

## TERMINOLOGIA FILOZOFICZNA W NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA

**Słowa kluczowe:** Metafizyka, ousia, hipostaza, energia, arete, dusza, doskonałość, filozofia, teologia

Najczęściej spotykaną opinią, na temat stosunku myśli chrześcijańskiej do filozofii, jest stwierdzenie, że Ojcowie od filozofów zapożyczyli jedynie pojęcia, zaś wszystko pozostałe, czyli metodologię, sposób prowadzenia dyskursu, odrzucili. By dokładnie przyjrzeć się temu należy skonfrontować ze sobą pojęcia, jakie pojawiają się w filozofii starożytnej oraz w teologii chrześcijańskiej. Umożliwi to dostrzeżenie tego, iż pojęcia te istnieją w pewnej rzeczywistości językowej, od której nie można w pełni wyabstrahować. Rzeczywistość ta zaważyła na sposobie uprawiania myśli chrześcijańskiej, odróżniła ją od stylu starotestamentowego, co zaważyło na późniejszej wizji teologii chrześcijańskiej.

Przed analizą znaczeń terminów filozoficznych w teologii chrześcijańskiej należy dokonać ich podziału na przejrzyste kategorie. Można bowiem zauważyć, że pewne pojęcia przyjęły się w nauce dogmatycznej, a inne w moralnej. Te pierwsze są pojęciami metafizycznymi, a drugie etycznymi, paralelnie występują w systemach filozoficznych starożytności oraz w nauce Ojców. W celu opisanego prawdy wiary Ojcowie Kościoła odwoływali się i korzystali z filozoficznych pojęć metafizycznych, w szczególności Platona i Arystotelesa, które umożliwiły im opisanie chrześcijańskiej nauki kosmologicznej, teologicznej i ontologicznej. Zaś w celu zdania relacji z moralnością chrześcijańskiej korzystali oni z, wypracowanej przez filozofów, terminologii

praktycznej, etycznej. Właśnie w takim podziale spróbuję przedstawić recepcję pojęć filozoficznych w nauce chrześcijańskiej.

## 1. POJĘCIA METAFIZYCZNE W NAUCE DOGMATYCZNEJ

Wraz z zetknięciem się chrześcijaństwa z kulturą grecką rozpoczął się proces wzajemnego oddziaływania na siebie tych dwóch kultur. Z jednej strony chrześcijaństwo zaczęło zajmować miejsce kultury pogańskiej, a z drugiej to właśnie ta kultura swym najcenniejszym dorobkiem wzbogaciła naukę chrześcijańską. Powstająca teoretyczna nauka chrześcijańska powstała na bazie reinterpretacji pojęć filozoficznych przez Ojców Kościoła. Fundamentalne pojęcia, które legły u podstaw nauki dogmatycznej, wpłynęły na charakter dyskursu teologicznego oraz wyznaczyły kierunek rozwoju myśli chrześcijańskiej. Tymi pojęciami są terminy filozoficzne takie jak istota, natura, hipostaza, itp., które okazały się odpowiednie do opisania rzeczywistości Boskiej, do opisania Boga objawionego w Piśmie Świętym.

### 1.1. Οὐσία i ὑπόστασις

Chcąc dokonać analizy semantycznej powyższych pojęć postaram się bazować na liście św. Bazylego Wielkiego do swego brata Grzegorza z Nyssy<sup>1</sup>. W nim św. Bazyl dokonuje rozróżnienia tych pojęć, wkłada nowy sens w istniejące już pojęcia. Chrześcijaństwo przynosząc prawdziwą naukę wypełniło nową treścią, przygotowaną przez starożytność, formę przeznaczoną dla dyskursu naukowo-teoretycznego. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo, posiłkując się pojęciami już istniejącymi, uporządkowało systematycznie swoją naukę, będącą wyrazem nowej, nie-pogańskiej epoki. Najpierw jednak postaram się ukazać w jaki sposób pojęcia οὐσία i ὑπόστασις były ro-

---

1 Zob. Свт. Василий Великий, *Письмо Григорию брату о различии сущности и ипостаси*, [http://www.krotov.info/library/03\\_v/vasivy\\_vel/ob\\_ipostas.html](http://www.krotov.info/library/03_v/vasivy_vel/ob_ipostas.html) [dostęp: 26.08.2010].

zumiane w klasycznej filozofii starożytnej, w klasycznej metafizyce, ponieważ to właśnie wobec niej nauka Kapadoczczyków okazała się reformatorska i oryginalna.

W myśli starożytnej interesujące nas pojęcia nie były rozróżniane, istota (ουσία) i hipostaza (υπόστασις) były utożsamiane i zazwyczaj używane zamiennie. Ουσία, co tłumaczone jest jako istota, substancja bądź esencja, jest pojęciem najczęściej używanym w starożytności przez Arystotelesa. W Księdze V „Metafizyki” Stagiryta opisuje dwa znaczenia tego pojęcia. Podkreśla, że ουσία jest przez niego rozumiana jako „ostateczny substrat, który nie jest już orzekany o czymś innym, oraz jako to, co będąc czymś konkretnym [tzn. określonym bytem] jest także rozłączne: a taką jest forma i kształt każdej rzeczy”<sup>2</sup>. Istota jest „tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, ... Drugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu, jak również rodzaje tych gatunków”<sup>3</sup>. Ukonkretniając dalej definicję tego terminu Arystoteles pisze, że istota jest pierwszą kategorią bytu, jest tym, co „istnieje przed wszystkim innym i co nie jest własnością niczego, lecz po prostu istnieje”<sup>4</sup>. Istota nie zawdzięcza swojego istnienia niczemu innemu, jest samoistna. W „Teologii mistycznej...” W. Łoski, cytując św. Jana z Damaszku, pisze, że istota „nie jest dla czegoś innego, nie istnieje w drugim, nie potrzebuje drugiego, by istnieć, lecz jest w sobie i w niej istnieje to, co przygodne”<sup>5</sup>. Termin ten dla Arystotelesa był fundamentalnym, to na nim filozof oparł swój system, zapoczątkowując tym samym esencjalny charakter późniejszej filozofii europejskiej. Ojcowie dostosowując termin ουσία do myśli chrześcijańskiej powoływali się właśnie na arystotelesowską kategorię substancji. O ile to pojęcie w filozofii odgrywało zasadniczą rolę, to pojęcie υπόστασις nie miało charakteru filozoficznego, nie

---

2 Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984, s. 119-120.

3 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 53.

4 Arystoteles, *Metafizyka...*, op. cit., s. 159.

5 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 54.

odgrywało żadnej roli w metafizyce Stagiryty, funkcjonowało raczej w użyciu potocznym, a nie naukowym. Oznaczało ono to, co istnieje rzeczywiście, to, co trwa, jak twierdzi Łoscki, oznaczało po prostu istnienie<sup>6</sup>. Jeżeli ουσία oznaczała to, co jest, to ὑπόστασις oznaczała to, co istnieje. Zauważalna synonimiczność obu tych pojęć sprawiała, że w filozofii były one bardzo często utożsamiane i traktowane wymiennie. Dopiero w IV w. Ojcowie, a w szczególności Bazyli Wielki, dostrzegli delikatną różnicę i terminy te wykorzystali w celu objaśnienia dogmatu o Trójcy Świętej.

