia z możliwości na zasadzie dokonania (*per modum factionis*), czy też nie⁷⁴. A Bóg przecież jest aktem, choć nigdy wcześniej nie był w możliwości ani

⁶⁸Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że również Grzegorz z Nyssy przypisuje nieskończoność temu, co inteligibilne: zarówno Bogu, jak i niecielesnym bytom stworzonym. Podobnie też, jak to czyni Tomasz (choć bez użycia języka Arystotelesa), wskazuje na różnice między nieskończonością Boga a nieskończonością stworzonych bytów duchowych. Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 173–174, wyżej cytowany.

⁶⁹Zob. Z. NERCZUK, *Komentarz do Kwestii 7*, s. 495–500. Szerzej na temat nieskończoności Boga u Tomasza z Akwinu zob.: L. SWEENEY, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York: Peter Lang, 1998, s. 432–437; R.M. BURNS, *Divine Infinity in Thomas Aquinas. II: A Critical Analysis*, „The Heythrop Journal”, 39/2 (1998), s. 123–139; J. TOMARCHIO, *Aquinas's Concept of Infinity*, „Journal of the History of Philosophy”, 40/2 (2002), s. 163–188; S.L. BROCK, *Formal Infinity, Perfection, and Determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, „Forum: Supplement to Acta Philosophica”, 2 (2016), s. 103–123; C. TAPP, *Infinity in Aquinas' Doctrine of God*, s. 93–115.

⁷⁰Zob. ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a 14.

⁷¹*ST*, I, q. 4, a. 1.

⁷²*ST*, I, q. 4, a. 1, arg. 1. Warto w tym miejscu zauważyć, że w łacińskim słowie *perfectus* kryje się podobna dwuznaczność jak w greckim słowie τέλειος, o którym pisaliśmy we wstępie. Oznacza ono „doskonały”, ale i „kompletny”, „dokonany”, „urzeczywistniony”, a w konsekwencji „skończony”.

⁷³Cytuje nawet jako autorytet Grzegorza Wielkiego, który w swych *Moraliach* (V, 36; 29, 1) stwierdza: „Jąkając się, jak umiemy, śpiewamy wspaniałość Boga, bo tego, co nie jest dokonane, nie można właściwie nazwać doskonałym (*quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest*)”. Zob. *ST*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

⁷⁴*ST*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

nie ma w Nim żadnej domieszki możności. Ponadto — wyjaśnia Akwinata — „doskonałym” jest też to, „czemu nie brak niczego odpowiednio do rodzaju jego doskonałości”⁷⁵. A ponieważ Bóg jest pierwszą zasadą niematerialną, a zarazem przyczyną sprawczą, która jest w najwyższym stopniu aktem, jest też w najwyższym stopniu doskonały.

Powyższe twierdzenia tylko po części zgadzają się z tezami Arystotelesa wyłożonymi w *Metafizyce*. Wprawdzie Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel jest doskonałym aktem, lecz nie jest czynną zasadą stwarzającą świat. Porusza jako przyczyna celowa albo — jak powie Stagiryta — „jak przedmiot miłości, a wszystkie inne rzeczy poruszają się będąc poruszane”⁷⁶. Bóg, o którym mówi Tomasz, nie tylko porusza, ale i stwarza. Podobnie jak u Arystotelesa, zostaje On wprawdzie określony jako przedmiot pożądania, bo tak definiuje się Dobro⁷⁷, ale też jest On Dobrem, gdyż — jak powtórzy za Pseudo-Dionizym Akwinata — udziela się⁷⁸ i ponieważ dzięki Niemu istnieją wszystkie byty samoistne⁷⁹. Mało tego, Bóg posiada moc, która podobnie jak Jego istota jest również nieskończona. „We wszystkich bowiem działających — argumentuje Tomasz — zauważamy, że w im doskonalszy sposób działający posiada formę, przez którą działa, tym większa jest jego moc w działaniu”⁸⁰. Skoro istota Boska jest nieskończona, to i Jego moc jest również nieskończona⁸¹.

Należy w tym miejscu jednak zaznaczyć, że owa nieskończona moc, która w Bogu jest tym samym, co Jego istota, podobnie zresztą jak Boża wola i intelekt⁸², nie udziela się na sposób konieczności⁸³. I choć Tomasz dokonuje teoretycznego rozróżnienia na absolutną moc Boga (*potentia Dei absoluta*), wedle której Bóg mógłby uczynić coś innego, niż postanowił, oraz moc Boga

⁷⁵ *ST*, I, q. 4, a. 1, corp.

⁷⁶ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1072b. Z tego właśnie powodu — to znaczy dlatego, że Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel porusza jako przyczyna celowa, a nie sprawcza — trudno jest mówić, że posiada On nieskończoną moc w sensie ścisłym. Niektórzy badacze przypuszczają jednak, że Bóg Arystotelesa, „ze względu na to, że porusza inne rzeczy w czasie nieskończonym, ma moc nieskończoną”. Zob. M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 25: O mocy Boga*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu*, s. 832–833. Stwierdzenie to pojawia się jednak w dziełach Arystotelesa w formie dylematu, na który sam filozof nie daje odpowiedzi. Dodaje jednakże, co następuje: „Skoro każda wielkość jest albo nieskończona, albo skończona, substancja ta [tj. Bóg] nie może z powyższej racji posiadać wielkości skończonej, ale także i nieskończonej, bo w ogóle nie istnieje wielkość nieskończona”. Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1073a. Por. ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 267 b.

⁷⁷ Zob. *ST*, I, q. 6, a. 1, corp.

⁷⁸ Zob. *Contra Gentiles*, I, c. 37; *ST*, I, q. 73, a. 3, arg. 2.

⁷⁹ Zob. *ST*, I, q. 6, a. 1, corp.

⁸⁰ *ST*, I, q. 25, a. 2, corp.

⁸¹ Zob. tamże. Zob. także *De potentia*, q. 1, a. 2, corp.

⁸² Zob. *ST*, I, q. 25, a. 5, ad 1.

⁸³ Zob. *ST*, I, q. 25, a. 5, corp.

uporządkowaną (*potentia Dei ordinata*), która nadała taki a nie inny porządek rzeczom, to i tak Bóg nie uczyniłby nigdy czegokolwiek, czego by nie wiedział lub nie postanowił⁸⁴. Boża moc udziela się więc zgodnie z intelektem, wolą, mądrością, sprawiedliwością i wszystkim tym, co w Bogu jest jednością⁸⁵. Podobnie jest z Dobrem. Choć Tomasz, razem z Pseudo-Dionizym, uważa, że Dobro jest czymś, co ze swej natury się udziela, to jednak dodaje, że udziela się ono zgodnie z intelektem („bonum habet diffusionem secundum intellectum”)⁸⁶. Dlatego też udzielanie się dóbr nie idzie w nieskończoność („non procedit in infinitum”), lecz zgodnie ze słowami Pisma: „Bóg urządził wszystko według liczby, wagi i miary” (Mdr 11,20)⁸⁷.

