

O. PIOTR LISZKA CMF

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

## PERYCHOREZA SUBSTANCJI BOSKIEJ WEWNĄTRZ-BOSKA I ZEWNĄTRZ-BOSKA

Zagadnienie przekazywania substancji przez Osoby Boże może być rozpatrywane na dwóch płaszczyznach. Można traktować substancję po prostu jako jeden z elementów składowych Osoby. Jest to ujęcie reistyczne, proste, banalne. Można też dostrzegać, że substancja Boga jest splotem utkanym z trzech Osób. Wtedy przekazywanie substancji powinno być rozpatrywane integralnie, wraz z wszelkimi innymi elementami składowymi Osoby. W takim ujęciu powiązanie substancji z Osobami jest radykalne, pełne. Obie kategorie są tym samym Bytem (Absolutem, Bogiem), w którym akcentowana jest albo jedność, albo troistość. Akcentowanie nie oznacza rozdzielności, lecz tożsamość, która zawiera w sobie bogactwo aspektów.

### 1. PERYCHOREZA WEWNĄTRZ-BOSKA

Każda Osoba Boska daje siebie dwóm pozostałym całkowicie, oprócz swojej własnej specyfiki personalnej. Przede wszystkim przekazywana jest substancja, która jest duchowa, niestworzona, absolutna. Dokonuje się to na sposób emanacji (*proballein*), gdyż substancja absolutna jest tylko jedna, identyczna w każdej Osobie, wspólna. Wewnątrz-boska emanacja to wieczny proces perichorezy, bez czasu i przestrzeni.

Integralny opis życia w Bogu wymaga refleksji dokonywanej w pięciu warstwach, które dotyczą: substancji, relacji, wyposażenia wewnętrznego, oblicza i działania. Podłożem perichorezy i przekazywanym „przedmiotem” jest substancja. Troista specyfika substancji oraz perichorezy wyznaczona jest przez relacje trynitarne. Przenikanie się wzajemne Osób Bożych (*perichoresis* u Greków,

*circumincessio* u Łacinników) wyjaśnia, w jaki sposób jedna substancja jest w trzech Osobach oraz w jaki sposób trzy Osoby są jedną substancją<sup>1</sup>.

W świecie, a zwłaszcza w ludziach, odwzorowane jest wszystko to, co znajduje się w Trójcy immanentnej. Dowiadujemy się o tym z Objawienia. Treść Objawienia, dotycząca Boga, ludzi i kosmosu, pozwala czynić refleksje dotyczące wnętrza Boga, ale tylko na sposób analogiczny. Przekazywanie sobie nawzajem substancji przez Osoby Boże w wewnętrznym życiu Boga odzwierciedla się nie tylko we wnętrzu bytów stworzonych, ale też w ich relacji do Boga, w procesie przechodzenia Boga do świata i w drodze bytów stworzonych do Boga. Najwyższym zwieńczeniem ruchu zstępującego, zapoczątkowanego we Wcieleniu, jest przyjęcie przez ludzi Chrystusowego odkupienia (*redemptio subiectiva*). Łaska usprawiedliwienia sprawia pojawienie się ruchu wstępującego<sup>2</sup>.

Centrum perychorezy wewnątrz-boskiej są dwa pochodzenia trynitarne, których odwzorowaniem jest misja Syna Bożego i misja Ducha Świętego w świecie. Działanie Boga w świecie jest działaniem jednej natury Boskiej, czyli jednej Boskiej substancji. W działaniu tym odwzorowane są też wszelkie aspekty charakteryzujące życie wewnątrz-boskie. Substancja Boga jest utkana z właściwości personalnych, z relacji, z Osób. Analogicznie, działanie natury Boskiej w świecie to działanie trzech Osób, z ich relacjami oraz specyficznymi właściwościami personalnymi. Dzięki temu coraz mocniej Bóg jest w świecie i coraz mocniej świat jest w Bogu, aż do osiągnięcia maksymalnej sytuacji, czyli sytuacji nieba, w wydarzeniu Paruzji<sup>3</sup>.