Święty Bazyli w liście do swego brata Grzegorza podejmuje próbę rozróżnienia znaczeń terminów istota i hipostaza. Już na początku listu podkreśla, że wielu filozofów nie rozróżnia ich znaczeń, przez co nie mogą zrozumieć chrześcijańskiej nauki o jednej istocie Boga i trzech hipostazach. Zgodnie z logiką utożsamiającą sens obu terminów nie można jednemu bytowi przypisywać trzech różnych istnień, ponieważ każdy byt istnieje w sobie charakterystyczny sposób. Św. Bazyli, dostrzegając problem w braku rozróżnienia pojęć istota i hipostaza, ostrzega Grzegorza przed popadnięciem w błąd w jaki wpadli inni. Pojęciu ουσία można przypisać szeroką semiotykę, charakteryzującą się uogólnianiem oraz tym, że jest wspólna wielu przedmiotom. Podając przykład pojęcia „człowiek” Bazyli stara się wytłumaczyć, sens pojęcia „istota”. „Człowiek” jest nazwą wspólną wszystkim ludziom, dotyczy istoty rodzaju ludzkiego, natomiast poszczególne imiona – Piotr, Jan, Jakub – są czymś, co wyróżnia te konkretne byty i co sprawia, że nie możemy mówić już o jakimś człowieku, ale o człowieku konkretnym. W tym przykładzie, to właśnie imię byłoby hipostazą, uzewnętrzniającą istotę. Podobnie rzecz się ma gdy mówimy o Trójcy Świętej. O sposobie bytowania Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego nie można myśleć inaczej jak o przekraczającym wszelki umysł i niewypowiedzianym sposobie istnienia. Wszystkim Im wspólne są pojęcia niestworzonności i nieosiągalności, którymi możemy opisać wspólną Im Trzem istotę, bo przecież nie możemy po-

---

6 Por.: ibidem.

wiedzieć, że „Jeden jest bardziej nieosiągalny i niestworzony, a Drugi mniej”<sup>7</sup>. Takie pojęcia jak nieosiągalność, niestworzoność, jedność czy świętość opisują istotę Trójcy Świętej, czyli to, co wspólne Ojcu, Synowi i Świętemu Duchowi. Posiłkując się przykładem tęczy Bazyli stara się wyjaśnić czym jest istota-ουσία. Gdy widzimy tęczę widzimy ją jako całość, postrzegamy wielość kolorów, ale mówimy o jednej tęczy. Możemy ją opisywać oraz jej właściwości, możemy tłumaczyć jej sposób zaistnienia, jej przyczyny, itd. Wszystko czego powiemy o tęczy będzie dotyczyło jej istoty, tego, co jej jako całości jest wspólne. Natomiast, gdy zaczniemy opisywać z osobna kolory jakimi się mieni, poruszymy tematykę, która nie jest już wspólna jej jako całości, ale wyodrębnia z tej całości pewne części jednostkowe, odróżniające się od innych, ale mimo to stanowiące wspólnotę w całości. Podobnie sprawa się ma z pojęciem istoty i hipostazy w odniesieniu do Trójcy Świętej. Bazyli uważa, że nie jest sporna nauka o jednej istocie Boga i nie byłoby problemu gdyby nie wprowadzone przez niego pojęcie hipostazy. Istota jest więc tym co wspólne, jest absolutną jednością, do której opisania najlepiej pasuje metoda apofatyczna. O istocie Boga nie możemy mówić. Dlatego Bazyli pisze: „Jeżeli jest już konieczne, by według własnego uznania przedstawić niezlane rozdzielenie Trójcy, to nie będziemy podejmować się szczególnego rozpatrywania tego, co możemy dostrzec we wspólnocie: mam na myśli niestworzoność, bądź to, co jest ponad wszelkie rozumienie bądź cokolwiek podobne, ale postaramy się odnaleźć to, co jednostkowe, w czym o Każdym jasno zaprezentuje się i niepomieszanie odgraniczy się od rozpatrywanej wraz z Nim prezentacji Innego”<sup>8</sup>. „Istota nie ma bytu w czymś innym, istnieje sama z siebie”<sup>9</sup>, może być wspólną kilku jednostkom. Bazyli wydaje się powtarzać, jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio słowa i przykłady Arystotelesa z „Metafizyki”, używa pojęcia ουσία w klasycznym znaczeniu tego słowa. Novum jakie wnosi do nauki

---

7 Свт. Василий Великий, *Письмо Григорию...*, op. cit.

8 Ibidem.

9 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 54.

biskup Cezarei dotyczy pojęcia *υπόστασις*. Dotychczas niewyjaśnione i niezrozumiałe przez wszystkich pojęcie staje się fundamentalne dla teologii chrześcijańskiej, a potem także dla myśli europejskiej (tłumaczone jako *persona-osoba*, od którego bierze nazwę *personalizm* – jeden ze współczesnych nurtów filozoficznych).

Pojęcie *υπόστασις* Bazylego tłumaczy poprzez opisanie różnic wewnątrz Trójcy Świętej. Jednak na początku posługując się wcześniej używanym już przekładem Bazylego pisze, że „mówiąc „człowiek” – poprzez nieokreśloność znaczenia została nam objawiona pewna niekonkretna myśl, w której odkryta zostaje pewna natura, ale nie to, co jej podlega i co odsłania się swym własnym imieniem. Mówiąc zaś „Paweł” – ukazuje się w odsłaniającej poprzez imię rzeczy podlegająca jej natura”<sup>10</sup>. Święty przechodzi od ogółu do szczegółu, istota nie mówi jeszcze wszystkiego o rzeczy jako takiej, mówi jedynie o rzeczy jako gatunku. Dlatego pojęcie hipostaza wyróżnia według niego rzecz jednostkową, nie gatunek a jednostkę danego gatunku. Pisze dalej, że „oto i jest hipostaza – nie nieokreślone pojęcie istoty, nie zatrzymujące się na czymkolwiek z powodu wspólnoty znaczenia, ale pojęcie, które ukazuje i ukonkretnia to, co wspólne i niekonkretne w każdej rzeczy przez jej oczywiste szczególne cechy...”<sup>11</sup>. Na przykładzie pojęcia „człowiek” św. Bazylego starał się ukazać różnicę w rozumieniu interesujących nas pojęć. Gdy, dokonując wystarczającego opisu różnic, Bazylego przeszedł do tematyki Boga, dokonał najważniejszego kroku w historii kształtowania się nauki chrześcijańskiej. Wychodzi od nauki o Duchu Świętym, dzięki któremu możliwe jest wszelkie poznanie i poprzez Którego łaska przekazywana jest stworzeniu. Duch jest związany z Synem, poprzez Którego w świat przychodzi i jednocześnie z Którym jest pomyślany, jest też związany z Ojcem Syna, od Którego sam pochodzi. Dokonując opisu charakterystycznych cech Ojca, Syna i Ducha Świętego dokonujemy rozróżnienia w Ich sposobie bytowania, co jednocześnie prowadzi do wyróżnienia i nazwania

---

10 Свт. Василий Великий, *Письмо Григорию...*, op. cit.

