

Agnieszka Smolińska – Kielce

FILOZOFICZNA REFLEKSJA NAD SŁOWEM BOŻYM

Słowo jest elementarną częścią ludzkiej mowy, będącej wyrazem wewnętrznego przeżycia. Jest ono znakiem zarówno dźwiękowym, jak i graficznym. Słowa składają się na język, który jest narzędziem porozumiewania się i wyrażania poglądów. Za pomocą słów określa się wszelkie pojęcia rzeczywiste i abstrakcyjne. Słowo oznacza także zobowiązanie, obietnicę, przyrzeczenie. W teologii chrześcijańskiej *Słowo* (gr. *Logos*) jest określane jako Słowo Boże, które oznacza drugą Osobę Trójcy Świętej¹.

Problematyką słowa ludzkiego interesują się filozofowie, teologowie, językoznawcy i poeci. Badacze tego fenomenu podkreślają, że jawi się ono jako coś wielkiego i niepojętego, jako tajemnica, którą należy przyjąć z szacunkiem. Słowo – tak jak człowiek – jest tajemnicą. Refleksja nad słowem może prowadzić do zdumienia i zachwytu; pozwala zrozumieć, że jest ono wielkim darem Boga dla człowieka. Na podobieństwo Słowa Bożego do słowa ludzkiego wskazuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Bóg, zstępując w swej dobroci, by objawić się ludziom, przemawia do nich ludzkimi słowami”². Następnie katechizm zwraca uwagę na wszystkie słowa Pisma Świętego, przez które przemawia Bóg: „Przez wszystkie słowa Pisma Świętego Bóg wypowiada się tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały”³.

Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „wiara jest aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia”⁴. Człowiek wierząc, spotyka się z Bogiem; nawiązuje się dialog Stwórcy z osobą ludzką. Rok duszpasterski 2010/2011 przeżywany pod hasłem „W komunii

¹ Por. *Słowo*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1989, s. 359; B. Dunaj red., *Słownik współczesnego języka polskiego*, Kraków 2000, s. 324.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 101.

³ KKK 102.

⁴ KKK 166.

z Bogiem”, skłania do pogłębionej refleksji nad Słowem Bożym, które ubogaca człowieka i zbliża go do Boga. Historia relacji między wiarą a rozumem wskazuje, że można mówić o różnych typach refleksji filozoficznej z punktu widzenia jej odniesień do wiary chrześcijańskiej. Szczególnie bliska teologii jest chrześcijańska refleksja filozoficzna, powstała w wyniku żywotnego związku z wiarą. Filozofia chrześcijańska obejmuje wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej⁵.

Słowo Boże skierowane jest do każdego człowieka, żyjącego w każdym czasie i każdej przestrzeni, który ze swej natury jest zdolny do filozofowania. Słowo towarzyszy człowiekowi od początku, o czym świadczy Prolog Ewangelii według św. Jana: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, co się stało*⁶. Kreacyjna moc Słowa stanowi współistnienie rzeczywistości Boskiej i ludzkiej. Należy spojrzeć na Słowo Boże z perspektywy metafizycznej, etycznej i mistycznej. Problematyka ta znalazła odzwierciedlenie w pismach filozofów różnych epok.

1. Metafizyczny wymiar Słowa Bożego

Do analizy Słowa Bożego potrzebna jest filozofia o charakterze metafizycznym, umiejąca wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego i fundamentalnego. Wymóg ten jest wpisany zarówno w poznanie o charakterze mądrościowym, jak i analitycznym, a przede wszystkim w poznanie dobra moralnego, którego ostatecznym celem jest Najwyższe Dobro, czyli Bóg. Metafizyka – zdaniem Jana Pawła II – pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową⁷. Papież pisze: „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu”⁸. Każdy człowiek na pewnym etapie swego życia poznaje Boga. Poznanie to odbywa się w różnorodnych

⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 75–76, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1163–1164.

⁶ *Ewangelia według św. Jana 1, 1-3*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań – Warszawa 1984, s. 1216.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 83, w: *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 1173.

⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 83, w: *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 1173–1174.

okolicznościach. Istnieją różne drogi poznania Go, ale Najwyższy pozostaje wciąż ten sam. Od wieków ludzi nurtowała kwestia dojścia do Boga. Zastanawiano się nad poznaniem na drodze nadprzyrodzonego Objawienia i na podstawie racji rozumowych. Za rolę rozumu w dochodzeniu do Boga przemawiały niektóre teksty Pisma Świętego. Świadczą o tym fragmenty pochodzące z Księgi Mądrości (por. Mdr 13,1-9) oraz nauka św. Pawła zawarta w Liście do Rzymian (por. Rz 1,20).

Wśród filozofów starożytnych (Arystoteles, Augustyn) pojawiały się głosy o drogi prowadzące do Boga, ale problem stosunku rozumu do wiary stał się aktualny szczególnie w filozofii scholastycznej. Początek dał mu św. Anzelm z Canterbury (1033–1109), który zgodnie z augustyńską zasadą *Credo, ut intelligam* usiłował poprzeć racjami rozumowymi prawdy poznane na podstawie Pisma Świętego. Praktycznym wykonaniem tego programu był jego argument ze stopni doskonałości. Wcześni scholastycy zmagali się z trudnością, jaką wówczas był brak odpowiedniej metafizyki, czyli filozofii bytu. W czasach św. Anzelma nie znano jeszcze na Zachodzie większości pism Arystotelesa, a i pisma Platona docierały tylko w postaci fragmentarycznej, jako tłumaczenia i komentarze. Korzystanie ze spuścizny filozofów starożytnych było możliwe dopiero w XIII wieku za pośrednictwem Arabów. Właściwym miejscem rozważań filozoficznych na temat Boga stała się metafizyka klasyczna, rozbudowana przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu (1224–1274)⁹.