Perychoreza trynitarna to emanacja absolutna, proces dokonujący się wewnątrz Absolutu i na miarę Absolutu. Również akt stwórczy jest wewnątrz Boga i jest absolutny, ale jego skutek już nie. Emanacja nie wychodzi poza substancję Boską. Na zewnątrz są byty stworzone, czyli substancje stworzone (materialne i duchowe) wraz ze swoim wyposażeniem wewnętrznym (materialnym albo duchowym). Wszystko to jest zewnątrz substancji Boga, zewnętrznym skutkiem aktu stwórczego. Akt stwórczy nie jest emanacją. Nie ma tożsamości Boga i świata. Mówił o tym już Tertulian w II wieku. Wyjaśniał on, że odwieczny proces emanacji dotyczy tylko wnętrza substancji Boga. Emanacje personalne w Bogu są tożsame z jedną jedyną substancją absolutną. Zarzucał on patrypasjanom, że stosują termin „emanowanie” (*prolatio*) w sensie gnostyckim, ogarniającym również cały kosmos.

<sup>1</sup> Por. X. Tilliette, *Die Dieu théiste à la Trinité spéculative*, „Communio” 24 (1999) nr 5-6, s. 197-205; J.-P. Batut, *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza: trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznawania wiary trynitarniej*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Warszawa 2000, s. 333.

<sup>2</sup> J. Ferrer Arellano, *Los dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como „incarnatio in fieri”*, „Annales Theologici” 13 (1999), s. 8.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 9.

Gnostycy przekreślali sens aktu stwórczego i przyjmowali panteizm. Z tego względu Tertulian wolał stosować termin *probole*, który oznacza przemianę w ramach tej samej substancji (np. kwiat wyłania się z pędu). Oba terminy mogą być stosowane w trynitologii, ale nie w refleksji dotyczącej relacji Boga ze światem. To samo dotyczy innych metafor: pień (lub drzewo) i korzeń, rzeka i źródło, promień i słońce (*Prax.* 8, 5-7). Tertulian korzystał z tych terminów w budowaniu wielkiego, wszechstronnego, integralnego modelu teologicznego, zespalającego wszelkie prawdy wiary chrześcijańskiej. Można zauważyć, że Tertulian bardziej akcentował troistość Osób, natomiast inny teolog z II wieku, Hipolit, podkreślał ich jedność substancjalną, czyli jedyność substancji Boga<sup>4</sup>.

Na uwagę zasługuje fakt, że patrypasjanie, gnostycy, a później arianie, bronili się za pomocą argumentów biblijnych. Najskuteczniejszą ich bronią była egzegeza Pisma Świętego<sup>5</sup>. Nie potrafili jednak połączyć refleksji odróżniającej poszczególne elementy z wypowiedziami dotyczącymi całości. Prawdy objawione nie mogą być poznane tylko poprzez analizowanie szczegółów, ani też tylko przez tworzenie ogólnych idei. Poszczególne prawdy mogą być poznawane – jak pojęcia pierwotne w systemach matematycznych – tylko w powiązaniu z innymi oraz w kontekście całości. Można je pojąć tylko wtedy, gdy są ze sobą wzajemnie sprzężone. Błędy wynikające z myślenia oddzielającego (tryteizm, arianizm, nestorianizm, deizm) i mieszącego (modalizm, monofizytyzm, panteizm) są przewyżnione w modelu integralnym.

Po dwóch wiekach linia refleksji charakterystyczna dla Tertuliana była kontynuowana przez Bazylego Wielkiego, natomiast linia Hipolita przez Atanazego. Bazyl podkreślał różnicę między bytami przygodnymi a Bogiem, natomiast Atanazy wskazywał na więź między stworzeniami a Stworzycielem. Bazyl, Grzegorz z Nazjanzu, a w wieku XIV Grzegorz Palamas, zwracali uwagę na wyraźne odróżnienie trzech Osób w Objawieniu (*prosopon*; oblicze, promieniotwanie właściwości personalnych), natomiast Atanazy oraz Grzegorz z Nyssy odwrotnie, skoncentrowali się na terminie *hypóstasis* akcentującym rdzeń, głębię, esencję, substancję, która dla trzech Osób jest jedna i ta sama<sup>6</sup>.

Substancja absolutna, w sensie tylko jednej z kilku kategorii trynitarnych, nie jest rodząca, ani nie jest zasadą pochodzenia. Jest nią substancja absolutna wraz ze swym personalnym wnętrzem, specyficznym dla pierwszej Osoby Trójcy. Substancja absolutna emanuje substancję Syna i Ducha jako substancja pierwszej Osoby Trójcy. Emanacja międzyosobowa w warstwie substancjalnej jest tożsama z substancją absolutną, jedną jedyną, wspólną dla trzech Osób. Nic się nie zmienia w boskim budulcu, Ojciec rodzi Syna i tchnie Ducha. Nie czyni tego sam specy-

<sup>4</sup> Por. G. Uríbarri Bilbao SJ, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, s. 261.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 263.