11 Ibidem.

tego, co jedne w swej troistości. „Bycie Ojca, które przedstawia się tobie w wielu rozmyślaniach (bo przecież nie może dusza opierać się na wziętej oddzielnie myśli, będąc pewna, że bycie Ojca przewyższa wszelką myśl), zauważysz także u Syna, podobnież i u Ducha Świętego. Przecież pojęcie niestworzoności i nieosiągalności jest jednym i tymże zarówno w stosunku do Ojca, Syna i Ducha Świętego”<sup>12</sup> – na tym stwierdzeniu należałoby poprzestać, gdybyśmy chcieli opisywać jedynie istotę Boga. Jednak Bazyli nie chce się na tym zatrzymać, robi krok do przodu by wytłumaczyć czym jest hipostaza. Stwierdza, że „jeżeli już należy według swoistych przesłanek przedstawić niezlane rozdzielnie Trójcy, to nie będziemy w celu szczególnego rozpatrzenia zajmować się tym, co dostrzegalne w ogólności: mam na myśli niestworzoność, bądź to, co jest wyższe wszelkiego zrozumienia lub cokolwiek temu podobne, ale będziemy poszukiwać tego jedynego, przez co prezentacja o Każdym jasno i niezmiernie odgraniczy się od rozpatrywanej wraz z Nim prezentacji o Innym”<sup>13</sup>. Po tych słowach św. Bazyli dokonuje rozróżnienia osób Trójcy Świętej, wyodrębnia cechy charakterystyczne każdej z Nich. Znane z katechizmu cytaty dotyczące dogmatu o Trójcy Świętej pochodzą właśnie od św. Bazylego. Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, przedwieczna zrodzoność Syna przez Ojca oraz samoprzyczynowość Ojca stanowią odróżniające cechy Trójcy Świętej, a zarazem swoiste cechy każdej hipostazy. Hipostaza jest uzewnętrznieniem się istoty w sposób niepowtarzalny i jednostkowy. Dlatego w nauce chrześcijańskiej to, co sprzeczne i nielogiczne okazuje się być teoretycznie wytłumaczone. W celu lepszego wytłumaczenia jak św. Bazyli rozumie pojęcie hipostazy w stosunku do Trójcy Świętej zacytuję obszerniejszy fragment z cytowanego już listu: „...na ile Duch Święty, od Którego pochodzą wszelkie łaski, związany jest z Synem, z Którym nierozdzielnie jest pojmowany, w byciu zaś swoim jest zależny od Ojca jako Przyczyny, od Którego też pochodzi, o tyle też posiada następującą odróżniającą

---

12 Ibidem.

13 Ibidem.

cechę hipostatycznej swoistości: po Synu i wraz z Nim jest uznawany i od Ojca bierze swoje bycie. Syn zaś przez Siebie i z Sobą czyni Ducha poznawanym, jako pochodzący od Ojca, jeden przez jednozrodzenie zajaśniał od Niezrodzonego Światła, nie posiada we własnych cechach żadnego związku z Ojcem czy Duchem, lecz jeden uznawany jest według wyżej wspomnianych cech. Bóg zaś, nad wszystkimi Istniejący, posiada pewien szczególny znak swojej hipostazy: On jest Ojcem i jeden nie posiada przyczyny swojego bycia i Sam szczególnie jest poznawany według tegoż znaku. Dlatego twierdzimy, że we wspólnej istocie są nieschodzące się i nie dostrzegane w Trójcy znaki wspólne, poprzez które ujawnia się różnorodność Osób, o Których świadczy wiara; Każda [Osoba] poznawana jest oddzielnie według właściwych jej przejawów, w taki sposób, że przez wymienione wyżej przejawy objawia się różnica hipostaz<sup>14</sup>.

W taki sposób pojęcie dotychczas nieużywane i niezrozumiałe stało się fundamentem teologii chrześcijańskiej, a prawosławnej szczególnie. Myśl przytoczona przez ks. Johna Meyendorff'a chyba najprecyzyjniej oddaje sens rozróżnienia znaczeń pojęć „istota” i „hipostaza”. Teolog ten cytując św. Grzegorza Palamasa pisze, że „Istota jest w sposób konieczny bytem, ale byt nie jest w sposób konieczny istotą<sup>15</sup>”. Pojęcie hipostazy umożliwia zajęcie się problematyką Boskiej egzystencji, a dokładniej mówiąc jest początkowym i jeszcze nie do końca precyzyjnym ujęciem mistycznego doświadczenia Boga przez człowieka. Samo pojęcie istoty uniemożliwia opisanie tego doświadczenia, a nawet zaciemnia obraz Trójcy Świętej, czyni Ją statyczną. Wypracowane pojęcia określiły to, co wspólne i to, co szczególnie w Trójcy Świętej. Bazyli Wielki posługując się synonimami sprecyzował naukę o naturze i Osobach, pojęcie „hipostaza” już nie było rozumiane jako synonim istoty, ale jako osoba, przybrało bardziej egzystencjalny charakter niż miało dotychczas.

---

14 Ibidem.

15 Cytat za: J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, Kraków 2007, s. 178.



## 1.2. Ἐνέργεια

Kolejnym ważnym pojęciem, związanym z ontologią chrześcijańską, jest ἐνέργεια. O ile pojęcia „istota” i „hipostaza” zostały zdogmatyzowane na pierwszych soborach powszechnych, to pojecie „energii” swój dogmatyczny wyraz uzyskało dopiero na soborach w 1341 i 1351 r. Nie znaczy to jednak, że wcześniej nie funkcjonowało ono w dyskursie teologicznym, czy filozoficznym, ponieważ jego pierwszym wyrazicielem jest Arystoteles. W „Metafizyce” porusza on kwestię sposobu aktualizacji bytu, aktualizacji wszelkich jego możliwości, doprowadzania go do pełni swego istnienia. Definicja „energii” pojawia się w VIII księdze „Metafizyki”, zaś tematyka z nią związana przewija się także w innych fragmentach tego dzieła.

Arystoteles opisując relacje materii do formy i ich wzajemny sposób istnienia posługuje się pojęciem „energii”. W polskim tłumaczeniu „Metafizyki” Kazimierza Leśniaka ἐνέργεια jest przełożone jako „akt”. Słowo to oznacza coś, co trwa między pewnymi stanami. Jeżeli stan A jest przyczyną stanu B, to coś musi go doprowadzić do tego stanu. Arystoteles posługuje się pojęciami δύναμις (potencja) i ἐντελέχεια (doskonałość, aktywność, działanie). Umożliwia mu to opisanie pewnych stanów bytu, jego sposobu realizacji albo lepiej jego sposobu bycia. Byt istniejący potencjalnie nie zrealizował jeszcze swoich możliwości, zaś byt w stanie entelechii jest zaktualizowanym w pełni, jest bytem spełnionym, czyli takim, w którym wszystko, co jest wpisane w jego naturę, zaistniało. Zaś energia nie jest ani stanem A-potencją, ani stanem B-entelechią, a jest czymś trzecim, innym od obydwu tych stanów. Jej cechą charakterystyczną jest ciągle bycie w ruchu, bycie między A i B, czyli w takiej relacji: „A ↔ B” energia byłaby „↔”. Arystoteles posługuje się przykładem lodu mówiąc, że „jeżeli chcemy zdefiniować lód powiemy, że jest to «woda zamrożona albo stwardniała w ten a w ten sposób»”<sup>16</sup>. I właśnie ten „sposób” jest

---

16 Arystoteles, *Metafizyka...*, op. cit., s. 208.

energiją, aktem przeprowadzającym wodę z jednego stanu w drugi. Wyodrębnienie energii jako aktualizacji bytu umożliwia zastosowanie czasownikowości w odniesieniu jej do bytu. Dlatego możemy mówić o byciu bytu, który dąży do swojej aktualizacji w entelechii. W księdze IX Arystoteles dokonuje bardziej wyrazistego opisanie i odróżnienia energii od potencji. Uważa, że wnioskowanie indukcyjne, wyliczenie różnic między poszczególnymi stanami bytu, może pomóc w lepszym zrozumieniu słowa „energia”. „Pojęcie aktu [energii – Ł.L.], które zamierzamy podać może być poznane przez indukcję, za pomocą poszczególnych przypadków; i nie trzeba poszukiwać definicji wszystkiego, ale wystarczy dostrzec analogię, taką jak między budującym a mogącym budować, między czuwającym a śpiącym, między patrzącym a niewidzącym, ale posiadającym wzrok, między tym, co zostało oddzielone od materii, a materią, między tym, co zostało zrobione, a tym, co nie zostało zrobione. Nazwijmy aktem (energiją – Ł.L.) pierwszy człon tych różnych stosunków, a drugi człon potencją”<sup>17</sup>. Ten obszerny cytat lepiej oddaje sens pojęcie „energia”, odróżnia je od potencji, jak również od entelechii. Entelechia rozumiana jako cel, kres aktualizacji bytu jest stanem, do którego energia doprowadza. Można powiedzieć, że energia uzewnętrznia byt, w skutek czego ów byt staje się w pełni sobą, a co za tym idzie energia nie jest celem, a działaniem do celu doprowadzającym<sup>18</sup>. Jest aktualnością, ukierunkowaniem na cel, jakim jest entelechia.