Warto przypomnieć, że Akwinata przejmując w istocie arystotelesowskie rozumienie metafizyki. Dziedzina ta jest nauką o pierwszych zasadach tego, co istniejące jako istniejące. Jest ona ponadto najważniejsza ze wszystkich nauk filozoficznych. Różnica w stosunku do Arystotelesa polega zwłaszcza na tym, że Tomasz podporządkowuje ją jeszcze *sacra doctrina*. Ten przedstawiciel scholastyki wyróżnia w obrębie metafizyki – którą w całości nazywa *prima philosophiae* – pewien przedmiot najwyższy, mianowicie byt najwyższy, Boga¹⁰.

Tomasz oddzielił wiedzę od wiary, dziedzinę rozumu od dziedziny objawienia. Dziedzina wiedzy – zdaniem filozofa – była rozległa. Rozum poznaje nie tylko rzeczy materialne, ale również Boga, Jego istnienie, Jego właściwości, Jego działanie. Istnieją jednak prawdy, które są dla rozumu niedostępne, jak Trójca Święta, grzech pierworodny, Wcielenie. Są to prawdy wiary, które jedynie objawienie może ludziom udostępnić¹¹.

⁹ Por. S. Ziemiański, *Filozoficzne poznanie Boga*, Kraków 2011, s. 37–38.

¹⁰ Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, przeł. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 143.

¹¹ Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 2001, s. 273.

Problematyka Wcielenia obecna jest na kartach *Sumy teologicznej* Tomasa z Akwinu. W oparciu o ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne, autor stara się udowodnić stosowność tej tajemnicy Boga. Istotę dobra połączył z Dobrem Najwyższym, które związane jest ze stworzeniem. Tomasz z Akwinu przedstawia to stanowisko w następujący sposób:

A jednak wydaje się czymś najbardziej stosownym ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne. Bo to był cel stworzenia świata, jak wynika ze słów Apostoła: *Niewidzialne przymioty Boga są oglądane przez dzieła Jego rozumem*. Otóż, zgodnie ze słowami Damasceńczyka, w tajemnicy Wcielenia „przejawia się jednocześnie Boża dobroć, mądrość, sprawiedliwość i potęga”, czyli moc. (...) Każdej rzeczy odpowiada czynność wynikająca z jej własnej natury. Człowiekowi na przykład odpowiada myślenie, jako czynność, w której się przejawia jego natura rozumna. Samą naturą Boga jest dobro, jak to wykazał Dionizy. Więc wszystko co należy do istoty dobra odpowiada Bogu. Istotną zaś cechą dobra jest udzielanie się innym (Dionizy). Przeto Dobro Najwyższe charakteryzuje udzielanie się stworzeniom w sposób najwyższy. Spełniło się to najdoskonalej przez Jego połączenie z naturą stworzoną tak, iż „to troje: Słowo, dusza i ciało stały się jedną Osobą” (Augustyn). Jasne więc, że Wcielenie Boga było czymś stosownym¹².

Prezentowany fragment *Sumy teologicznej* wiąże istotę Boga i Jego przymioty ze stworzeniem. Tomasz z Akwinu uzasadnia metafizyczny wymiar Słowa Bożego.

W okresie nowożytnym pod wpływem myśli kartezjańskiej ukształtowała się filozofia praktyczna, która miała zaspokoić potrzeby moralne i religijne człowieka. Zbudował ją Blaise Pascal, który zdolności naukowe i literackie łączył z głęboko religijną naturą. Prowadził on badania matematyczne i fizyczne. W 1646 roku Pascal przeżył swoje pierwsze nawrócenie religijne i znalazł się pod wpływem jansenistycznego klasztoru Port-Royal, do którego w 1653 r. wstąpiła jego siostra, Jacqueline. Uczony był powiązany z tym środowiskiem religijnym, ale nigdy nie przeszedł na jansenizm i pozostał przy wyznaniu rzymskokatolickim. Następne lata poświęcił nauce i życiu społecznemu. W 1654 r. Pascal przeżył swoje właściwe, głębokie nawrócenie, które opisał w słynnym dziele *Mémorial* („Pamiętka”), gdzie jako prawdziwy i właściwy Bóg przedstawiony jest Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bóg filozofów¹³.

Uczony akceptował wprawdzie kartezjańską metodę geometryczną, jednak uważał ją za niewystarczającą, jeśli chodzi o metafizykę jako całość.

¹² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego* (3, qu. 1-15), przeł. i opatrzył objaśnieniami S. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 10–11.

¹³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 2001, s. 57–58; E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 67–68.