Na tym etapie naszych rozważań trudno jest jeszcze mówić o radykalnych różnicach między doktrynami Tomasza z Akwinu i Grzegorza z Nyssy. Choć ten ostatni nie czyni z pewnością tak precyzyjnych rozróżnień, to — podobnie jak Tomasz — uznając jedność natury i mocy w Bogu, nie stwierdziłby nigdy, że Boska Moc, ze względu na swą nieskończoność, czyni coś wbrew Boskiemu Intelktowi⁸⁸. Podkreśla wprawdzie, że kochanie i poznawanie Boga przez człowieka może rosnąć w nieskończoność, lecz ów wzrost dokonuje się zawsze — jak to pokazaliśmy wyżej — za sprawą łaski pochodzącej od Boga. A Bóg, będąc Dobrem, ale i Intelektem i Mądrością, udziela się swym stworzeniom tak, jak chce — a według Nysseńczyka chce i może to robić w nieskończoność. A jak ten problem widzi Tomasz z Akwinu?

Zagadnieniem niepoznawalności istoty Boga przez stworzony intelekt, a zarazem jej poznawalności dzięki łasce, Akwinata zajmuje się w wielu miejscach

⁸⁴Zob. *ST*, I, q. 25, a. 5, ad 1. Zob. także *De potentia*, q. 1, a. 5, corp.; M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 25: O mocy Boga*, s. 848–851.

⁸⁵Na temat średniowiecznej dyskusji wokół *potentia Dei absoluta* oraz *potentia Dei ordinata* zob. W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo: P. Lubrina, 1990; G. VAN DEN BRINK, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Kok Pharos, 1993; M. PALUCH, *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 19–52; M. PALUCH, *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 263–279; M. PEPLIŃSKI, *Problematyka wszechmocy Boga — rzeczy nowe i stare*, „Filo-Sofija”, 30 (2015), s. 11–44; E. JUNG, *Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absoluta i ordinata*, „Filo-Sofija”, 30 (2015), s. 67–80.

⁸⁶Zob. *ST*, I^a-II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 1.

⁸⁷Zob. tamże.

⁸⁸Na temat jedności natury i mocy Boga u Grzegorza z Nyssy zob. M.R. BARNES, *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2001, s. 260–305. Na temat rozróżnienia na *potentia Dei absoluta* oraz *potentia Dei ordinata* we wczesnej patrystyce zob. D. MRUGALSKI, *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata*, s. 493–526.

swoich dzieł. Już sam traktat o naturze Bożej z pierwszej części *Summy teologii* Tomasz zaczyna następującym stwierdzeniem:

Poznawszy, czy coś istnieje, należy zbadać, w jaki sposób istnieje, by wiedzieć, czym jest. Ponieważ jednak nie możemy poznać, czym jest Bóg, a tylko, czym nie jest (*quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit*), to nie możemy rozważać, w jaki sposób jest, ale raczej, w jaki sposób nie jest⁸⁹.

Wypowiedź ta jest nawiązaniem do dzieła *De fide orthodoxa* Jana Damasceńskiego, który w podobny sposób rozpoczyna rozdział poświęcony naturze Boga⁹⁰. W dalszej części swojego traktatu Tomasz uzasadnia jednak, dlaczego intelekt ludzki nie jest w stanie poznać Boga. Otóż, aby poprawnie utworzyć jakąś definicję, która w sposób ścisły opisywałaby, czym dana rzecz jest, należy wskazać na rodzaj oraz na różnicę gatunkową. Bóg jednak nie jest gatunkiem żadnego rodzaju. Skoro istnienie Boga jest Jego istotą — zauważa Akwinata — to, „gdyby Bóg należał do jakiegoś rodzaju, to jego rodzajem musiałby być byt”⁹¹. Byt jednak nie może być rodzajem czegokolwiek, gdyż nie ma żadnej różnicy, która wykraczałaby poza byt. Każdy rodzaj jednak wyróżnia się właśnie poprzez wskazanie różnicy, która wykracza poza istotę tego rodzaju, co za Arystotelesem powtarza Tomasz⁹². Żadna też nazwa, którą człowiek określa Boga, nie jest w stanie adekwatnie opisać czy ogarnąć tego, czym On jest w swojej istocie. Każda nazwa bowiem wskazuje na pewną jakość danego bytu, która jest odrębna od jego istoty. Tymczasem w Bogu nie da się wskazać na coś, co byłoby odrębne od Jego istoty, mocy i istnienia. O Bogu możemy więc orzekać jedynie w sposób analogiczny⁹³. To, czym On jest, wymyka się niejako wszelkiemu określeniu i pozostaje nieogarnione przez jakąkolwiek nazwę. Tak sformułowana doktryna o niepoznawalności i nienazywalności istoty Boga przypomina Grzegorzową tezę o diastematyczności stworzeń i adiatematyczności Boga, o czym pisaliśmy wyżej. Stworzony intelekt zawsze ujmuje rzeczywistość w kategoriach czasoprzestrzennych (czy też w ogóle w kategoriach, które wylicza Arystoteles), tymczasem Bóg, ze względu na swą transcendencję ontologiczną, przekracza wszelkie kategorie fizyczne i metafizyczne⁹⁴.

⁸⁹ *ST*, I, q. 3, *Prooemium*.

⁹⁰ Zob. JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, 4; SC 535, 148–149.

⁹¹ *ST*, I, q. 3, a. 5, corp.

⁹² Zob. tamże. Por. ARISTOTELES, *Metaphysica*, III, 998b 22–28.

⁹³ Zob. *ST*, I, q. 13, a. 5, corp.

⁹⁴ Szerzej na temat teologii negatywnej Tomasza oraz na temat jego doktryny analogii zob. B. DAVIES, *Aquinas on What God Is Not*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, red. B. Davies, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 227–242; T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005; R. TE VELDE, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot:

Zagadnieniem poznawalności istoty Boga natomiast Akwinata zajmuje się obszernie w 12 kwestii pierwszej części *Summy*. Najpierw stwierdza, że istota Boga jest w najwyższym stopniu poznawalna, i przeprowadza takie oto rozumowanie:

Wszystko jest poznawalne w takim stopniu, w jakim jest urzeczywistnione (*secundum quod est in actu*). Bóg, który jest czystym urzeczywistnieniem wolnym od wszelkiej przymieszki możności (*actus purus absque omni permixtione potentiae*), jest sam w sobie w najwyższym stopniu poznawalny (*maxime cognoscibilis est*). To jednakże, co w sobie jest w najwyższym stopniu poznawalne, nie jest poznawalne dla dowolnego intelektu, jeśli przedmiot poznania wykracza poza intelekt. Podobnie nietoperz nie jest zdolny do widzenia słońca, które jest najlepiej widoczne, ze względu na nadmiar światła. Na tej podstawie niektórzy twierdzą, że żaden intelekt stworzony nie może widzieć istoty Boga⁹⁵.