Wyodrębniona przez Stagirytę triada *δύναμις-ἐνέργεια-ἐντελέχεια* legła u podstaw chrześcijańskiej metafizyki bytu. Należy wspomnieć, że Arystoteles nie dokonał pełnej analizy tego pojęcia, ani nawet nie zamierzał tego robić. Jego poglądy fizyczne i metafizyczne noszą piętno substancjalizmu, czyli problematyki substancji, a energia substancją nie jest. Pojęcie substancji dotyczy potencji i entelechii, ale nie energii. Dlatego tematyka ta została potraktowana przez niego marginalnie. Dopiero pisarze chrześcijańscy dokonali pełniejszej

---

17 Ibidem, s. 227.

18 Por.: ibidem, s. 228.

analizy tego pojęcia, pojawia się ono u św. Bazylego, św. Maksyma Wyznawcy, a w szczególności sposób u św. Grzegorza Palamas, który jako pierwszy dokonał dogłębnej analizy, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej tego pojęcia.

Przejęcie pojęcia „energii” od Arystotelesa dokonywało się powoli. O ile św. Bazyl używał go ostrożnie do opisu sposobu poznania Boga, to już o wiele odważniej tym pojęciem posługuje się św. Maksym. To co później zostanie sformułowane na XIV-wiecznym soborze w Konstantynopolu Wyznawca przyjmuje dużo wcześniej za punkt wyjścia chrześcijańskiej myśli. „...wszelka moc i energia Trój-jedynego Bóstwa, jak i wszystko, co w pewien sposób odróżnia się od natury Boskiej...”<sup>19</sup> – w tych słowach można dostrzec czym dla pisarzy chrześcijańskich była „energia”. Była czymś, co odróżnia się od natury Boga, od Jego istoty, ale nie jest czymś oddzielnym od Niego, jest objawieniem Boga. Taki sposób myślenia wiele wieków wcześniej został obrany przez św. Maksyma. Za punkt wyjścia swojej nauki obiera on objawienie się Boga człowiekowi. Bóg, Logos poznawany jest w swoich energiach, co ukazuje nam, że energia była rozumiana w czasach św. Maksyma jako sposób uzewnętrzniania się Boskiej istoty. Energia rozumiana jest jako istnienie w odróżnieniu od istoty. Przy całej apofatyce Maksyma Wyznawcy energie tworzą jedyną sferę poznania Boga i przeobstwienia człowieka.

Opierając się na pismach św. Maksyma, na dziełach Pseudo-Dionizego oraz na nauce Arystotelesa św. Grzegorz Palamas, stając w obronie praktyki modlitewnej mnichów z Góry Atos, podjął się opisu możliwości zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą. Fundamentalne dla niego pojęcie „energii” dzięki niemu stało się wykładnią nauki o przeobstwieniu i otrzymało dogmatyczny charakter.

Bazując na rozróżnieniu dokonanym przez Arystotelesa św. Grzegorz podjął się filozoficznego wytłumaczenia doświadczenia światłości Bożej, którą uznał za energię Boga i bazując na rozróżnie-

---

19 Свт. Григорий Палама, *Исповедание православной веры*, [http://www.krotov.info/acts/14/2/palama\\_02.htm](http://www.krotov.info/acts/14/2/palama_02.htm) [dostęp: 26.08.2010].

niu na byt w sobie i byt energiczny doprecyzował chrześcijański pogląd dotyczący tej spornej kwestii. Przyjmuje za punkt wyjścia Boże istnienie, które stało się dostępne w doświadczeniu chrześcijańskim. Ustanowił rozróżnienie pomiędzy Bożym aktem objawienia – energią – i niepoznawalną istotą. Dzięki temu podziałowi Grzegorz przewycięża antynomię poznawczą Boga, rozróżniając intelektualne i abstrakcyjne poznanie Boga oraz doświadczenie w Duchu Świętym. Rozróżnienie na istotę i energię nie narusza jedności Bożego bytu, bowiem Bóg w pełni obecny jest w Swej istocie i energii. Grzegorz pisze, że „skoro można mieć udział w Bogu i skoro nadprzyrodzona istota Boża jest absolutnie poza możliwością uczestniczenia, to istnieje coś pomiędzy istotą, w której nie można mieć udziału, a tymi, którzy uczestniczą, coś, co umożliwia im uczestnictwo w Bogu. Jeżeli usuwamy to, co istnieje pomiędzy uczestnikami a tym, w czym nie można mieć uczestnictwa – o cóż za pustka! – odcinamy się od Boga, niszcząc tę więź, tworząc bezmierną i nie do przebycia przepaść pomiędzy Bogiem z jednej strony, i stworzeniem oraz porządkiem stworzenia z drugiej strony. Musielibyśmy wówczas poszukać innego Boga, który nie tylko posiadałby w Sobie swój własny kres, Swą własną energię i Swe własne przebóstwienie, ale byłby również Bogiem dobrym, – bowiem w innym przypadku nie chciałby istnieć jedynie po to, aby kontemplować samego Siebie – Bogiem, który jest nie tylko doskonały, ale przewyższa całą pełnię bytu, tak, że, gdy w Swej dobroci pragnie czynić dobro, mógł to czynić (...). Tak więc poprzez Swe objawienia i poprzez Swoje stwórcze i opatrnościowe energie, czyni Siebie obecnym dla wszystkiego. Jednym słowem, musimy szukać Boga, w którym w taki, czy inny sposób możemy uczestniczyć, aby poprzez to uczestnictwo, każdy z nas, w sposób dla siebie właściwy i przez analogię uczestnictwa, mógł otrzymać istnienie, życie i przebóstwienie”<sup>20</sup>. Jeżeli Bóg pozostawałby zawsze niepoznawalny to przyjście Chrystusa w ciele straciłoby sens. Dlatego można powie-

---

20 Свт. Григорий Палама, *Триады. В защиту священнобезмолствующих*, Санкт-Петербург 2004, III,2,24.

dzieć, że niepoznawalny Bóg tak naprawdę nie istnieje, ponieważ Stwórca choć w Swej istocie niepoznawalny, to w każdej energii objawia się w pełni jako Bóg Żywy i Prawdziwy<sup>21</sup>. Liczne słowa dotyczące poznania Boga sprowadzają się do opisanie energii Boskich, w czym św. Grzegorz okazuje się opierać na podstawach „Metafizyki” Arystotelesa<sup>22</sup>. Widoczna jednak jest znacząca różnica. Dla św. Grzegorza pojęcie energii jest fundamentalne i to właśnie jemu poświęca najwięcej uwagi w swoich „Triadach”. Podkreśla niejednoznaczność istoty Boga i istnienia Boga, istota jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, a istnienie (bycie) jest dostępne w energiach. Dla Arystotelesa energia jest ujawnieniem potencji i doprowadzeniem jej do realizacji w entelechii, zaś dla św. Grzegorza energia jest sposobem objawiania się Boga, jest niestworzoną realnością Boga. Entelechią dla św. Grzegorza jest przeobstwienie, do którego doprowadza uczestnictwo w energicznym związku Boga z człowiekiem.

Nauka Palamasa o energiach jest w pewien sposób rozwinięciem myśli Arystotelesa i jej uzupełnieniem przez doświadczenie chrześcijańskie. W tym rozwinięciu św. Grzegorz dokonał rozróżnienia energii, nie tylko światłość i łaska, ale również moc stwórcza, opatrność, wola i inne aktualności Boga są nazwane energiemi. Palamas dokonał analizy pojęcia „energii”, którą dopiero w XX w. kontynuowali teolodzy i filozofowie prawosławni z nurtu neopatrystycznego. Ciekawym i godnym odnotowania jest też fakt, że dwudziestowieczny filozof Martin Heidegger, dokonując własnych tłumaczeń i komentarzy dzieł filozofów starożytnych, w szczególności dzieł Arystotelesa, starał się kontynuować i rozwijać arystotelesowską koncepcję energii. W wielu swych myślach był bliski nauce św. Grzegorza o energii, co nie ma jednak zastosowania do całości jego nauki.