Pojęcia podstawowe, jak czas, przestrzeń, ruch, trójwymiarowość, mogą być ujęte tylko poprzez intuicję pierwszych zasad. Jeśli chodzi o rzeczy, Pascal wypracował znów klasyczne rozróżnienie Kartezjusza, które istnieje między *intellectus* (rozum), ujmujący podstawowe zasady, a *ratio* (rozsądek), któremu przypisywane jest myślenie dyskursywne. To intuicyjne poznanie Kartezjusz nazywa także odczuwaniem. Obejmuje ono zarówno wymienione zasady, jak i wszystko, co przekracza obszar tego, co racjonalne, czy to w odniesieniu do metafizycznych i religijnych ogłądów, czy w życiu praktycznym i umiejętności człowieka. Pascal obok porządku myśli przyjął „porządek serca”, który oznacza uczuciową naturę poznania i mistyczną intuicję. Rzeczywistość dzieli się według Pascala na trzy porządki, które każdorazowo nieskończenie przewyższają się wzajemnie. Najniższy z nich jest porządkiem ciała, a ponad tym znajduje się porządek ducha, myślenia, nauki. Jednak jeszcze daleko wyrastający ponad to jest trzeci i najwyższy porządek – miłości, porządek Boga, który ukazuje się człowiekowi w Jezusie Chrystusie¹⁴.

Pascal wykazał żywe zainteresowanie Słowem Bożym, czemu dał wyraz w dziele *Skrócone dzieje żywota Jezusa Chrystusa* (1657–1658). W przedmowie widoczne są echa Prologu Ewangelii według św. Jana. Autor podkreśla tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego, które od wieków towarzyszy człowiekowi. Pascal dobitnie akcentuje kreacyjną moc Słowa, wpływającą na wszechświat i ludzkość. Przedmowa ukazuje zbawczy cel obecności Jezusa Chrystusa w świecie. Poniższy fragment stanowi swoiste *Credo*, które przedstawia istotę Kościoła powszechnego, opartego na Trójcy Świętej:

Słowo, które od wieków było Bogiem z Boga, co stworzył wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne, stało się człowiekiem, gdy nastąpiła pełność czasu, i zesłał na świat, który On stworzył, aby ów świat zbawić. Świat Go nie przyjął prócz tych, którym dał moc, aby się stali synami Bożymi, jako odrodzeni z Ducha Świętego z woli Bożej, a nie jako zrodzeni z ciała i krwi z woli ludzkiej. I mieszkał między ludźmi, wyrzekłszy się swej chwały i wzięwszy na siebie postać sługi. I zaznał wielu cierpień aż po śmierć, a była to śmierć na krzyżu, na który wziął ze sobą nasze boleści i nasze ułomności i przez śmierć swoją zniszczył naszą śmierć. I porzuciwszy z dobrej woli swą duszę, gdyż miał władzę porzucania i powracania do niej, wskrzesił siebie trzeciego dnia i przez swe zmartwychwstanie dał życie tym wszystkim, którzy w Nim ożywni będą, tak jak Adam zostawił w spuściźnie śmierć tym wszystkim, którzy się z niego zrodzili. I wreszcie, wstąpiwszy z piekieł ponad wszystkie nieba, aby napełnił wszystko, siedzi po prawicy Ojca, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych i przyprowadzi wybranych (którzy są członkami Jego ciała) na łono Boga, z którym zjednoczony jest na wieki w Trójcy Świętej¹⁵.

¹⁴ Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, dz. cyt., s. 69–70.

¹⁵ B. Pascal, *Skrócone dzieje żywota Jezusa Chrystusa*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, przekład z franc. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 159.

Następnie Pascal wskazuje przyczyny powstania czterech Ewangelii. Bóg – zdaniem autora – „nazaczył czterech świętych ludzi, współczesnych Jezusa Chrystusa, którzy z natchnienia Bożego spisali, co mówił i czynił”¹⁶. Oczywiście dodaje, że wobec ogromu działalności Syna Bożego, nie sposób było spisać wszystkiego. Autor twierdzi, że Dobra Nowina została spisana dzięki działaniu Ducha Świętego, aby ludzie „wierzyli, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, a wierząc – zyskali w imię Jego życie wieczne”¹⁷.

Pascal jest przekonany, że lektura i medytacja Pisma Świętego przybliża człowieka do poznania Boga. Uczony twierdzi, że przyjmując naukę Chrystusa, wierzymy w życie wieczne.

Istotą myśli moralnej Pascala jest problem jednostki i jej podmiotowości, więc myśl ta może się rozwijać tylko w zgodzie z religią mówiącą o Bogu osobowym, a takim jest Bóg religii chrześcijańskiej. Warto pamiętać, jak ten filozof podkreślał znaczenie osoby Chrystusa. Stanowisko to ukazują jego *Myśli*:

Znamy Boga tylko przez Chrystusa, ale i siebie samych poznajemy tylko dzięki Niemu. Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z daleka od Niego nie wiemy, ani czym jest nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami. Tak więc bez pomocy Pisma, którego jedynym przedmiotem jest Chrystus, niczego nie znamy i napotyamy jedynie ciemności i nieład w naturze Boga i we własnej naturze.

Dzięki Chrystusowi zostaje pokonany dystans między Bogiem a człowiekiem¹⁸.

2. Etyczny aspekt Słowa

Słowo we wszystkich swoich wymiarach ma znaczenie etyczne. Człowiek – zdaniem Arystotelesa – posiada dar wymowy, w odróżnieniu od innych żyjących istot. I właśnie zdolność mowy odróżnia społeczeństwa ludzkie od społeczności zwierzęcych. Są to wspólnoty, którymi nie rządzi wyłącznie instynkt, lecz które mają szersze możliwości kontaktowania się, wzajemnego rozumienia i społecznej współpracy. Rozważając istotę kultury, Dawson twierdzi: „Język stanowi bramę wjazdową do świata ludzi, kreując także swego rodzaju świat moralny”¹⁹. Autor odwołuje się ponownie do myśli Arystotelesa: „słowo objawia to, co korzystne bądź szkodliwe, i w podobny sposób, to, co

¹⁶ Tamże, s. 160.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. M. Kępczyńska, *Pascala człowiek ukryty*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 22 (1976), s. 217.