<sup>6</sup> Por. F. Courth, *Padres griegos y latinos. Doctrina trinitaria*, w: *El Dios cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silanes Salamanca 1992, s. 1026.

ficzny aspekt personalny, zwany ojcostwem, lecz Osoba Ojca, czyli substancja absolutna, której wyposażeniem wewnętrznym jest boskie ojcostwo. Pierwsza Osoba Trójcy rodzi Syna i technie Ducha całym sobą, nie tylko swoją specyfiką personalną, nie samą tylko substancją, ale jako pełna, integralna Osoba. Rodzenie i technie w pierwszej warstwie bytowej to przekazywanie substancji absolutnej na sposób emanacji (*proballein*).

Przykładem tego rodzaju refleksji trynitologicznej jest orzeczenie Soboru Laterańskiego IV (1215), który wystąpił przeciwko Joachimowi de Fiore i poparł doktrynę Piotra Lombarda o Trójcy Świętej<sup>7</sup>. Sobór przypomniał, że nie ma różnicy ontycznej między substancją Boga i trzema Osobami. Między każdą Osobą w sobie samej i jedyną esencją boską istnieje różnica racjonalna. W jednej substancji są trzy specyfiki personalne. Każda z Osób Trójcy ma tę samą substancję. W ten sposób realna różnica trzech Osób współlistnieje z ich absolutną identycznością co do natury. Sobór przypomniał też, że trzy specyficzne właściwości personalne są czymś innym, niż atrybuty boskie, które są identyczne z istotą Boga. Atrybuty odnoszą się i do substancji, i do każdej z trzech Osób. Nie jest to możliwe na płaszczyźnie filozofii, a jedynie w refleksji teologicznej, gdyż wynika to z Objawienia chrześcijańskiego.

Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę na to, że w jednej substancji (*esse in*) bytują trzy właściwości personalne, które nie są zmieszane. Każda z nich jest na zewnątrz pozostałych, a jednocześnie jest z nimi powiązana, nie tylko w absolutnym działaniu, lecz przede wszystkim w absolutnym istnieniu (*esse ad*). Nachylenie ku pozostałym Osobom jest częścią własnych, specyficznych właściwości personalnych, generując odpowiednie relacje trynitarnie. Można też powiedzieć odwrotnie, że wśród różnych boskich powiązań personalnych są trzy relacje konstytuujące odpowiednio trzy Osoby. Wychodząc z Objawienia, Tomasz konstruował nową logikę – teologiczną, chrześcijańską (*logica modernorum*), która nie jest proweniencji arystotelesowskiej, nie wynika z jakiegokolwiek filozofii<sup>8</sup>. Zbiór pojęć pierwotnych i aksjomatów teologii zawarty jest w Objawieniu. Nie można na niego nakładać zasad myślenia utworzonych przez rozum ludzki, które zamiast wydobycia nowej treści przekazanej ludziom przez Boga, blokują ją, niszczą całą jej oryginalność. Logika Objawienia jest misteryjna, przekracza logikę rozumu ludzkiego, aczkolwiek jest otwarta na świat i na ludzki sposób myślenia. Bez niej zostaje tylko alternatywa: albo nakładać na Objawienie logikę grecką, albo po prostu milczeć. W obu przypadkach byłoby to zaprzeczeniem samej idei Objawienia. Bóg mówi do człowieka, objawia coś, czego rozum człowieka nie wymyśli, ale powinno być to rozumnie przyjęte i przekazywane<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J. M. Delgado, *Lógica trinitaria*, w: *E Dios cristiano*, dz. cyt., s. 829.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 830.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 831.