W podobny sposób o poznawalności Boga mogliby się wypowiedzieć wszyscy ojcowie Kościoła tradycji aleksandryjskiej, a także ojcowie kapadoccy z Grzegorzem z Nyssy włącznie. Wprawdzie nie mówią oni, na sposób arystotelesowski, o poznawalności aktu czy formy, lecz po platońsku, dzieląc rzeczywistość na byt postrzegalny zmysłowo (αἰσθητός) oraz byt inteligibilny (νοητός), zaliczają Boga, będącego Intellektem (νοῦς), właśnie do tej drugiej kategorii bytów. A skoro tak, to Jego natura jest w najwyższym stopniu poznawalna, czyli możliwa do uchwycenia jedynie przez intelekt (νοῦς)⁹⁶. Niepoznawalność istoty Boga jest, według ojców, związana z jej transcendencją i nieskończonością. Tak jak słońce, które będąc w najwyższym stopniu widzialne, jest oślepiające, tak też jest i z istotą Boga. Przykład z nietoperzem i światłem słonecznym, przytoczony przez Tomasza, spodobałby się z pewnością wielu ojcom, którzy mówiąc o transcendencji Boga, odwoływali się właśnie do platońskiej metafory słońca opisaną w VI księdze *Państwa*⁹⁷. Akwinata w swych rozważaniach na temat poznawalności Boga idzie jednak dalej. Niemożność poznania istoty Boga byłaby przeciwna zarówno wierze, jak i rozumowi. Wierze, bo szczęście, które ostatecznie polegałoby na czymś innym niż Bóg, nie byłoby zgodne z tym, co zapowiada Pismo (zob. 1 J 3,2); a rozumowi, bo wrodzone pragnienie natury ludzkiej, dotyczące

Ashgate, 2006, s. 72–121; B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015, s. 296–316.

⁹⁵ *ST*, I, q. 12, a. 1, corp.

⁹⁶ Zob. wyżej, przypisy 10 i 11.

⁹⁷ Zob. PLATO, *Respublica*, 508a–509b. Zob. także D. MRUGALSKI, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum”, 68 (2017), s. 21–58.

poznania pierwszej przyczyny rzeczy, pozostałoby niezaspokojone. Poznawalność istoty Boga jest więc postulatem wiary i rozumu⁹⁸.

Poznanie istoty Boga nie jest jednak możliwe za pomocą naturalnych sił intelektu ludzkiego. Wprawdzie ten jest w stanie poznawać niecielesne formy stworzone, poprzez wytwarzanie pewnego typu podobizny (*similitudo*) intelektualnej, to w żaden sposób — powiada Tomasz — władza intelektualna stworzenia nie ma mocy wytworzenia podobizny niestworzonej istoty Boga. Ponadto, istota Boga jest samym Jego istnieniem, a to nie przysługuje żadnej formie stworzonej — a tylko takie formy jest w stanie poznawać władza intelektualna stworzeń⁹⁹. Dlatego, aby poznać istotę Boga, co jest celem ostatecznym człowieka, potrzebna jest pomoc samego Boga:

Do oglądania istoty Boga jest potrzebna dla władzy widzenia jakaś podobizna (*aliqua similitudo*), mianowicie światło chwały boskiej (*lumen gloriae*) wzmacniająca intelekt, by mógł on zobaczyć Boga. O nim mówi się w Psalmie (35,10): „w światłości twojej zobaczymy światło”. Nie można zaś zobaczyć istoty Boga przez żadną podobiznę stworzoną, która miałaby przedstawiać samą istotę Bożą taką, jaka ona jest sama w sobie¹⁰⁰.

Światło chwały (*lumen gloriae*), o którym mowa w powyższym cytacie, jest pewną doskonałością intelektu ludzkiego (*perfectio quaedam intellectus*), która wzmacnia go, by widział Boga — jak wyjaśnia w dalszych artykułach Tomasz¹⁰¹. Owo udoskonalenie jest oczywiście łaską (*gratia*), przez którą Bóg łączy się z intelektem stworzonym, aby ten mógł poznać to, do czego nie jest w stanie wznieść się o własnych siłach¹⁰². Stan widzenia istoty Boga, osiągnięty za sprawą łaski wzmacniającej władze poznawcze, Akwinata nazywa za Augustynem iluminacją, bo — jak wyjaśnia — przedmiotem poznania jest Bóg określany w objawieniu światłem lub światłością (*lumen vel lux*)¹⁰³. Choć w kolejnych artykułach omawianej kwestii, dotyczącej poznawalności Boga przez stworzenia, Tomasz nawiązuje bądź do Augustyna, bądź do średniowiecznych dysput dotyczących

⁹⁸Zob. *ST*, I, q. 12, a. 1, corp. Zob. także *ST*, I^a-II^{ae}, q. 3, a. 8, corp.; *Contra Gentiles*, III, c. 57. Warto zauważyć, że Tomasz postuluje istnienie w człowieku naturalnego pragnienia poznania Boga również ze względu na biblijną koncepcję stworzenia. Skoro człowiek został stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1,26-27), to w sposób naturalny jest otwarty na Boga i pragnie poznać to, czego jest obrazem. Szerzej na ten temat zob. J.-P. TORRELL, *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003, s. 470-484; M. PRZANOWSKI, *Zbawienie i historia według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3 (2014), s. 6-7.

⁹⁹*ST*, I, q. 12, a. 2, corp.

¹⁰⁰*ST*, I, q. 12, a. 2, corp.

¹⁰¹Zob. *ST*, I, q. 12, a. 5, ad 2.

¹⁰²Zob. *ST*, I, q. 12, a. 4, corp.

¹⁰³Zob. *ST*, I, q. 12, a. 5, corp.

poznawalności lub absolutnej niepoznawalności istoty Boga¹⁰⁴, to jego dotychczasowe tezy nie odbiegają zbytnio od tych, które w swych dziełach sformułował Grzegorz z Nyssy. Również on uważał, że tylko dzięki łasce pochodzącej od Boga skończony ludzki intelekt może poznawać rzeczywistość transcendentną i nieskończoną — choć owo poznanie nigdy nie będzie zupełne. W 7 artykule tej samej kwestii Tomasz — jak zauważa Mikołaj Olszewski — czyni jeszcze większy „ukłon w stronę tradycji greckiej, która nie podzielała maksymalistycznych nadziei poznania Boga charakterystycznych dla myśli zachodu”¹⁰⁵. Stawia w nim bowiem pytanie, czy ci, którzy widzą istotę Boga, pojmują Go w pełni, a następnie udziela na nie odpowiedzi negatywnej: „comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato”¹⁰⁶. Uzasadniając swą odpowiedź, odwołuje się do koncepcji nieskończoności istoty Boga oraz skończoności ludzkiego intelektu — a więc dotyka tej samej kwestii, którą wielokrotnie poruszali zarówno Grzegorz z Nyssy, jak i inni ojcowie greccy:

Wszystko może być poznane (*cognoscibile*) w tej mierze, w jakiej jest bytem rzeczywistym. Bóg zatem, którego istnienie jest nieskończone, jak zostało wykazane powyżej, może być poznany tylko w sposób nieskończony (*infinite cognoscibilis*), a żaden intelekt stworzony nie może poznawać Boga w sposób nieskończony (*infinite cognoscere*). O tyle bowiem intelekt stworzony poznaje istotę boską doskonale lub mniej doskonale, o ile jest wypełniony mniejszym lub większym światłem chwały. Ponieważ więc stworzone światło chwały przyjęte przez dowolny intelekt stworzony nie może być nieskończone, to jest niemożliwe, by jakiś intelekt stworzony poznawał Boga w sposób nieskończony (*infinite cognoscat*). Jest więc niemożliwe, by pojmował Boga w pełni (*Deum comprehendat*)¹⁰⁷.

Czasowniki: *cognoscere* i *comprehendere*, użyte w powyższym tekście przez Tomasza, oznaczają ogólnie aktywność intelektualną, która ma na celu poznanie i zrozumienie jakiejś rzeczywistości. I choć w wielu przypadkach stosowane są one synonimicznie, to ten drugi, ze względu na swą etymologię (związaną z chwytnością i obejmowaniem), wskazuje na poznanie pełne czy też zupełne. Tę różnicę znaczeniową zauważa również sam Akwinata, mówiąc nieco dalej, że *comprehensio* w sensie ścisłym i właściwym oznacza, że „coś jest zawarte w pojmującym

¹⁰⁴Zob. M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 12: W jaki sposób poznajemy Boga*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu*, s. 593–601. Zob. także T.-D. HUMBRECHT, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 145–160; R. TE VELDE, *Aquinas on God*, s. 72–77.

¹⁰⁵M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 12*, s. 601.

¹⁰⁶ST, I, q. 12, a. 7, corp.

¹⁰⁷ST, I, q. 12, a. 7, corp.

(*aliquid includitur in comprehendente*)¹⁰⁸. Dodaje jednakże, że w szerszym znaczeniu *comprehensio* może oznaczać po prostu zakończenie procesu poznawania (czyli osiągnięcie *vel* uchwycenie celu) — choć to, co poznane, wcale nie musi być poznane w pełni. W podobny sposób można np. powiedzieć, że się widziało jakąś rzecz, choć pozostawała ona odległa¹⁰⁹. Jeśli więc mówi się, że Bóg jest niepoznawalny (*incomprehensibilis*), to nie w tym sensie, jakoby był On czymś niedającym się poznać w ogóle (*incognoscibilis*), bo ze swej natury jest On w najwyższym stopniu poznawalny (*maxime cognoscibilis*), jak już wcześniej zostało powiedziane¹¹⁰. Niemożliwość pełnego objęcia myślą Boga jest związana z nieskończonością Jego istoty, której żaden skończony intelekt nigdy objąć nie zdoła. Tezę tę — przypomnijmy — w wielu swoich pismach i na wiele sposobów wypowiadał również Grzegorz z Nyssy, ale także wielu innych ojców greckich, od Filona z Aleksandrii poczynając¹¹¹.

W dalszej części cytowanego tekstu Tomasz nie tylko zauważa, że poznawalność istoty Boga przez stworzony intelekt zależy od bycia wypełnionym światłem chwały (*lumen gloriae*), o czym już była mowa wcześniej, lecz także, że owo uczestnictwo w *lumen gloriae* może być zróżnicowane w poszczególnych bytach rozumnych. Różnice te wpływają na mniej lub bardziej doskonałe poznanie istoty Boga. Stopień uczestnictwa w świetle chwały natomiast — co wyjaśnia Akwinata w innym miejscu — uzależniony jest od stopnia miłości (*caritas*). „Gdzie bowiem jest większa miłość, tam jest większe pragnienie; a pragnienie w jakiś sposób czyni pragnącego zdolnym i gotowym na przyjęcie przedmiotu pragnienia”¹¹². Większa miłość rodzi więc większe pragnienie Boga, ono z kolei niejako poszerza duszę i czyni ją zdolną do przyjęcia większej łaski, którą w tym przypadku jest właśnie *lumen gloriae*. Rozumowanie to do złudzenia przypomina wypowiedzi Grzegorza z Nyssy, w których porównuje on łaskę do pokarmu duchowego, żywiącego duszę i wzbudzającego w niej dalsze pragnienie

¹⁰⁸ ST, I, q. 12, a. 7, ad 1.

¹⁰⁹ Zob. tamże. Dodajmy, że powyższe rozstrzygnięcia są odpowiedzią na argument, w którym Tomasz, podobnie jak to często czynił Grzegorz z Nyssy, cytuje Flp 3,12, mówiący o niekończącym się biegu apostoła Pawła (ST, I, q. 12, a. 7, arg. 1). W tłumaczeniu łacińskim tego fragmentu pojawia się właśnie czasownik *comprehendere*: „sequor autem si quo modo comprehendam”. Bieg duchowy Pawła zakończył się według Akwinaty wraz z jego ziemskim życiem, kiedy to Apostoł osiągnął – lub inaczej: uchwycił (*attingit*) – cel, do którego zmierzał, czyli *visio beatifica*, co nie oznacza, że w pełni objął on swoim intelektem (*comprehendit*) istotę Boga. Zob. ST, I, q. 12, a. 7, ad 1.

¹¹⁰ Zob. ST, I, q. 12, a. 1, corp., cytowany wyżej. Zob. także ST, I, q. 86, a. 2, ad 1.

¹¹¹ Zob. wyżej, przypis 6.

¹¹² ST, I, q. 12, a. 6, corp. Zob. także ST, II^a–II^{ae}, q. 180, a. 7, ad 1; *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 1. Por. J.-P. TORRELL, *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog*, s. 217–221.

przyjmowania tego Boskiego pokarmu¹¹³. Tomasz jednakże w powyższym cytacie stwierdza, że „stworzone światło chwały przyjęte przez dowolny intelekt stworzony nie może być nieskończone”. Ale i Nyssenczyk nie postawiłby nigdy takiej tezy ze względu na koncepcję diastemy, o której pisaliśmy wyżej. Wszakże na każdym etapie procesu miłowania i poznawania Boga stworzenie pozostaje zawsze diastematyczne, a więc skończone. Największa nawet przyjęta przez nie łaska jest w nim skończona. Nieustanne przyjmowanie jej poszerza jednak duszę w nieskończoność. A co na to Akwinata? Czy dopuszcza on taką nieskończoną perspektywę wzrostu w łasce i poznaniu?