¹⁹ Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. z ang. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 30.

sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Jest bowiem właściwością człowieka, w porównaniu z innymi zwierzętami, że on jeden posiada zmysł dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz pozostałych rzeczy. A współposiadanie tych rzeczy przyczynia się do powstania ogniska domowego i państwa²⁰. Słowo, nie zaś miecz czy też łopata, jest siłą, która stworzyła ludzką kulturę²¹.

Kultura europejska ukształtowała się na tradycji grecko-rzymskiej i chrześcijańskiej. W całym Piśmie Świętym etyka słowa jest wartością naczelną. Słowo, jako narzędzie dane człowiekowi przez Boga, musi w swej istocie wymagać prawdy, dobra i piękna. Stanowisko to jest odpowiednikiem *Platońskiej triady*, która miała kształtować życie moralne człowieka. Do tradycji tej nawiązywano wielokrotnie w dziejach, formułując teorie z zakresu filozofii wychowania.

Etyka św. Augustyna, mimo odwołań do treści biblijnych, zbudowana jest na podstawach neoplatońskich. Ludzkim poszukiwaniom prawdy odpowiada dążenie człowieka do szczęścia. Każdy chce być szczęśliwy, każdy dąży do *vita beata*. Dla Augustyna jest to jedna z elementarnych rzeczy przydatnych ludzkiemu bytowi (*O państwie Bożym*, XI, 26). Toteż Augustyn widzi jedyny powód uprawiania filozofii w dążeniu do szczęścia: *nulla est domini causa philosophandi, nisi ut sit* (XIX, 1)²².

Ten doktor Kościoła katolickiego w swych dialogach *O nieśmiertelności duszy* i *O wielkości duszy* rozpatruje o właściwościach duszy, ale także o sprawach codziennych. Nieco miejsca poświęca umiejętności mówienia. Autor wykazuje, że zdolność mówienia rozwijająca się z wiekiem, nie świadczy o powiększaniu się duszy: „(...) mowa nie świadczy o tym, jakoby dusza powiększyła swą objętość. W przeciwnym razie musiałbym przyznać, że wszystkie inne sztuki osiągamy także dzięki wzrostowi duszy”²³.

Augustyn twierdzi, że człowiek dysponujący rozumem może dokonać zmiany swego dotychczasowego życia duchowego. Dusza ludzka powinna skupić się na sobie. Zaleca, aby człowiek odrzucił stary porządek moralny, a przyjął chrześcijański, dzięki któremu stanie się nowym człowiekiem:

(...) przestrzega on duszę, aby nie rozplywała się w zmysłach bardziej, niż musi, lecz przez odsunięcie się od nich skupiła się na sobie i stała się na nowo dzieckiem Bożym. Znaczy to uwolnić się od starego człowieka, a stać się nowym. Od tego musimy zaczynać nieodwołalnie, ponieważ zlekceważyliśmy Boże prawo. Jest to najprawdziwsza i najbardziej niepojęta nauka, jaką zawiera Pismo Święte²⁴.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kęty 1999, s. 79–80.

²³ Augustyn, *O wielkości duszy*, przeł. D. Turkowska, Warszawa 2010, s. 158.

²⁴ Tamże, s. 186.

Stanowisko Augustyna nawiązuje do myśli moralnej św. Pawła, która mówi, że chrześcijanin jest nowym człowiekiem. Apostoł zaleca, aby człowiek porzucił poprzedni sposób życia, prowadzący do zepsucia obyczajów, a kierował się nauką Chrystusa. Dzięki tej postawie życie ludzkie przybierze nowy wymiar²⁵.

Wieczność, której Augustyn oczekuje w Bogu, dla Pascala staje się postulatem życia człowieka, wynikającym z istoty tego życia tutaj i nie mogącym się tu zrealizować, realizującym się jako doczesna „nicość”. Między przeszłością a przyszłością, która jest przepaścią wchłaniającą najważniejszą dla człowieka terażniejszość, jest miejsce jedyne na moralność²⁶. Pascal ma świadomość kruchości i przemijalności ludzkiego życia. Dobra tego świata przemijają, podobnie jak ludzki żywot. Serce człowieka przywiązuje się do rzeczy nietrwałych i próżnych, czego wynikiem jest uczucie osamotnienia i opuszczenia u schyłku tego życia. Dusza „stara się usilnie osiągnąć szczęśliwość równie niezniszczalną, jak ona sama”²⁷. Pascal wskazuje na pobożność i zbliżenie się duszy do Boga. Zdaniem filozofa człowiekowi dana bywa łaska – nadprzyrodzona miłość. Łaska nie jest dana trwale, ale może być dawana ciągle na nowo i jedynie tak bywa dawana, pod warunkiem nieustannego wysiłku utrzymywania świadomości celu ostatecznego i wysiłku działania tylko ze względu na ten cel.