Logika Objawienia jest integralna, akcentuje zarówno autonomię, jak i jedność. Wewnątrz myśli teologicznej tworzone są modele aspektowe, które powinny być zespolone w model całościowy, integralny. Typowym przykładem są modele trynitologiczne, w których inaczej jest ukazane pochodzenie Ducha Świętego<sup>10</sup>. Punktem wyjścia jest tekst J 15, 26 oraz formuła Soboru Konstantynopolitańskiego I. Fundamentalne przesłanie dotyczy boskości Ducha Świętego, czyli kwestii dotyczącej substancji. Wyraźniej akcentuje ten aspekt Tradycja Zachodnia, nie zwracając jednak uwagi na specyfikę personalną trzeciej Osoby. Tradycja Wschodnia odwrotnie, akcentuje specyfikę personalną trzeciej Osoby, przez co nie usuwa na bok kwestii jedności substancjalnej<sup>11</sup>. Być może w obszarze języka greckiego jedność substancjalna była przyjmowana bez zastrzeżeń. Jednak w innych językach pojawiło się niebezpieczeństwo takiego przekładu, który zamiast zwalczać duchobórstwo, wspierał je. Świadczy to o tym, że nie wystarcza tylko dobra egzegeza i zasady rozumu ludzkiego. Konieczny jest zmysł wiary, który dostrzega pełnię prawdy objawionej, niezależnie od tego, w jakich słowach i strukturach kulturowych została wyrażona<sup>12</sup>. Pełne zrozumienie trzeciej Osoby Trójcy jest ściśle powiązane z pełnym zrozumieniem pierwszej Osoby, która jest nie tylko Ojcem (jest Ojcem wobec Syna), lecz także Kimś, kto tchnie Ducha.

## 2. PERYCHOREZA ZEWNĄTRZ-BOSKA

Wewnątrz substancji Boga dokonuje się odwieczna perychoreza trzech Osób. Aktualizacja zamysłu stwórczego powiązana jest z perychorezą trynitarną, dokonującą się poza substancją Boga – w stworzeniach. Szczytem procesu stwórczego i szczytem perychorezy zewnątrz-boskiej jest Wcielenie, które sprawia, że Syn Boży jest człowiekiem: w drugiej Osobie Boskiej jest natura ludzka, druga Osoba Boska jest w świecie stworzonym. W ten sposób perychoreza trynitarna wychodzi poza substancję Boga, ogarnia wszelkie stworzenia, kształtując relacje Boga ze stworzeniami.

Syn Boży jest nie tylko substancją Boską, lecz jest też ciałem i duszą. Z tego względu, trynitologia powinna uwzględniać chrystologię i jednoczyć zagadnienia dotyczące wnętrza Trójcy z zagadnieniami dotyczącymi tego, co się dzieje na zewnątrz natury boskiej, w świecie stworzonym. Tego rodzaju refleksja prowadzona jest ciągle w oparciu o Pismo Święte. Wspaniałe rozwinięcie myśli trynitologicznej przedłożył św. Tomasz z Akwinu. Brakowało mu jednak aspektu personalnego, charakterystycznego dla Tradycji Wschodniej. Dziewiętnasto-

<sup>10</sup> Por. J.M. Delgado Varela, *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, „Revista Española de Teología” 16 (1956) nr 65, s. 460.

<sup>11</sup> Por. C. Moreschini, *Capadocios, Padres*, w: *El Dios Cristiano*, dz. cyt., s. 219.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 220.

wieczna filozofia idealistyczna skonstruowała spójny schemat, który jednak był zbyt oddalony od objawionej prawdy i był zbliżony do panteizmu. W XXI wieku, w sytuacji osiągnięć biblijnych, patrologicznych, ekumenicznych i dogmatycznych, można tworzyć ujęcie całościowe, spójne, integralne, wyjaśniające różne trudne kwestie, do tej pory mało rozwinięte, albo w ogóle pomijane<sup>13</sup>. Refleksje Akwinaty, idealistów niemieckich i wszelkie inne mogą w tym pomóc, dostarczając schematów teologicznego rozumowania<sup>14</sup>.

Osoby Boże konstytuują się w odwiecznym procesie absolutnej miłości, poprzez absolutne dawanie i przyjmowanie. Ojciec konstytuuje się poprzez płodny dar z siebie, rodząc Syna. Syn konstytuuje się przez totalne oddanie się Ojcu. Duch Święty konstytuuje się jako Miłość, dar personalny między Ojcem i Synem. W ten sposób substancja Boga jest wychodzeniem i wchodzeniem, wpływaniem i wpływaniem, a Bóg jest wspólnotą absolutnie aktywną i absolutnie zjednoczoną. Odwieczna ekspansja wewnątrz-trynitarna, w wyniku absolutnie wolnej woli Boga i w sposób totalnie dla nas niepojęty, wyszła poza życie boskie w akcie stworzenia świata i w akcie stworzenia człowieka, zachowując strukturę trynitarną, która jest odwzorowana w misjach zbawczych Syna Bożego i Ducha Świętego. Analogicznie do tego jak Osoby Boże obejmują siebie nawzajem, tak też ogarniają całą ludzkość, doskonaląc osoby ludzkie i personalizując ludzkość jako całość<sup>15</sup>.