W tym miejscu odpowiedź Tomasza zasadniczo różni się od tej, której udzielił Grzegorz. Wprawdzie stwierdza on, że intelekt ludzki potencjalnie (*in potentia*) może poznawać w nieskończoność, gdyż „nigdy nie poznaje tyle, byśmy już więcej nie mogli poznawać”¹¹⁴, jednakże proces wzrostu w łasce, miłości, a tym samym w poznaniu Boga kończy się w momencie śmierci. Teza ta związana jest z Tomaszową koncepcją zasługi. Podczas swego życia bowiem człowiek może wykonywać uczynki, przez które wysługuje dla siebie powiększenie łaski i miłości¹¹⁵, a ostatecznie życie wieczne¹¹⁶. Uczynkami zasługującymi w sensie ścisłym są te, które są poprzedzone poruszeniem łaski Ducha Świętego¹¹⁷. Wprawdzie Bóg pragnie, aby każdy osiągnął życie wieczne dzięki czynom pochodzącym z wolnego wyboru (*ex libero arbitrio*), to jednak byt stworzony, bez pomocy łaski, nie może osiągnąć tego, co przerasta jego naturalne możliwości¹¹⁸. Celem zaś łaski, która pobudza ludzkie działanie (i czyni je zasługującym), jest doprowadzenie człowieka do nagrody, którą jest właśnie życie wieczne:

To podpada pod zasługę ścisłą (*sub merito condigni*), na co rozciąga się poruszenie łaski. Poruszenie zaś każdego czynnika poruszającego rozciąga się nie tylko na ostateczny punkt dojścia (*ultimum terminum*) każdego ruchu, ale także cały jego przebieg (*progressum*). W wypadku poruszenia łaski punktem dojścia (*terminus*) jest życie wieczne, postęp zaś tego ruchu dokonuje się przez wzrost miłości

¹¹³Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 78–79: „Moc, która otrzymuje pokarm, zawsze wzrasta dzięki obfitości dóbr, jak i obfitość żywiącego pokarmu wzrasta razem ze wzrostem możliwości przyjmującego”.

¹¹⁴ST, I, q. 86, a. 2, corp.

¹¹⁵Zob. ST, I^a–II^{ae}, q. 114, a. 8, corp.

¹¹⁶Zob. ST, I^a–II^{ae}, q. 114, a. 3, corp.

¹¹⁷Zob. ST, I^a–II^{ae}, q. 114, a. 3, corp.

¹¹⁸Zob. ST, I^a–II^{ae}, q. 114, a. 3, corp.; a. 6, corp. Zob. także ST, I^a–II^{ae}, q. 114, a. 2, corp.: „Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius”. Szerzej na temat relacji między zasługą a łaską w doktrynie Tomasza zob. J. WAWRYKOW, *On the Purpose of 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, „Medieval Philosophy and Theology”, 2 (1992), s. 97–116; R. TE VELDE, *Aquinas on God*, s. 160–165; J. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action: Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.

i łaski, jak mówi Księga Przysłów: „A ścieżka sprawiedliwych jak jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia” (Prz 4,18), czyli do dnia chwały (*qui est dies gloriae*)¹¹⁹.

Czas zasługiwania kończy się więc w momencie, gdy człowiek dochodzi do celu, czy też kresu (*terminus*), do którego prowadzi łaska pobudzająca go do dobrego działania. Tym kresem, jak już zostało powiedziane, jest życie wieczne. Moment końca procesu wzrastania w poznawaniu i kochaniu Boga nazywa Akwinata dniem chwały (*dies gloriae*), gdyż w tym właśnie dniu sprawiedliwi, nie tylko zakończą swą godną pochwałą wędrówkę, ale też zjednoczą się z Bogiem w Jego chwale. Tezę tę powtarza Tomasz również w *Tertia Pars*, gdzie dotyka zagadnień chrystologicznych. Dowodzi tam, że choć łaska obecna w Chrystusie (to znaczy w Jego ludzkiej duszy) nie była nieskończona¹²⁰, to jednak nie mogła wzrastać¹²¹. Wcielony Syn Boży posiadał bowiem pełnię łaski¹²². Miał ją w stopniu najwyższym, tak doskonale, jak tylko może ją posiadać skończony byt stworzony, a takim przecież była ludzka dusza Chrystusa:

Chrystus bowiem, jako człowiek, od pierwszej chwili swego poczęcia posiadał łaskę prawdziwie i całkowicie (*fuit verus et plenus comprehensor*). Toteż nie mogło być w Nim wzrostu łaski podobnie jak i u pozostałych świętych, których łaska nie może się już powiększać (*augeri non potest*), ponieważ są oni w punkcie dojścia (*sunt in termino*). Natomiast w ludziach, którzy są tylko pielgrzymami, łaska może wzrastać i od strony formy, nie posiadają oni bowiem najwyższego stopnia łaski, i od strony podmiotu, bo nie dotarli jeszcze do punktu dojścia (*nondum pervenerunt ad terminum*)¹²³.

Skoro w wieczności łaska działająca w bytach stworzonych wzrastać już nie może (*augeri non potest*), to nie może wzrastać również światło chwały boskiej (*lumen gloriae*), dzięki któremu intelekt stworzony jest w stanie widzieć istotę Boga. W ten sposób Tomasz ustanawia hierarchię eschatologiczną bytów radujących się oglądaniem Boga¹²⁴. W porównaniu z hierarchią, o której mówi Grzegorz z Nyssy, jest ona w pewien sposób statyczna. Najdoskonalej — jak tylko może to czynić skończony byt stworzony — istotę Boga miłuje i poznaje ludzka dusza Chrystusa, a następnie, w zależności od zasług zdobytych na ziemi¹²⁵, poszczególni święci. Pomimo tych różnic szczęśliwość zbawionych jest pełna

¹¹⁹ ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 8, corp.

¹²⁰ Zob. ST, III, q. 7, a. 11, corp.

¹²¹ Zob. ST, III, q. 7, a. 12, corp.

¹²² Zob. ST, III, q. 7, a. 9, corp.

¹²³ ST, III, q. 7, a. 12, corp.

¹²⁴ Zob. ST, III, q. 10, a. 4, ad 1.

¹²⁵ Zob. ST, I^a-II^{ae}, q. 5, a. 2, s.c.

i wyklucza jakikolwiek brak, „kto nią jest obdarzony, posiada ją bez jakiegokolwiek niedostatku i zmian, za sprawą mocy Bożej, która wznosi człowieka do udziału w wieczności ponad wszelką zmienność”¹²⁶.