W tym miejscu należy zauważyć, że sam Palamas, jak również teologowie prawosławni I poł. XX w., nie rozwinął do końca koncepcji

---

21 Por.: J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 88-89.

22 Por.: Свт. Григорий Палама, *Триады...*, op. cit., s. 247, przypis 173.

energii. Problem ten zaczął w XX wieku interesować filozofów świeckich, ponieważ propozycja stworzenia nowej ontologii, niearystotelesowskiej, umożliwiła osiągnięcie nowej, dotychczas niespotykanej wizji świata i człowieka. Wspomniany już wyżej Martin Heidegger uważa, że z uwagi na złe przetłumaczenie na łacinę greckiego słowa *εὐεργεῖα* jako *actus* (akt) spowodowało zasadniczą zmianę myśli<sup>23</sup>. Zarówno Heidegger jak i Chorużyj<sup>24</sup> wyciągają wniosek i twierdzą, że z tego powodu filozofia i teologia zachodnia rozwijały się w inny sposób niż myśl wschodnia. Cytując tego ostatniego można powiedzieć, że „teologii palamickiej i doświadczeniu hezychastycznemu odpowiada całkowicie nowe, niearystotelesowskie rozumienie energii. Jeśli arystotelesowska energia zawsze jest energią aktualizacji określonej formy-entelechii, to w doświadczeniu przebóstwienia energii stworzone są ukierunkowanie na transcendowanie natury stworzonej, wchodząc w jedność z łaską (synergizm) jako wolne od wszystkich istot stworzonych i telosów, bezistotowe; natomiast energie Boże zachowują swoją przynależność do natury (ουσια) Bożej, ale sama ουσια nie jest już arystotelesowską formą-entelechią: zostaje radykalnie pozbawiona wszelkich kategorii arystotelesowskich i dyskurs teologiczny często jest wyrażany językiem apofatycznym, na przykład przez określenie Ουσια terminem Nadnatura”<sup>25</sup>. Wypracowany w teologii prawosławnej dyskurs jest owocem praktyki duchowej, bowiem w nim możliwe jest osiągnięcie lepszego zrozumienia tejsze praktyki.

---

23 Por.: S. Chorużyj, *Czym jest myśl prawosławna?*, tłum. H. Paprocki, „Elpis” 2001, R. 4(17).

24 Sergiusz Chorużyj, współczesny rosyjski filozof, zajmujący się myślą prawosławną, hezychazmem, na gruncie którego stara się rozwijać antropologię filozoficzną.

25 Ibidem.

Opisane powyżej pojęcia znajdują się u podstaw teologii prawosławnej, to od ich analizy rozpoczął się historyczny proces tworzenia języka teologicznego. Należy dostrzec jednak, że same z siebie pojęcia ουσία, υπόστασις i ενέργεια są pojęciami filozoficznymi. To ze słownika filozoficznego zostały zapożyczone i wprowadzone do myśli chrześcijańskiej, stając się tym samym fundamentalnymi pojęciami teologicznymi. Dopiero wychodząc od analizy tych pojęć i przykładania do nich myśli biblijnej zaczęły powstawać pojęcia stricte teologiczne. Zaczynając od Atanazego Wielkiego, który bronił wypracowanego na Soborze w Nicei pojęcia współistotny (*ομοούσιος*), poprzez ojców kapadockich (z ich całą wspomnianą już powyżej zasługą dla teologii prawosławnej) do ostatniego Grzegorza Palamasa widzimy proces kształtowania się światopoglądu prawosławnego. Owy światopogląd wychodząc od wspólnych pojęć filozoficznych stworzył cały słownik precyzyjnych pojęć teologicznych, które nieznane były starożytnym filozofom. Teologia rozwijała się wedle odrębnych od filozofii zasad, spośród których najważniejszą jest oparcie na objawieniu Bożym całego sposobu myślenia Ojców, z którego wynika cała teoria chrześcijańska, jako przekaz doświadczenia Boga, wspólnego dla całego Kościoła. Poszczególne pojęcia i formuły wypracowane przez Ojców w dobie Soborów powszechnych świadczą o rozwijaniu się dyskursu teologicznego. Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, jedna natura wcielonego Boga Słowa, nauka o dwóch wolach, jak również obrona ikon (jako obrona nauki o wcieleniu) – te i inne sformułowania przybrały rangę dogmatu, upiękşızyły dyskurs teologiczny i jednocześnie doprecyzowały naukę chrześcijańską.

## 2. PRZYKŁADY POJĘĆ ETYCZNYCH W MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pisarze chrześcijańscy wchodząc w dyskusję z filozofią starożytną nie mogli nie odnieść się do nauki etycznej filozofów przedchrześcijańskich. W obrębie całościowego systemu filozoficznego poza tematyką metafizyczną istnieją jeszcze dwie części – część teoriopoznawcza i praktyczna, czyli etyka. Te dwie sfery filozofii stanowią dwie z trzech jej części. O ile metafizyka mówi o ogólnym i szczegółowym sposobie istnienia bytu jako bycia, to epistemologia (teoria poznania) konstytuuje poznanie i bada warunki jego zaistnienia, inaczej mówiąc stara się wyznaczyć pewien niesprzeczny, unikający fałszu kierunek za którym podążać powinien rozum, by mógł dojść do wiedzy prawdziwej – *επιστήμη*. Zaś etyka, starająca się dokonać całościowej analizy nad sferą ludzkiego istnienia, poszukuje odpowiedzi na fundamentalne pytania o naturę dobra i zła oraz o cel (i zasadność tego celu) życia człowieka. Z uwagi na to, że w teologii prawosławnej nastąpiło zjednoczenie tych dwóch sfer filozofii – epistemologii i etyki (ponieważ prawdziwe poznanie jest wynikiem życia i aktywności dążącej do przeobstwienia, nie można w prawosławiu mówić o poznaniu pewnym oddzielnym od sfery etycznej), poniżej postaram się przeanalizować podstawowe pojęcia etyczne w filozofii starożytnej oraz ukazać w jaki sposób zaistniały w teologii wschodniej.

### 2.1. Ἀρετή, ψυχή, εὐδαιμονία – starożytna droga do doskonałości

Rozpoczynając analizę etyki starożytnej, w szczególności klasyków, jakimi byli Sokrates, Platon i Arystoteles, uważam, że najlepiej jest rozpocząć od zagadnień antropologicznych. Interesujące nas trzy pojęcia leżą u podstaw etyki filozoficznej, a z nich najważniejszym i zasadniczym jest termin *ψυχή*, który tłumaczymy jako dusza. Zaczynając od definicji człowieka należy przez pojęcie *αρετή* dojść do *εὐδαιμονία*, jako celu życia człowieka.