Pascal wyraził swe stanowisko w rozprawie *O nawróceniu grzesznika*:

Toteż dzięki świątobliwej pokorze, której Bóg daje przewagę nad pychą, dusza zaczyna się wznosić ponad ogół ludzi. Potępia ich postępowanie, brzydzi się ich zasadami, biada nad ich zaślepieniem. Wszczyzna poszukiwanie prawdziwego dobra. (...) Omija wszystkie te stworzenia i nic nie przyciągnie jej serca, nic jej nie powstrzyma, póki nie dotrze aż do tronu Boga, w którym zaczyna znajdować uspokojenie i owo dobro, które posiada tę właściwość, że nie ma nic bardziej godnego kochania i że nic go jej nie odbierze bez jej zgody.

Chociaż bowiem nie czuje jeszcze uroków, którymi Bóg nagradza stałość w pobożności, pojmując jednakże, iż stworzenia nie mogą być bardziej godne miłości niż ich Stwórca. Rozum, wspomagany światłem Łaski, mówi jej, że nie ma nic bardziej godnego miłości niż Bóg i że mogą Go utracić tylko ci, co Go odstąpią; albowiem pragnąc Boga znaczy posiadać Go, a wyrzec się Boga znaczy utracić Go²⁸.

W życiu doczesnym człowiek powinien nieustannie łączyć moralność z pobożnością. Dzięki bowiem modlitwom i przestrzeganiu nakazów moralnych, będzie mógł on poznać Boga i dążyć do wiecznego z Nim zjednoczenia. Pascal

²⁵ Por. List do Efezjan 4,17-24, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1326–1327.

²⁶ Por. M. Kępczyńska, *Pascala człowiek ukryty*, art. cyt., s. 214.

²⁷ B. Pascal, *O nawróceniu grzesznika*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 69–70.

²⁸ Tamże, s. 71–72.

dowodzi bez przerwy, że właściwy kierunek w życiu nadaje jedynie wiara chrześcijańska i nauka moralna płynąca z kart ewangelicznych.

Człowiek w świecie ustawicznie usiłuje przekroczyć świat i siebie samego dla celu niepewnego i ciągle się odsuwającego. Zakład o istnienie Boga jest jednocześnie zakładem o kierunek i sposób odnajdywania sensu poprzez uczestnictwo w wartościach absolutnych, które uzyskujemy poprzez miłość do Boga. Pascal twierdzi, że jeśli człowiek opowiada się za istnieniem Boga, to wówczas uznaje w Nim najwyższe dobro. Zakład ten uświadamia, że człowiek nie jest w stanie sam osiągnąć prawdziwego dobra. W *Rozmowie z panem de Saci* pisze:

Można bowiem pójść tylko jedną z tych dróg, a mianowicie albo jest Bóg i wówczas [człowiek] uznaje w Nim swe najwyższe dobro, albo też [istnienie] Boga jest niepewne i wówczas prawdziwe dobro jest również niepewne, ponieważ [człowiek] nie jest zdolny go osiągnąć²⁹.

3. Mistyczny wymiar Słowa Bożego

Dążenie do zjednoczenia mistycznego jest podstawową zasadą wszelkiego życia religijnego. Bez niego religia obumiera, zamieniając się w sterylny rytualizm lub jałowy moralizm. Ta moc mistyczna działa w każdej modlitwie. Ten, kto się modli, znajduje się na drodze do całkowitego zjednoczenia. Nie wielu kiedykolwiek dochodzi do kresu tej drogi, lecz nie jest to powodem do oddzielania początku od końca. Doświadczenie mistyczne nie jest tylko natury prywatnej, ale w przypadku chrześcijan oznacza także doświadczenie całej wspólnoty chrześcijańskiej.

Termin „mistyczny” występował już w starożytności. Dla Greków *mystikos* to był ktoś wtajemniczony w kultury inicjacyjne. Chrześcijanie nadali temu określeniu inne znaczenie. Dla Klemensa z Aleksandrii „mistyczna” interpretacja Pisma Świętego oznaczała interpretację, w której tekst Starego Testamentu, czytany w świetle chrześcijańskiego odkupienia, stawał się źródłem nowego, ukrytego dotąd znaczenia. Odtąd termin „mistyczny” zaczął oznaczać wszystko, co dla chrześcijan było sakralne, w szczególności rzeczywistość sakramentalną. Tak jak Chrystus jest ukryty w Piśmie Świętym, tak jest On ukryty w eucharystycznym chlebie i winie. Orygenes nieznacznie, lecz zdecydowanie zmienił to biblijne doświadczenie, stosując je do bezpośredniego, doświadczalnego sposobu poznania Boga przez Pismo Święte³⁰.

²⁹ B. Pascal, *Rozmowa z panem de Saci*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 96.

³⁰ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 362–363.

Augustyn twierdzi, że wiedzy Bóg udziela duszy drogą oświecenia (*illuminatio*). Według tej teorii umysł bezpośrednio widzi prawdę, podobnie jak oczy widzą rzeczy. Poznanie umysłowe ma charakter intuicyjny; umysł dochodzi do prawdy wprost, bez rozumowania. Dla Augustyna poznanie Boga stanowiło akt bezpośredniej intuicji, kontemplacji. Oświecenie było pojęte jako fakt nadprzyrodzony, dzieło łaski. Poznanie zakładające bezpośredni udział w nim bóstwa jest poznanem mistycznym. Przez nacisk na oświecenie i łaskę Augustyn stworzył podstawy odrębnego mistycyzmu chrześcijańskiego, konstatując, że dążenie do Boga leży w naturze człowieka i zespolenie z Bogiem może jedynie dać mu szczęście. Świadczą o tym początkowe słowa *Wyznań*: „Uczyliście nas dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”³¹.