W sposób szczególny, wewnątrz-boskie *Communio* odwzorowane jest w Kościele, w sakramentach, ale też w jakiś sposób w całym życiu społecznym. Wymiar agapetyczny Kościoła stanowi odwzorowanie źródła, którym jest substancja Boga, czyli odwieczna miłość trój-personalna. Dzięki temu Kościół to wspólnota w różnorodności i wielość w jedności; wspólnota otwarta, która nie wyklucza, lecz wyzwala, personifikuje, zapewniając pełnię oryginalności poszczególnych osób. Wartości eklezjalne i ogólnoludzkie zawarte są w substancji Boga, utkanej z właściwości personalnych trzech Osób, zjednoczonych w misterium perychorezy, w dynamicznym współoddziaływaniu<sup>16</sup>. Odwzorowanie miłości Boga w społeczności ludzkiej realizowane jest horyzontalnie, poprzez umacnianie relacji międzyludzkich, ale przede wszystkim poprzez umacnianie więzi poszczególnych ludzi i całej społeczności z Osobami Bożymi<sup>17</sup>. W czasoprzestrzeni świata perychoreza stworzeń z misterium Boga narasta, zbliżając się do eschatologicznego

<sup>13</sup> Por. J. Cruz, *El anonadamiento como acontecimiento ontológico e histórico*, „Scripta Theológica” 30 (1998/2), s. 624.

<sup>14</sup> Tamże, s. 627.

<sup>15</sup> Por. N. Silanes, *Misión, misiones*, w: *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, s. 879-890.

<sup>16</sup> Por. C. Sorc, *La historia en su dimensión pericorética. Actas del X Simposio de Teología Histórica 3-5 marzo 1999*, Valencia 2000, s. 526.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 528.

finału, jak o tym pisze Pius XII w encyklice *Mystici Corporis Christi*<sup>18</sup>. Cała historia ma wymiar trynitarny, perychoretyczny, przechodząc do swojej pełni eschatologicznej, zespalając się z ostatecznym źródłem, czyli z substancją Boga<sup>19</sup>.

Źródłem wszystkiego, wszelkiego bytu i wszelkich relacji, jest substancja Boga wymieniana między Osobami Bożymi we wzajemności absolutnej, albo inaczej mówiąc, substancja Boga, która jest fundamentem Osób Bożych. Ludzie mogą w tym boskim życiu uczestniczyć dzięki promieniowaniu mocy Bożej<sup>20</sup>. Świadectwem perychorezy między Bogiem i ludzkością jest przyjaźń między poszczególnymi ludźmi a Bogiem, a także braterstwo międzyludzkie<sup>21</sup>.

### 3. PERYCHOREZA SUBSTANCJI BOGA I SUBSTANCJI ŚWIATA

Obiekty materialne w postaci masy lub energii tworzą czasoprzestrzeń. Można też powiedzieć, że są umieszczone w czasie i przestrzeni. Nowoczesna fizyka uważa wszystkie te kategorie za elementy jednej wspólnej rzeczywistości. Materia, czas i przestrzeń są ze sobą ściśle sprzężone. Z tego względu refleksja nad relacją substancji duchowej z substancją materialną dotyczy też czasu i przestrzeni. Odpowiednio też z czasem i przestrzenią powiązane jest personalne wnętrze substancji duchowej. Rodzaj relacji zależy od rodzaju substancji duchowej (Bóg, aniołowie, dusza ludzka). W niniejszej publikacji termin „substancja” został zarezerwowany do określenia masy (budulec), aczkolwiek humaniści odnoszą go też do świata myśli, a fizycy i niektórzy filozofowie odnoszą go do energii materialnej, a nawet do czasu i przestrzeni. Masa materialna jest wymienna z energią, a energia tworzy pole, czyli przestrzeń z odpowiednią strukturą. Zakrzywienie czasoprzestrzeni jest tożsame z energią, a zagęszczenie energii jest tożsame z masą.

W sferze duchowej nie ma tożsamości masy, energii, czasu i przestrzeni, ale można wprowadzić – obok kategorii „substancji duchowej” i „energii duchowej” – kategorie „przestrzeni duchowej” i „czasu duchowego” oraz zastanawiać się nad ich wzajemnymi powiązaniem. Istotne jest zachowanie rozróżnienia płaszczyzny duchowej i materialnej. Uznanie ich tożsamości oznacza przyjęcie poglądu o panteistycznej wszech-jedności, a w tym o kosmosie żywym i nieśmiertelnymi<sup>22</sup>. W ujęciu panteistycznym, zarówno substancja materialna jak i niematerialna (myśl, życie) są ciągłe i nieograniczone, przenikają się wzajemnie, są czymś jednym.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 529.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 530.