Zarówno Sokrates jak i Platon, a i w pewnej mierze Arystoteles, pojęciem *ψυχή* definiowali człowieka. Dla Sokratesa dusza jest siedliskiem świadomości i intelektualnej aktywności człowieka, a Platon uznając ciało za więzienie duszy mówił o niej, że jest człowiekiem w pełni. W „Państwie” w micie o jaskini Platon daje tego najlepszy przykład, kiedy mówi o konieczności opuszczenia ciała i dostrzeżeniu tego co prawdziwe, piękne i dobre. Zarówno Sokrates jak i Platon głosili dualizm duszy i ciała skrajnie go rozwijając. Ciało jest jedynie upadłą materią, źródłem cierpienia i zła, które należy porzucić, które należy opuścić w celu uwolnienia duszy i jej realizacji. Człowiek w ciele nie może się realizować, nie może być człowiekiem, bo namiętności cielesne go gniją, dlatego koniecznym jest pełne zaprowadzenie nad nimi. Takie panowanie nad sobą nazywa się *ἐνκρατεία* i polega na podporządkowaniu popędów rozumowi. Jest to pierwszy i konieczny etap wyzwalania się człowieka z cielesności, który umożliwia osiągnięcie wolności od jakichkolwiek czynników zewnętrznych oraz osiągnięcie samowystarczalności (*αὐταρκ...α*), czyli stanu, w którym do osiągnięcia szczęścia człowiekowi potrzebne są tylko walory duszy. Jak widzimy człowiek jest sprowadzony przez Sokratesa i Platona do bycia duszą. Słowo *ψυχή* w takim razie jest uchwyceniem definicji człowieka.

Z kolei u Arystotelesa pojęcie *ψυχή* rozumiane jest bardziej szeroko. Platon wyróżnia co prawda rozumną, gniewliwą i pożądliwą część duszy, z których pierwsza jest siedliskiem intelektualnych zdolności, druga jest siedliskiem uczuć gniewu i złości, a trzecia odpowiada za nasze pragnienie posiadania czegoś. W przypowieści o woźnicy i rydwanie dwukonnym Platon ukazał sposób działania duszy – rozum na wodzy powinien trzymać obie pozostałe części duszy, które zwodzą cały rydwan na niebezpieczne ścieżki. Utożsamiając duszę z człowiekiem i odrzucając ciało Platon odzegnał się także od mówienia o cielesności przy rozpatrywaniu sfery ludzkiej aktywności. Arystoteles zaś, we wszystkim zachowując głoszoną przez siebie zasadę *złotego środka*, nie odrzuca w pełni cielesności człowieka, nie uważa jej za coś absolutnie złego. Ciała nie należy

odrzucać, tylko należy nauczyć się nad nim panować (o czym poniżej). Natomiast co do pojęcia ψυχή, to Stagiryta także jak Platon opisuje jej trzy rodzaje – wegetatywną, zmysłową i rozumną<sup>26</sup>. Jednak nie odnosi tych części tylko do człowieka, ale do wszystkich istot żywych. Duszę wegetatywną posiadają wszystkie byty żyjące (rośliny, zwierzęta, ludzie), duszę zmysłową zwierzęta i ludzie, a duszę rozumną jedynie ludzie. O ile Platon nawoływał do opanowania namiętności i odrzucenia cielesności, to Arystoteles nawołyuje do rozwinięcia części rozumnej duszy, przez którą człowiek staje się w pełni człowiekiem, ponieważ „w duszy znajduje się doskonałość”<sup>27</sup>. Aktywność rozumowa jest tym, co przynależy tylko człowiekowi, dlatego tę część duszy należy rozwijać najbardziej. Tylko część rozumowa duszy przyczynia się do szczęścia, do teoretycznej kontemplacji. Pełny wyraz nauki Arystotelesa o duszy można znaleźć w jego traktatach „O duszy”, „Etyka wielka”, „Etyka mała” i „Etyka nikomachejska”.

Dusza przez klasyków filozofii jest postrzegana jako pewna wewnętrzna (w stosunku do ciała) siła, która umożliwi życie szlachetniejsze, niecielesne, do którego prowadzi aktywność intelektualna. Widzimy, że mimo różnic w szczegółach swych nauk, trzech klasycy starożytnej myśli są jednomyślni co do ogólnej wizji duszy, jako pewnego wewnętrznego motoru napędzającego cielesną maszynę. Dusza jest traktowana jako coś lepszego niż ciało żyje swoim życiem, potrzebuje, tak jak ciało pokarmu, pokarmu duchowego, którym jest filozofia. To dzięki filozofii dusza może przechodzić w lepsze stany, może się uszlachetniać, może osiągać ἀρετή.

Pojęcie ἀρετή w tłumaczeniu na język polski oznacza cnotę. W starożytnej myśli pojawia się ono niejednokrotnie jeszcze przed klasykami filozofii starożytnej, w myśli Homera i presokratyków. Znaczenie tego pojęcia zmieniało się w zależności od epoki. U Ho-

---

26 Arystoteles, *Etyka wielka*, Warszawa 2010, s. 21.

27 Ibidem, s. 20.

mera pojawia się przy opisie Achillesa i oznacza dzielność, męstwo, u Sofoklesa tę cechę posiadała Antygona, która odważyła się pochować brata, zaś przez sofistów ἀρετή była rozumiana na sposób utylitarystyczny, czyli taki, w którym wybieram to, co jest dla mnie korzystniejsze w danej chwili. Z uwagi na to, że sofisci, jako nieprzejednani wrogowie Sokratesa, dążyli do łaskawości bogów, miłości przyjaciół, poważania, podziwu, bogactwa itp. musieli posługiwać się metodami, które są skuteczne w osiągnięciu celu. Cnota dla nich była wyliczoną racjonalizacją przyjemności oraz korzyści materialnych i moralnych, czyli utylitaryzmem kierującym się rozumem.

Zupełnie inaczej postrzegana zaczyna być ἀρετή od czasów Sokratesa, który rozumiał ją jako cel życia, do którego należy dążyć wszelkimi siłami. Cnota nie miała charakteru przyjemności, była stanem umysłu i ciała, do którego doprowadzić może jedynie prawidłowe poznanie. Naukę Sokratesa o cnotcie możemy znaleźć w jego *intelektualizmie etycznym*, w którym poprzez ćwiczenie myślenia, poszukiwanie prawdy i dążenie do dobra człowiek poznaje samo dobro, a samo poznanie obliuguje do życia cnotliwego. Rozum uczestniczy w dążeniu człowieka do doskonałości, a nawet jest konieczny w tym procesie. Sokrates życie cnotliwe rozumie jako całościową postawę człowieka, która wynika z rozumowego poznania i bez którego jest niemożliwa do osiągnięcia, bo dobro, wiedza o którym umożliwi dobre życie, ma charakter intelektualny i na tej płaszczyźnie jest poznawane. Cnota dla Sokratesa ma jak najbardziej charakter intelektualny, ale jest nierozzerwalnie związana ze sferą cielesną i w ogóle z życiem codziennym.

Uczeń Sokratesa – Platon, rozwijając naukę mistrza, za cnotę uważa ludzką aktywność intelektualną, która jednak nie ma nic wspólnego z cielesnością i materialnością. Platon robi krok do przodu i, w odróżnieniu od Sokratesa, rozwija idealistyczną teorię życia cnotliwego, które oczywiście powinno mieć odbicie w życiu w ciele, ale w pełni osiągalne jest jedynie w świecie idei (w kontemplacji świata idei). O ile dla Sokratesa cnota to taki typ działania, które najlepiej realizuje istotę danej rzeczy ze względu na cel, dla jakiego zo-

stała stworzona<sup>28</sup>, to dla Platona każdej części duszy jest przypisana oddzielna cnota – mądrość, męstwo i umiarkowanie. Analizując zaś cnotę całościowo Platon stwierdza, że jest nią sprawiedliwość, którą rozumie jako ład i harmonię panujące w duszy, czyli pewien stan, do którego należy dążyć, ponieważ cnota umożliwia zrealizowanie ludzkiego celu – poznania Dobra samego-w-sobie oraz osiągnięcie stanu harmonii. Platońska cnota podobnie jak i sokratejska to pewien stan duszy umożliwiający kontemplację świata idei.