W *Soliloquiach* Augustyn zastanawia się nad obecnością cnót teologicznych w życiu człowieka. Uważa, że duszy oglądającej Boga, potrzebne są nadal wiara, nadzieja i miłość. Po śmierci zaś tylko miłość pozostanie, która utrzyma łączność duszy z Bogiem. Autor podkreśla, że w życiu doczesnym człowiekowi są potrzebne trzy cnoty, ale w życiu wiecznym wystarczy tylko miłość:

Ale dopóki dusza mieszka w ciele, choćby nawet najlepiej widziała, to jest pojmowała Boga, potrzebna jest jej jeszcze wiara. (...) Dlatego też można nadal nazywać wiarą przekonanie, które opiera się świadectwu zmysłów, a wierzy raczej poznaniu umysłowemu. Podobnie też dusza w tym życiu chociaż pojmując Boga jest już szczęśliwa, znosi jednak wiele przykrości związanych z ciałem, musi zatem ufać, że po śmierci nie będzie tych wszystkich trudności. Tak więc i nadzieja nie opuszcza duszy, póki żyje jeszcze na ziemi. Ale kiedy po śmierci ciała skupi się cała w Bogu, pozostanie tylko miłość, która będzie ją utrzymywać w tym stanie. (...) Trzech rzeczy potrzebuje zatem dusza: musi być zdrowa, musi patrzeć, musi widzieć. W pierwszym i drugim wypadku są jej zawsze potrzebne trzy inne rzeczy: wiara, nadzieja i miłość; są jej one potrzebne również w trzecim wypadku, ale tylko w tym życiu; w życiu przyszłym wystarczy jedna miłość³².

Cały ten wywód o wierze, nadziei i miłości jest rozwinięciem i filozoficznym uzasadnieniem myśli św. Pawła, przedstawionym w *Hymnie o miłości*³³.

Myśl filozoficzna św. Augustyna wywarła wpływ na rozwój teologii i nową chrześcijańską filozofię. Humanizm chrześcijański, którego przedstawicielem jest Franciszek Salezy, był pełen wiary. Naczelną jego ideą było nie odrywanie religii od życia. Religia powinna być z nim związana i liczyć się z jego potrzebami. Twierdził, że prawdziwa pobożność powinna wnikać w życie człowieka³⁴.

³¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 196–197.

³² Augustyn, *Soliloquia*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 2010, s. 28–29.

³³ Por. 1 Kor 13,7-13, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1302.

³⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 17–18.

Filip Hugues podkreśla, że w św. Franciszku Salezycznym „odrodzenie francuskie zostało ochrzczone, a humanizm stał się pobożny”. Święty ten jest mostem między odrodzeniem i czasami nowożytnymi, a zarazem postacią najbardziej wpływową w duchowości od XVII wieku do czasów współczesnych.

Doktryna nauczania opracowana przez św. Franciszka nie była nowa. Mimo to zaprezentował on swoje nauczanie w sposób bardzo oryginalny. Zasłużył się oderwaniem duchowości chrześcijańskiej od schematu monastycznego, którym była skrępowana przez całe stulecia. Franciszek Salezy, wykształcony przez jezuitów, był całkowicie ignacjański w swoich praktykach duchownych, ale w zakresie teologii był zwolennikiem myśli św. Augustyna, zaś przez realizm i optymizm – tomistyczny³⁵. Pozostawił on kilka dzieł, które weszły do kanonu literatury duchowości. Jednym z nich jest *Filotea, czyli wprowadzenie do życia pobożnego* (1609). Książka ta została napisana przede wszystkim dla świeckich, a jej autor jest pierwszym pisarzem duchowym, który zaproponował świeckim traktat z duchowości. Wśród wskazówek udzielanych czytelnikowi, chcącemu pogłębić swoją pobożność, autor zwraca uwagę na umiejętność słuchania i czytania Słowa Bożego:

Miej wielkie nabożeństwo do Słowa Bożego, czy to w kazaniu, czy w poufających rozmowach z przyjaciółmi duchowymi na temat rzeczy Bożych. Słuchaj go zawsze z uwagą i uszanowaniem. Wyciągaj z niego pożytek dla swej duszy. Nie daj mu padać na ziemię, lecz przyjmuj je do swego serca jako drogi kordiał, naśladując w tym Najświętszą Pannę, która wszystkie słowa opowiadane na chwałę jej Syna przechowywała w swoim sercu³⁶.

Człowiek w życiu codziennym pochłonięty jest często różnymi sprawami. Zdaniem Franciszka należy wykonywać je pilnie, ale spokojnie i bez pośpiechu. Autor posługując się radami ewangelicznymi, zaleca wiernym, aby we wszystkich sprawach zaufali Opatrzności Bożej. Twierdzi, że ufność wobec Boga i współpraca z Nim pomoże przezwyciężyć każdą trudność. Egzemplifikację tego twierdzenia stanowi koniec *Rozdziału X*:

A i to dodaję, miła Filoteo, że gdy będziesz wśród zajęć i prac pospolitych, nie wymagających wyteżenia całej twej uwagi, patrz więcej na Boga, niż na to, co robisz. Jeżeli zaś sprawa, która cię zaprzęta, jest tak ważna, że do jej dobrego spełnienia potrzeba całej twojej uwagi, spoglądaj na Boga od czasu do czasu, na podobieństwo żeglujących morzem, którzy płynąc do spodziewanej ziemi więcej patrzą w niebo niż ku temu lądowi, do którego żeglują. Tym sposobem Bóg będzie z tobą współpracować w tobie i dla ciebie i po każdej pracy odczujesz pociechę³⁷.