4. WNIOSKI

Zarówno Grzegorz z Nyssy, jak i Tomasz z Akwinu, dwóch wybitnych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej, polemizując ze słynnym twierdzeniem Arystotelesa, głoszącym, że „nic nie jest doskonałe (τέλειον), co nie posiada końca (τέλος)”, na różne sposoby starają się uzasadnić tezę o nieskończoności Boga, ale także o nieskończoności niecielesnych bytów stworzonych. Nieskończoność Boga różni się jednak według nich od nieskończoności stworzeń. Jeśli chodzi o Boga, to według Nysseńczyka jest On nieskończony w sposób absolutny, zarówno pod względem czasowym, gdyż nigdy nie miał początku ani nie będzie mieć końca swojego istnienia, jak i pod względem istoty i mocy. Jest niecielesnym, inteligibilnym i transcendentnym Intelpektem, a zarazem Dobrem, którego udzielanie się nie ma granic. Według Akwinaty podobnie, choć nieskończoność wiąże on z nieskończonością formy, a tym, co najbardziej formalne, jest istnienie. Skoro zaś Bóg jest swoim własnym samoistnym istnieniem (gdyż jego istota utożsamia się z istnieniem), to jest On nieskończony. W kwestii bycia Dobrem Tomasz uznaje, iż Dobro jest czymś, co pociąga, ale i za Pseudo-Dionizym powtarza, że jest ono czymś, co się udziela. Pomijam tu już kwestię związaną z rozróżnieniem na *potentia Dei ordinata* i *potentia Dei absoluta*, która również jest związana z koncepcją nieskończoności Boga, a która niuansuje wyżej wyliczone tezy.

Jeśli chodzi o nieskończoność niecielesnych bytów stworzonych, to według Grzegorza — platonika — byt stworzony uczestniczy w nieskończonym Dobru, choć to uczestnictwo może zwiększać się w nieskończoność i jest uwarunkowane zarówno wolną wolą stworzeń rozumnych, jak i łaską pochodzącą od Boga. Zawsze jednak, ze względu na swą diastematyczność, byt stworzony jest skończony na każdym etapie nieskończonego procesu wzrostu w dobru i poznaniu. Według Tomasza — arystotelika — niematerialna forma bytów stworzonych, wzięta abstrakcyjnie, jest nieskończona, lecz ze względu na materię zostaje niejako ściągnięta i ograniczona¹²⁷. Natomiast niematerialna forma, jaką są byty anielskie, abstrakcyjnie również nieskończona, posiada istnienie

¹²⁶ ST, Ia-IIae, q. 5, a. 4, ad 1.

¹²⁷ Choć określiłem Tomasza jako arystotelika, gdyż zasadniczo zgadza się z Arystotelesem w kwestii niemożliwości samodzielnego istnienia form bytów materialnych oraz w kwestii niemożliwości istnienia nieskończoności w akcie, to jednak należy dodać, co już wyżej zostało zauważone, że niekiedy koryguje on argumentację Stagiryty w tych kwestiach. Przyjęcie

udzielone przez Boga. Fakt ten sprawia, że anioły nie można uznać za nieskończone w takim sensie, jak nieskończony jest Bóg, gdyż ich istnienie zostaje przyjęte i ograniczone przez określoną naturę stworzoną. Jeśli chodzi o ludzki intelekt, to według Tomasza jest on potencjalnie nieskończony, gdyż nigdy nie poznaje tyle, by już więcej nie mógł poznawać. Jeśli więc istnieje, jakkolwiek rozumiana, nieskończoność niecielesnych bytów stworzonych — to jest to nieskończoność potencjalna. W tej kwestii Nysseńczyk i Akwinata są absolutnie zgodni. Czy owe nieskończone możliwości tkwiące w bytach rozumnych będą mogły się kiedyś zaktualizować? Tu, rzecz ciekawa, odpowiedź obu myślicieli jest również taka sama: „Nie” — nigdy stworzenie nie będzie w stanie w pełni posiadać tego, co nieskończone, ani teraz, ani w życiu wiecznym.

Co do poznawalności istoty Boga przez zbawionych zachodzą jednak pewne różnice w doktrynach obu myślicieli, choć nie tak wielkie, jak mogłoby się początkowo wydawać. Po pierwsze zarówno Grzegorz, jak i Tomasz uważają, że Bóg ze swej natury jest w najwyższym stopniu poznawalny, choć teza ta jest związana z różnymi założeniami filozoficznymi obu autorów. I tak, Nysseńczyk po platońsku uznaje, że Bóg jest natury inteligibilnej (*νοητός*), a ta w odróżnieniu od tego, co cielesne i zmysłowe (*αισθητός*), jest poznawalna jedynie drogą intelektu (*νοῦς*). Akwinata natomiast uznaje po arystotelesowsku, że tym, co najbardziej poznawalne, są akt i forma. Bóg, będąc czystym aktem i czystą formą, jest w najwyższym stopniu poznawalny. Niepoznawalność istoty Boga wypływa więc z jej transcendencji i nieskończoności rozumianej w sposób pozytywny. Warto w tym miejscu zauważyć, że dotykając tej kwestii, Tomasz robi ukłon w stronę teologii ojców greckich, a nawet przytacza bardzo popularną wśród nich metaforę o nadmiarze światła. Istota Boga jest niepoznawalna nie dlatego, że posiada naturę, która nie daje się poznać, lecz z powodu nadmiaru tego, co daje się w niej poznać, na wzór światła słonecznego, które oślepia nieprzystosowany doń wzrok. Bóg więc, choć jest z natury *maxime cognoscibilis*, pozostaje *incomprehensibilis*.

Poznanie tego, co transcendentne, a więc tego, co przekracza możliwości skończonego intelektu stworzeń, jest możliwe jedynie dzięki łasce pochodzącej od Boga. Owa łaska może jednak wzrastać i jest uzależniona od ludzkich czynów, a dokładniej od miłości. „Gdzie bowiem jest większa miłość, tam jest większe pragnienie; a pragnienie w jakiś sposób czyni pragnącego zdolnym i gotowym na przyjęcie przedmiotu pragnienia” (*ST*, I, q. 12, a. 6, corp.). W tej tezie Akwinata jest jak najbardziej zgodny z tym, co w wielu miejscach swoich pism postuluje Nysseńczyk. Miłość pobudza pragnienie, a ono niejako „poszerza” duszę i uzdalnia ją do przyjęcia jeszcze większej łaski. Owa łaska z kolei

nieskończoności formy jako takiej oraz związanie doskonałości formy z jej wolnością od ograniczeń materii wskazuje na platońskie inspiracje Akwinaty.

jest konieczna, aby stworzony intelekt mógł poznawać i kontemplować istotę Boga. W ujęciu Tomasza jednak wzrost w łasce i miłości jest możliwy jedynie w tym życiu. W życiu wiecznym nie można już wysługiwać większej miłości, a tym samym większej łaski (*lumen gloriae*) uzdatniającej do kontemplacji istoty Boga. Grzegorz nie stawia takiej granicy — i w tym poglądzie tkwi zasadnicza różnica między doktrynami obu myślicieli. Nieskończony wzrost zarówno w dobru, jak i w miłowaniu i poznawaniu Boga może się według niego rozciągać w nieskończoność. Choć ostatecznie, jak już to zostało powiedziane, ze względu na nieskończoność Dobra, jakim jest Bóg, pełne Jego posiadanie czy też pełne poznanie Jego istoty nigdy nie będzie możliwe dla stworzonych intelektów.