Z kolei Arystoteles wydaje się odchodzić od tradycji sokratejskiej. Cnotą nazywa dzielność etyczną, stan, w którym człowiek poznawszy swoje słabe i mocne strony, obrał *złoty środek* między nimi i po długich ćwiczeniach (ascezie) jego dusza tak się do niego przyzwyczaiła, że ten umiar nie jest już czymś narzuconym przez rozum, ale stał się dla człowieka czymś naturalnym, stał się dzielnością etyczną, czyli „trwałą dyspozycją”<sup>29</sup>. Dzielność etyczna jest umiejętnością postępowania zawsze według zasady *złotego środka*, jest trwałą umiejętnością, do której prowadzi walka z namiętnościami i panowanie nad nimi. Arystoteles dokonuje także podziału cnot, bo jego zdaniem jest ich wiele, na *cnoty etyczne* i *cnoty dianoetyczne*. Pierwsze dotyczą zmysłowej, zaś drugie rozumnej części duszy człowieka lecz nie one nas teraz interesują. Cnota jako dyspozycja duszy umożliwia osiągnięcie stanu *ευδαιμονία*, stanu szczęśliwości.

Dla Platona *ευδαιμονία*, była równoznaczna z wyjściem z mitycznej jaskini i kontemplowaniem idealnego światła odbijającego idee dobra, piękna i prawdy. Arystoteles zaś nawoływał do doskonałości rozumowej, wiecznej i ziemskiej. Ta pierwsza wynika z teoretycznej kontemplacji, a druga z życia zgodnego z cnotami etycznym. To wieczne szczęście jest wiedzą o tym, co ponadzmysłowe, o metafizyce, o Bogu, jako bycie najszczęśliwszym, który jest samomyślącą myślą.

---

28 Por.: P. Kołodziński & J. Kapiszewski, *Etyka*, Gdynia 2008, s. 134.

29 Arystoteles, *Etyka wielka...*, op. cit., s. 22.

Oczywiście poza tymi trzema omówionymi powyżej pojęciami możemy wymienić mnóstwo innych pojęć etycznych, które zajmują miejsce w myśli filozoficznej. Jednak dla ukazania pewnego obrazu myśli etycznej sądzę, że wymienione pojęcia duszy, cnoty i szczęśliwości wystarczają.

## 2.2. Pojęcia etyczne w nauce Ojców

W okresie patrystyki dostrzegamy, że Ojcowie byli nie tylko teoretykami, ale przede wszystkim praktykami. Ich chrześcijaństwo nie ograniczało się jedynie do precyzyjnego opisywania nauki chrześcijańskiej, ale było życiem w pewnej tradycji, było kontynuacją ducha apostołskiego w nowych czasach. Dostrzegamy tym samym, że pierwotne wobec teoretycznej nauki okazuje się doświadczenie chrześcijaństwa od wewnątrz, duchowe doświadczenie życia w Kościele. Dlatego wraz z rozwojem dyskursu teologicznego-teoretycznego pojawia się także dyskurs praktyczny, który powstaje na pustyni, w monasterach, a który możemy nazwać dyskursem ascetycznym. Dyskurs ten rozwijał się wśród ojców pustyni i charakteryzował się opisywaniem praktyki duchowej, wypracowaniem bardzo precyzyjnych pojęć dotyczących aktywności człowieka podczas modlitwy oraz stworzeniem prawosławnego obrazu antropologicznego. Nauka o tym zawarta jest w *Dobrotolubiju*, dotyczy praktycznej strony życia chrześcijańskiego, bez której niemożliwe jest poznanie Boga.

Takie pojęcia jak *αρετή*, *ψυχή* i *ευδαιμονία* w myśli chrześcijańskiej, podobnie jak pojęcia metafizyczne, nabierają oczywiście innego znaczenia niż w myśli filozoficznej. Rozpoczynając od duszy należy odwołać się do biblijnej antropologii, która ukazuje człowieka jako psychosomatyczną jedność. Jedność między ciałem a duszą jest nierozzerwalna, a ważność tego potwierdza wiara w zmartwychwstanie wraz z ciałem. Widzimy, że już na samym początku pojęcie *ψυχή* jest odmienne od znaczenia jakie przekazali nam Platon i Arystoteles. Dusza nie jest istotą człowieka, nie jest wcieloną ideą, która ciało traktuje jako więzienie, nie jest czymś lepszym od ciała, bowiem do Boga

dąży cała ludzka natura, a nie jedynie dusza. Św. Grzegorz z Nyssy w traktacie „O stworzeniu człowieka” naucza, że dusza jest organem, do którego należy odczuwanie, a nieco dalej pisze, że już samo Pismo „określa różnicę, słowem serce określa stan ciała, duszą – coś pośredniego, a zamysłem – wyższą umysłową i twórczą moc”<sup>30</sup>. Widzimy, że w obrazie antropologicznym poza duszą i ciałem pojawia się jeszcze duch – *voûç*, który rozpatrywany jest oddzielnie od duszy. Dla Platona i Arystotelesa *voûç* jest najwyższą częścią duszy i jest rozpatrywany integralnie z duszą. W myśli prawosławnej *voûç* przez jednych rozumiany jako głębia duszy, przez innych jako coś, co jest ponad nią. Teraz nie chciałbym nad tym rozważać, bowiem ważne jest jedynie to, że *voûç*-umysł, jak uważają wszyscy, jest odpowiedzialny za myślenie i w nim dokonuje się poznanie Boga. „Duch/umysł, najwyższa część bytu ludzkiego, jest zdolnością kontemplacji, poprzez którą człowiek skłania się ku Bogu. Najbardziej osobista część człowieka, ośrodek jego świadomości i wolności – *voûç*, jest tym, co w naturze ludzkiej najbardziej odpowiada osobie; można by rzec, że jest on siedzibą osoby, hipostazy ludzkiej, która zawiera w sobie całość natury – ducha/umysł, duszę i ciało”<sup>31</sup> – pisze Łoski. Umysł przez ojców greckich jest utożsamiany z obrazem Bożym w człowieku. Zaś dusza jest rozumiana jako ożywiająca ciało siła<sup>32</sup>, jej naturalna moc rozwija się wraz z ciałem, nie można dokonać rozłączenia jej od ciała, jest wraz z ciałem stworzona (a nie jak u Platona wieczna), odłącza się od ciała, a w dniu powszechnego zmartwychwstania ponownie się z nim połączy dla życia wiecznego.

Duszę należy uszlachetniać, rozwijać, a jest to możliwe za sprawą cnót. *Αρετή* nie jest postrzegana jako pewna jedna aktywność, czy stan osiągnięty poprzez określoną praktykę. W literaturze ascetycznej mamy doczynienia z ćwiczeniami duszy, praktykami, które mają

---

30 Свт. Григорий Нисский, *Об устройении человека*, [http://www.krotov.info/library/04\\_g/gri/gor\\_nissky\\_06.htm](http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_06.htm) [dostęp: 26.08.2010].

31 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 190.