³⁵ Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 247–248.

³⁶ F. Salezy, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, przeł. A. Jełowicki, Warszawa 2001, s. 111.

³⁷ Tamże, s. 173–174.

Franciszek Salezy jest przekonany, że dusza dzięki obecności woli jest zdolna do kochania Boga. Zwraca także uwagę na serce, które poznaje rzeczy nadprzyrodzone. Prawdziwe szczęście może ono znaleźć jedynie w Bogu:

Twoja dusza ma przy tym wolę, w pełni szlachetną, zdolną do kochania Boga, a ze swej natury niezdolną do nienawidzenia Go. Popatrz na swoje serce, jak jest szlachetne. Jak pszczoły nie spoczną nigdzie, tylko na kwiatach, tak i twoje serce nie może znaleźć uspokojenia nigdzie, tylko w samym Bogu, a żadne stworzenie nie może go nasycić. (...) Serce nasze, pochylając się ku stworzeniom, spieszy ku nim w nadziei, że zdołają one zaspokoić jego pragnienia. Ale gdy tylko zetknie się z nimi, doświadcza tego, że się pomyliło i że nic nie może go zaspokoić. Albowiem Bóg nie chce, żeby nasze serce mogło znaleźć jakieś miejsce, na którym by spoczęło, a to dlatego, by jak gołębicą do Arki, wróciło do Boga, od którego wyszło³⁸.

Człowiek tak usilnie pragnie miłości, że próbuje ją odnaleźć i być szczęśliwym dzięki uczuciom do innych. Często jednak okazuje się, iż te porywy serca nie mogą zaspokoić pragnień człowieka. Prawdziwe szczęście i miłość można odnaleźć tylko w Bogu. Należy czynić starania, aby w przyszłym życiu osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Dusza ludzka jest bowiem nieśmiertelna i zdolna do szczęśliwej wieczności.

Pogląd Franciszka Salezego jest zbieżny z myślą filozoficzną św. Augustyna, mówiącą o zespoleniu człowieka z Bogiem, które daje mu wieczne szczęście. Serce jest miejscem narodzin uczuć nadprzyrodzonych. Jest tu podobieństwo do filozofii Augustyna i Pascala.

Pascal w czwartym *Liście do Roannezów* z października 1656 roku rozpatruje znaczenie Pisma Świętego, które wypływa z Ducha Świętego. Píše: „Można by jeszcze do tych rozważań dodać tajemnicę Ducha Świętego ukrytego w Piśmie Świętym. Ma ono bowiem dwa prawdziwe znaczenia: jedno – dosłowne, a drugie – mistyczne”³⁹.

Człowiek na drodze do nieba znajduje zarówno utrapienia, jak i rozkosze. Zdaniem Pascala konieczna jest wytrwałość w swoim wyborze, ponieważ cecha ta prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Zdarza się, że ludzie odwracają się od Boga, gdyż większego szczęścia upatrują oni w ziemskich rozkoszach. Filozof odwołując się do słów św. Pawła, wzywa do modlitwy i radości chrześcijańskiej:

Do uświęcenia trzeba bowiem dwojakich rzeczy: utrapień i rozkoszy. Święty Paweł powiada, że ci co wejdą na dobrą drogę, znajdą wiele utrapień i niepokojów. Powinno to ucieszyć tych, co ich doznają. Skoro bowiem wiedzą, że trzeba się ich

³⁸ Tamże, s. 344–345.

³⁹ B. Pascal, *IV List do Roannezów*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., Warszawa 1962, s. 288.

spodziewać na drodze do nieba, której szukają, powinni się radować widząc owe znaki, świadczące, że nie błądzą. Razem z tymi utrapieniami znajdujemy jednak i rozkosze, bez których nie znieśliśmyby utrapień. Ci, co porzucają Boga, by powrócić do świata, czynią tak tylko dlatego, że znajdują więcej słodyczy w rozkoszach ziemskich niż w zjednoczeniu z Bogiem (...) Ludzie porzucają rozkosze dla innych rozkoszy. Módlcie się stale – powiada święty Paweł – stale składajcie dzięki i się weselcie. (...) Dlatego też stale musimy wyteżać siły, by zachować ową radość, która miarkuje nasz lęk, który zabezpiecza naszą radość. A kiedy czujemy, że nazbyt się przechylamy w jedną stronę, musimy się skłonić w drugą, żeby nie upaść. „W dzień szczęścia nie zapominaj o nieszczęściu, a w dzień nieszczęścia nie zapominaj o nieszczęściu” – mówi Pismo Święte – dopóki się nie spełni obietnica Jezusa Chrystusa, który powiedział, że Jego radość stanie się w nas pełna⁴⁰.

Myśl filozoficzna Pascala jest przepelniona mądrością płynącą z kart Ewangelii. Uczony ten wyraźnie łączy filozofię praktyczną z moralnością chrześcijańską, która powinna zmierzać do zjednoczenia człowieka z Bogiem.