Wydaje się, że ta zasadnicza kwestia, która różni obu myślicieli, związana jest z koncepcją zasługi. Wprawdzie Tomasz uważa, że uczynkami zasługującymi w sensie ścisłym są te, które poprzedzone są poruszeniem łaski, to jednak twierdzi, że w momencie osiągnięcia celu, do którego zmierza łaska, a tym celem jest życie wieczne, kończy się czas zasługiwania i wzrostu w miłości i poznaniu. Według Grzegorza, łaska porównywana przez niego do pokarmu, którym żywią się dusze, rodzi dalsze pragnienie, a Ten, który jest nieskończonym Dobrem, nie szczędzi tego pokarmu i udziela go w miarę wzrostu dyspozycji i możliwości przyjmującego. Nic nie stoi na przeszkodzie, według Nysseńczyka, aby nieskończone Dobro mogło żywić, a tym samym nieustannie poszerzać pragnienie zbawionych dusz także w życiu przyszłym i w nieskończoność. Formułując taką tezę, Grzegorz idzie dalej w „przekraczaniu” metafizyki Arystotelesa, niż to czyni Tomasz. Nie tylko Bóg może być doskonały, mimo że jest nieskończony, lecz dotyczy to także stworzonego intelektu. Wszakże w życiu wiecznym może on posiadać doskonałe szczęście, a więc takie, któremu nic w danym momencie nie brakuje (co zresztą postuluje również Tomasz), lecz które może być jeszcze większe. Niedoświadczonym dla duszy byłoby ono rzeczywiście, gdyby na danym etapie była ona świadoma lub doświadczała jakiegoś braku czy niedostatku — tego jednak Grzegorz nie zakłada. Twierdzi bowiem, że od strony podmiotu szczęście zbawionych jest zawsze doskonałe. Jednakże skoro przedmiot pożądania i kontemplacji jest nieskończony, nic nie stoi na przeszkodzie, aby poszerzał on nieustannie spektrum kontemplacji czy pozwalał na coraz większe uczestnictwo w Dobru, którym jest On sam.

Dodajmy już na sam koniec, że Akwinata, decydując się na stwierdzenie, że szczęście zbawionych nie może wzrastać (pomijając wszystkie inne kwestie związane z doktryną dotyczącą zasługi), stara się podkreślić, że człowiek w życiu wiecznym będzie uczestniczył w niezmienności Boga. Nysseńczyk natomiast podkreśla, że przez nieustanny wzrost w miłości i poznaniu człowiek będzie uczestniczył w nieskończoności Boga. Skoro w polemice z Arystotelesem uznał Boga za nieskończenie i niezmiennie udzielające się Dobro, cóż stoi

na przeszkodzie, aby jako szczęście zbawionych przyjąć stały, a przez to niezmienny wzrost w miłowaniu i poznawaniu tego Dobra? Według Grzegorza zatem w czasach eschatologicznych zostaną ze sobą sprzężone dwie nieskończoności: z jednej strony nieskończony Bóg będzie (tak jak zresztą był zawsze) niezmiennie udzielającym się Dobrem, natomiast stworzenie stanie się niezmiennie otwarte na przyjmowanie nieskończonych łask wypływających z tego Dobra. Ostatecznie jednak owo Dobro, właśnie ze względu na swą nieskończoność, nigdy nie będzie w pełni objęte przez stworzony ludzki intelekt.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ARISTOTELES, *Metaphysica*, red. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1–2, Berolini: Officina academica, 1831 (wyd. pol.: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, t. 1–2, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL, 1996).
- ARISTOTELES, *Physica*, red. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1–2, Berolini: Officina academica, 1831.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, red. W. Jaeger, GNO 1, GNO 2, Leiden: Brill 1960.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, red. A. Spira, GNO 3/3, Leiden — Boston: Brill, 2014 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, PSP 14, Warszawa: ATK, 1974, s. 27–87).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, red. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln: Brill, 1992 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do błogostawieństw*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 34, Kraków: WAM, 2005).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, PG 44, 124–256 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków: WAM, 2006).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De perfectione christiana*, w: tenże, *Opera ascetica*, red. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden: Brill 1952 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *O doskonałości*, w: tenże, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2001, s. 59–97).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, red. H. Musurillo, GNO 7/1, Leiden: Brill, 1964 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 50, Kraków: WAM, 2009).
- GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, red. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden: Brill, 1960 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków: WAM, 2007).

- GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiasten Homiliae*, red. J. Mc Donough, P. Alexander, GNO 5, Leiden: Brill, 1960 (wyd. pol.: GRZEGORZ z NYSSY, *Homilie do Eklezja-stesa*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 51, Kraków: WAM, 2009).
- GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna*, red. E. Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden – New York – Köln: Brill, 1996 (wyd. pol.: GRZEGORZ z NYSSY, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa: ATK, 1974, s. 128–183).
- PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, w: *Philo in Ten Volumes*, t. 1, red. G.P. Goold, tłum. F.H. Colson, G.H. Whitaker, LCL 226, Cambridge – London: Harvard University Press, 1981 (wyd. pol.: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986).
- PLATO, *Philebus*, red. A. Diès: Platon, *Oeuvres Complètes*, t. IX/2, Paris: Les Belles Lettres, 1941.
- PLATO, *Respublica*, red. E. Chambry: Platon, *Oeuvres Complètes*, t. VI, VII/1, VII/2, Paris: Les Belles Lettres, 1931–1934.
- PLOTINUS, *Enneades*, red. J. Henderson, tłum. A.H. Armstrong, t. 1: LCL 440, t. 2: LCL 441, t. 3: LCL 442, t. 4: LCL 443, t. 5: LCL 444, t. 6: LCL 445, t. 7: LCL 468, Cambridge – London: Harvard University Press, 2000–2003.
- THOMAS AQUINAS, *De potentia*, w: S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, red. P.M. Pession, Taurini – Romae: Marietti, 1965, s. 1–276. (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tłum. zbiorowe, Ad Fontes, 5, 13, 16, 17, 20, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Drewnicki – Instytut Tomistyczny, 2008–2011).
- THOMAS AQUINAS, *Scriptum super Sententiis III*, w: S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3. red. M.F. Moos, Parisii: P. Lethielleux, 1956.
- THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, w: S. Thomae Aquinatis *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini – Romae: Marietti, 1961 (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–3, Poznań: W drodze, 2003–2009).
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889 (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001).
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7: *Prima secundae Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891–1892.
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8–10: *Secunda secundae Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895–1899.

THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11–12: *Tertia pars Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1903–1906.