32 Zob.: Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 29 rozdział, Kraków 2006.

doprowadzić do różnych cnót. U Abby Doroteusza spotykamy naukę o budowaniu „*domu duszy*, który człowiek buduje, gdy przestrzega Bożych przykazań”<sup>33</sup>. Cnota według niego jest wynikiem ćwiczenia, praktyki – przestrzegania przykazań, dzięki której dusza się rozwija. Jednak nie uczy on o jakiejś jednej cnotce, co miało miejsce w starożytności, a o różnych cnotach. Dla Platona cnotą jest sprawiedliwość, dla Arystotelesa – dzielność etyczna, dla stoików – apatia, dla epikurejczyków – przyjemność, a dla ascetów chrześcijańskich nie istnieje jakaś jedna cnota, która doprowadza do szczęścia. Abba Doroteusz używa następujących słów: „chcę, by człowiek każdego dnia zyskiwał trochę każdej cnoty, a nie tak jak to czynią niektórzy: trzymają się jednej tylko cnoty i żyją w niej, tylko nią jedną się zajmują, a o inne się nie troszczą. Być może posiadają tę cnotę z nawyku [czego chciał Arystoteles – Ł.L.] lub z własności przyrodzonych i dlatego nie trwoży ich przeciwna tej cnotce namiętność”<sup>34</sup>. Budowa *domu duszy*, ma na celu przygotowanie duszy, a wraz z nią ciała, do rozpoczęcia procesu wznoszenia się do Boga. Można powiedzieć, że zdobywanie cnót jest sprząaniem domu przed przyjęciem ważnego gościa (łaski Bożej, samego Boga), jest przygotowaniem się do rozpoczęcia rozmowy z tym gościem, ale jeszcze nie samą rozmową. Widzimy, że zupełnie czymś innym jest zdobywanie cnoty przez filozofów, np. stoików, niż nauka ascetów chrześcijańskich. Dla filozofów cnota była czymś najważniejszym, jej osiągnięcie wprowadzało w stan ευδαιμονία, w stan szczęśliwości. Dla chrześcijańskich mnichów i Ojców Kościoła zdobywanie cnoty jest jedynie pierwszym etapem w drodze do szczęśliwości (ευδαιμονία dla nich jest stanem блаженства – pełnej szczęśliwości, a nie jedynie szczęśliwości fragmentarycznej). Dusza aktywna jest na mnóstwo sposobów, jest w ciągłym ruchu, dlatego nie można opanować jednego z jej aspektów, a należy opanować wszystkie namiętności-poruszenia duszy, które przeszkadzają w skupieniu i budowaniu *domu duszy*, jako schronienia dla łaski. Gdy zajmiemy się pewnym

---

33 *Opowieść o świętym ojcu Doroteuszu*, Hajnówka 2001, s. 124.

34 *Ibidem*, s. 125.

aspektem, tylko jedną namiętnością, a nie wszystkimi, to „postępowanie takie jest nierozsądne, bowiem ten, kto chce zbudować dom i uczynić dla siebie schronienie, powinien budować ze wszystkich czterech stron [a nie z jednej – Ł.L.] i zewsząd umacniać”<sup>35</sup>. Taka postawa wobec cnót ukazuje, że by osiągnąć stan *блаженства* należy wykazać się większym wysiłkiem, bo zdobycie cnót nie jest jeszcze celem, a jedynie etapem do celu. Nauka ascetyczna rozwija szczególnie poszczególne etapy poczynając od ćwiczenia się w cnotach, poprzez skupienie umysłu, chronienie umysłu, modlitwę umysłu do kontemplacji Boga w Jego niestworzonej światłości. Nam wystarczy jednak wykazanie różnego rozumienia pojęcia cnoty przez filozofów i myślicieli chrześcijańskich.

Z kolei *ευδαιμονία*–*блаженство* w nauce ojców pustyni tożsama jest z nauką o *przebóstwieniu*-*θέοσις*. Dla Arystotelesa była to umysłowa–teoretyczna kontemplacja, której oddaje się umysł, dla Platona – mistyczna kontemplacja świata idei, jaka miała dokonywać się w oderwaniu duszy od ciała, natomiast dla Ojców psychosomatyczne transcendowanie mające doprowadzić człowieka do stania się Bogiem poprzez łaskę. Celem praktyki duchowej jest znajdujący się w innej płaszczyźnie ontologicznej Bóg, Którego poznawać możemy w jego energiach. Dokonując skupienia i ukierunkowania wszelkich aktywności-energii ku granicy swego istnienia człowiek, w celu zjednoczenia się z Bogiem, przygotowuje się i oczekuje na przebóstwiająca łaskę, bo to jedynie za sprawą Boga może nastąpić przebóstwienie. Ten stan połączony z wizją boskiej światłości nie jest stanem trwałym, ma charakter energiczny, więc nie można się w nim wyćwiczyć, ani go wyuczyć. Za przykład można obrać postać św. Symeona Nowego Teologa, który doświadczywszy stanu łaski i dopuściwszy do siebie myśl o tym, że już posiadał najważniejszą umiejętność zdobywania łaski, nagle stracił dary, którymi Bóg go obdarzył. Następnie przez całe życie starał się powrócić do stanu wcześniejszego i jedynie po wielu latach ponownie doświadczył tego, co za młodu utracił. W odróżnie-

---

<sup>35</sup> Ibidem.



niu od dzielności etycznej Arystotelesa i teoretycznej kontemplacji przebóstwienie jest dynamiczne, ma charakter energiczny, a energia jako będąca ciągle w ruchu, powoduje, że więź energiczna także jest dynamiczna. Dlatego powrót do stanu przebóstwienia jest ciągłym dążeniem do coraz to nowego transcendowania własnego istnienia w horyzoncie Boskiego Bytu.

Pojęcia etyczne, podobnie jak i pojęcia metafizyczne, choć brzmią tak samo, to w myśli prawosławnej rozumiane są inaczej niż w myśli starożytnej. O ile podstawowe pojęcia metafizyczne legły u podstaw dogmatyki chrześcijańskiej, to nauka etyczna filozofów jedynie z nazwy jest podobna do chrześcijańskiej. Myśliciele chrześcijańscy nawiązywali do biblijno-judaistycznej koncepcji człowieka i w niej dopatrywali się przeznaczenia człowieka. Nauka o przebóstwieniu nie ma swojego odpowiednika w filozofii starożytnej, a koncepcje duszy i cnoty, co już powiedziałem, tylko z nazwy są sobie bliskie, bowiem u ich podstaw leży nie starożytny grecki, a starotestamentowy obraz antropologiczny.

\* \* \*

Starając się ukazać wpływ filozofii na terminologię Ojców Kościoła dokonałem podziału pojęć na metafizyczne i etyczne. Pierwsze i drugie mają swoje odpowiedniki w filozofii i teologii, jednak, co starałem się ukazać, pojęcia dotyczące moralności, antropologii i celu życia człowieka swoje znaczenie czerpią z Biblii i choć są obecne także w myśli greckiej, to jedynie wchodzą z nią w dyskusję. Co ukazuje nam tradycja Kościoła pierwszego tysiąclecia? Wszystkie herezje były podnoszone przez pozostałość myślenia antycznego w Kościele, były wyrazem niezrozumienia logiki biblijnej, apostoelskiej, ale rozwiązywane były w języku bazującym na filozoficznych pojęciach. Mimo to jedynie te treści filozoficzne weszły w skład myśli chrześcijańskiej, które okazały się zgodne z duchem chrześcijańskim (dyskurs teologiczny), zaś pozostałe zostały pozostawione dla rozważań teoretycznych, które miały pełne prawo rozwijać się na gruncie filozofii.

## SUMMARY

*Łukasz Leonkiewicz*

### **Philosophical terminology in the Teachings of the Church Fathers**

**Keywords:** Metaphysics, ousia, hypostasis, energy, arete, psyche, perfection, philosophy, theology

Pre-Christian philosophy has formed land for the development of Christian theology, but first of all it has worked out notions enabling to describe the learning announced in the Bible. Vocabulary of notions handed over by the antiquity, new Christian, showed itself the age for Christian thinkers with foundation, on which the building of theology was made. Philosophical concepts such as *ousia*, *hypostasis* whether *energy* showed themselves most suitable for describing the Christian dogma, but also with a view to describing the sphere of experience, spheres of action, philosophical terms were the most adequate. Philosophy played the major part in the process of developing of Christian theology, even if itself it didn't create the last one. Full rejecting of the ancient concept by Christian theologians wasn't possible. Starting from St. Basil the Great among theologians ruled a view that Christianity didn't adopt from antiquity anything apart from notions. But many notions failed in the philosophical thinking of the antiquity and even though they have other meanings now, they can have them only because they developed, they lived their own life, in every age they were differently interpreted. The separation of philosophy and theology has never taken place fully, because it couldn't have. Otherwise we would form something what in it form would resemble the attempt of interpretation of the New Testament without taking Old into account.