Współczesne pisma i dokumenty Kościoła przedstawiają problematykę komunii człowieka z Najwyższym. W Encyklice *Redemptoris missio*, nr 5 Jan Paweł II pisze, że „Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi”. Wiadomo, iż jest jeden Bóg, ale Jezus Chrystus jest Osobą prowadzącą człowieka do Boga. Papież Jan Paweł II to pośrednictwo wyraził w następujący sposób:

Ludzie zatem mogą wejść w komunie z Bogiem wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, pod działaniem Ducha. To Jego jedyne i powszechne pośrednictwo, bynajmniej nie stanowiąc przeszkody w dążeniu do Boga, jest drogą ustanowioną przez samego Boga i Chrystus jest tego w pełni świadomy⁴¹.

Należy pamiętać, że mogą być jeszcze inne drogi prowadzące do Boga, ale pierwszorzędną znaczenie ma jednak pośrednictwo Chrystusa.

Zakończenie

Filozoficzna refleksja nad Słowem Bożym ma swoją historię, która wyróżnia się bogactwem materiału źródłowego. Teksty biblijne stanowią dla filozofów nie tylko inspirację do podjęcia różnorodnej problematyki z perspektywy filozofii, ale również są doskonałym źródłem epistemologicznym.

Reasumując, należy stwierdzić, że Słowo Boże może mieć wymiar metafizyczny, etyczny i mistyczny. Zaprezentowane w niniejszym opracowaniu

⁴⁰ B. Pascal, *VII List do Roannezów*, dz. cyt., s. 294–296.

⁴¹ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 5, w: *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 517.

poglądy myślicieli wnoszą wkład do wielowiekowej tradycji badań filozoficznych nad Słowem Boga, skierowanym do człowieka. Metafizyka widoczna jest w myśli św. Tomasza z Akwinu, który podkreśla tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego. W swych rozważaniach łączy on istotę Boga i Jego przymioty ze stworzeniem. Natomiast Pascal akcentuje kreacyjną moc Słowa Bożego.

Filozofowie od wieków dostrzegają etyczny aspekt Słowa, które wpływa na życie człowieka. Augustyn i Pascal upatrują w nim odrodzenia moralnego. Zalecają ludziom, aby Pismo Święte stało się dla nich drogowskazem na kolejnych etapach życia ziemskiego. Autorzy zwracają uwagę na mistyczny wymiar Słowa Bożego. Wszyscy są zgodni, że Jego kontemplacja prowadzi człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Podkreślają, że życie oparte na cnotach i pobożności pozwoli mu osiągnąć wieczne szczęście.

Podjęta problematyka badawcza nie wyczerpuje w całości ujętego zagadnienia. Niezwykle interesujące mogłoby być opracowanie, które przedstawiałoby wpływ Pisma Świętego na różne obszary kultury. Wśród zagadnień nurtujących filozofów i teologów znajduje się także metafizyczny wymiar wymowy kaznodziejskiej. Kaznodziejstwo to przestrzeń, która oparta jest na relacji Bóg – kaznodzieja – słuchacz. Może warto ukazać w innym opracowaniu metafizyczny wymiar wymowy kaznodziejskiej.

Trzeba mieć nadzieję, że filozofowie wciąż będą czerpali inspirację ze skarbnicy wiedzy, jaką daje Biblia. Kontemplacja i medytacja Słowa Bożego może przyczynić się do odkrycia i pogłębienia prawdy, którą jest Chrystus. Refleksja filozoficzna powinna sprzyjać wyjaśnianiu relacji między prawdą a życiem. Należy ufać, że filozofowie poznając obszary prawdy, dobra i piękna, będą nadal otwarci na Słowo Boże. Filozofowie i wykładowcy filozofii powinni mieć świadomość, że *Liber librorum* jest źródłem wartości uniwersalnych i ponadczasowych.

Summary

PHILOSOPHICAL REFLEXION ON THE WORD OF GOD

The article shows the philosophical reflexion on the Word of God. First of all was introducing the etymology of word. The word is not only fundamental part of language, but also it's present God's for man. In Christian theology the Word (gr. *Logos*) means for Second Person Devine. The philosophers reflected on Word of God from time immemorial. One can to investigate this problem in various dimensions: metaphysical, ethical and mystical. The history of philosophy is plentiful in sources. The article is based on the works of the five authors: St Augustine, St Thomas from Aquin, Francis of Sales, Pascal and Pope John Paul II.

The first point describes metaphysical dimension of Word. Thomas from Aquin was paid attention to mystery of Incorporation of Word of God. Pascal appealed

to St John Evangelist and emphasized to creative strength of Word. Modern philosopher considered that world and man have own sources in God.

Next point of article describes ethical aspect of Word. Philosophical opinions of St Augustine were convergent with the view of St Paul Apostle. Morality one should to be in centre human's life. Pascal linked life of man with Christian morality.

Last part of work is devoted to mystical dimension of Word of God. The authors considered that incorporation man's with God is possible. The prayer and devoutness are ways to eternal happiness, which has sources in God.

Pope John Paul II investigated Word of God on ground of relation between faith and reason.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. w 1974 r. w Lidzbarku Warmińskim, dr nauk humanistycznych w zakresie historii. Obecnie jest adiunktem w Instytucie Edukacji Szkolnej (Pracownia Filozofii) Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym UJK wykłada wybrane zagadnienia z filozofii oraz współczesne koncepcje filozofii i etyki. Główne zainteresowania badawcze: historia filozofii, antropologia, metafizyka, historiozofia. Opublikowała: *Spółczesność polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII w.* (Kielce 2005), *Godność człowieka wczoraj i dziś. Wokół zagadnień antropologicznych* ([red.], Kielce – Busko-Zdrój 2009).