Opracowania

- ABRAMOWICZÓWNA Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1–4, Warszawa: PWN, 1958–1965.
- BLANKENHORN B., *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015.
- BROCK S.L., *Formal Infinity, Perfection, and Determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, „Forum: Supplement to Acta Philosophica”, 2 (2016), s. 103–123.
- BROCK S.L., *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „Nova et Vetera” (English Edition), 5/3 (2007), s. 465–494.
- BURNS R.M., *Divine Infinity in Thomas Aquinas. I: Philosophico-Theological Background*, „The Heythrop Journal”, 39/1 (1998), s. 57–69.
- BURNS R.M., *Divine Infinity in Thomas Aquinas. II: A Critical Analysis*. „The Heythrop Journal”, 39/2 (1998), s. 123–139.
- COURTENAY W.J., *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo: P. Lubrina, 1990.
- DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944.
- DAVIES B., *Aquinas on What God Is Not*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, red. B. Davies, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 227–242.
- DEMBIŃSKI B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999.
- DEWAN L., *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- DOUGLASS S., *Diastēma*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston: Brill, 2010, s. 227–228.
- GELJON A.K., *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 59 (2005), s. 152–177.
- HUMBRECHT T.-D., *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 136–209.
- HUMBRECHT T.-D., *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d’Aquin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- JUNG E., *Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absolutna i ordinata*, „Filo-Sofija”, 30 (2015), s. 67–80.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

- LIDDELL H.G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MORESCHINI C., *I padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia*, Roma: Città Nuova, 2008.
- MORESCHINI C., *Introduzione*, w: GREGORIO DI NISSA, *Opere Dogmatiche*, red. C. Moreschini, Milano: Bompiani, 2014, s. 7–187.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia: Morcelliana, 2004.
- MRUGALSKI D., *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum”, 68 (2017), s. 21–58.
- MRUGALSKI D., *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017), s. 147–181.
- MRUGALSKI D., *Nieskończoność Boga u Orygenes: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „Vox Patrum”, 67 (2017), s. 437–475.
- MRUGALSKI D., *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenes? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De Principiis”*, „Vox Patrum”, 69 (2018), s. 493–526.
- MÜHLENBERG E., *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- NAUMOWICZ J., *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2001, s. 7–43.
- NERCZUK Z., *Komentarz do Kwestii 7: O nieskończoności Boga*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 491–512.
- OLSZEWSKI M., *Komentarz do Kwestii 12: W jaki sposób poznajemy Boga*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 589–608.
- OLSZEWSKI M., *Komentarz do Kwestii 25: O mocy Boga*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 824–852.
- PALUCH M., *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 19–52.
- PALUCH M., *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 263–279.
- PEPLIŃSKI M., *Problematyka wszechmocy Boga — rzeczy nowe i stare*, „Filo-Sofija”, 30 (2015) s. 11–44.
- PEROLI E., *Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano: Vita e Pensiero, 1993.

- PRZANOWSKI M., *Zbawienie i historia według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3 (2014), s. 5–21.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków: WAM, 2010.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do błogosławieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków: WAM, 2005, s. 5–24.
- RAMELLI I., *“Apokatastasis” and “Epektasis” in “Cant” and Origen*, w: *Gregory of Nyssa: “In Canticum Canticorum”. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, red. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 312–339.
- REALE G., *La dottrina aristotelica della potenza e dell’atto e dell’entelecheia nella «Metafisica»*, w: tenże, *Il concetto di «filosofia prima» e l’unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Bompiani, 2009, s. 341–405.
- SWEENEY L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York: Peter Lang, 1998.
- SZCZERBA W., *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich: Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków: WAM, 2008.
- TAPP C., *Infinity in Aquinas’ Doctrine of God*, w: *Analytically Oriented Thomism*, red. M. Szatkowski, Editiones Scholasticae, 2016, s. 93–115.
- TE VELDE R., *Aquinas on God: The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate, 2006.
- TE VELDE R.A., *Participation and Substantiality in Saint Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1995.
- TOMARCHIO J., *Aquinas’s Concept of Infinity*, „Journal of the History of Philosophy”, 40/2 (2002), s. 163–188.
- TORRELL J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003.
- TORRELL J.-P., *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 210–227.
- VAN DEN BRINK G., *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Kok Pharos, 1993.
- VÖLKER W., *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- WAWRYKOW J., *God’s Grace and Human Action: Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.
- WAWRYKOW J., *On the Purpose of ‘Merit’ in the Theology of Thomas Aquinas*, „Medieval Philosophy and Theology”, 2 (1992), s. 97–116.
- WEEDMAN M., *The Polemical Context of Gregory of Nyssa’s Doctrine of Divine Infinity*, „Journal of Early Christian Studies”, 18 (2010), s. 81–104.

ESCHATOLOGICAL UNKNOWABILITY
OF THE ESSENCE OF GOD: AN ATTEMPT
TO OVERCOME THE METAPHYSICS OF ARISTOTLE
IN THE DOCTRINES OF GREGORY OF NYSSA
AND THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

In his *Metaphysics*, Aristotle puts forward the thesis that the infinite is unknowable. In fact, the finite human intellect is unable to embrace any infinite form. Anyway, such an infinite form does not exist according to the Stagirite. The infinite can only exist in potency, not in act. In his *Physics*, on the other hand, the philosopher states that “nothing is perfect unless it has an end”. The Fathers of the Church struggled with these and similar theses. Considering God as an infinite being, they also had to answer the question whether his essence is knowable for the human intellect. For Scripture says that “we shall see Him as He is” (1 Jn. 3:2). The Greek Fathers’ answer, however, was negative. Because of its infinity, the essence of God cannot be fully comprehended, not even by the souls of saved men. Thomas Aquinas, although he also considered that the essence and power of God is infinite, in contrast to Aristotle, and thus impossible to fully comprehend, postulates that saved men will be able to see the essence of God – this is what eschatological *visio beatifica* is all about. Of course, this cannot be achieved without the help of God, who by his grace will enable the created human intellects to do what exceeds their natural abilities. It transpires, however, that this eschatological knowledge of the essence of God will never be complete. The aim of this article is to present two different theological approaches related to the issue of the eschatological unknowability of God’s essence by saved men. The first one is the position of Gregory of Nyssa, who assumes the unknowability of the essence of God, although he does not reject the infinite increase in the knowledge of God by man. The second is the position of Thomas Aquinas, who assumes the knowability of the essence of God, but states that it can never be a complete comprehension. These two positions, although they seem to be very different, are similar and convergent in many respects.

KEYWORDS: the essence of God, the transcendence of God, the unknowability of God, the infinity of God, eschatology, anthropology, epistemology, Christian philosophy, Aristotle, Gregory of Nysa, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: istota Boga, transcendencja Boga, niepoznawalność Boga, nieskończoność Boga, eschatologia, antropologia, epistemologia, filozofia chrześcijańska, Arystoteles, Grzegorz z Nyssy, Tomasz z Akwinu