<sup>20</sup> Por. L. Żák, P.A. Florenskij: *Progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria*, w: *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, red. P. Coda, A. Tapken, Roma 1997, s. 193-228.

<sup>21</sup> Por. P. Coda, *Agápe e amicizia*, „Per la filosofia”, 3 (1996), s. 26-34.

<sup>22</sup> Por. A. Maniejew, *Gipoteza biopolewoj formacyi kak substrata žywni i psichiki czelowieka*, w: *Russkij kosmizm. Antologija filosofskoj mysli*, Moskwa 1993, s. 352.

Zmienia się tylko sposób bytowania w konkretnych miejscach. Według panteistów-materialistów, samowzbudzający się Wszechświat jest utożsamiany z Bogiem. Według nich, Wszechświat to absolut, posiadający wszelkie atrybuty boskie. Jego wyposażeniem wewnętrznym jest pole energetyczne, które jest materialne, biologiczne i psychiczne. Substancja świata-absolutu ma swoistą strukturę, ciągłą, spoiłą, a jednocześnie złożoną, wieloraką. W niektórych miejscach wszech-materia konkretyzuje się, tworzy mocno zakrzywione i zagęszczone bio-psy-pole, które konkretyzuje pole energii życiowej Wszechświata w określonych miejscach (psychika „jednostkowa”). Według materialistów psychika jest ściśle związana z materią, jest jej wytworem, jest z nią tożsama, jest materią – w swoistej postaci. Z tego wynika, że psychika (dusza) ludzka jest nieśmiertelna tak samo, jak nieśmiertelna jest Wszech-materia<sup>23</sup>. W konkretnych swoich miejscach Wszech-materia ujawnia swoją samoświadomość, podświadomość i nieświadomość, w postaci ludzkiego „ja”<sup>24</sup>.

Z wymienionymi wyżej kategoriami wiąże się też ruch. Świat to nie tylko przestrzeń o różnym zakrzywieniu i zagęszczeniu, ale ruch, zmienność, dynamizm. Świat to nieskończony zbiór zdarzeń. Konsekwentnie, termin „substancja” jest też używany w odniesieniu do zdarzeń. W systemie monistycznym (panteistycznym), nadawanie charakteru ontycznego zdarzeniom dokonuje się w sposób ukryty, poprzez mówienie, że fundamentem wszystkiego nie jest realny budulec, lecz idee, myśl czy zdarzenia. W takim ujęciu muszą one mieć w sobie odpowiednią moc ontyczną, większą niż budulec realny, konkretny, namacalny. Rozumienie terminu „zdarzenie” w sensie ostatecznego podłoża nadaje mu *ipso facto* sens ontyczny. Tak czyni m.in. A. N. Whitehead, który uznaje zdarzenia za fundament wszystkiego, za podstawową kategorię ontologiczną. Na podstawie jego dzieł można dojść do wniosku, że substancja w sensie masy byłaby tylko nazwą sytuacji czasoprzestrzennej, wytworzonej przez zmienność (ruch) czasoprzestrzeni. Wątkami tego ogólno-kosmicznego ruchu są dzieje ludzkie, a w szczególności dzieje myśli, pojawianie się jej oraz znikanie<sup>25</sup>. Można powiedzieć w sposób metaforyczny, że w sytuacjach zwanych Przez Whitehead’a „zdarzeniami”, materia utkana z czasu i przestrzeni kondensuje się i przemienia w postać falowej energii, a także w postać masy. Na tym jednak wszech-materia nie poprzestaje. W jej wnętrzu zawierają się też „zdarzenia” o wiele mocniejsze, polegające na konkretyzowaniu się życia.

<sup>23</sup> Por. S. Siemionowa, *Nikołaj Fiodorow. Twórczość żywni*, Moskwa 1990, s. 219.

<sup>24</sup> Por. A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996, s. 166.

<sup>25</sup> Zob. D.H. Porter, *History as Process*, „History and Theory. Studies in the Philosophy of History”, 1975 n. 14, s. 297-313. Jest to interpretacja holistyczna i monizująca. Zob. P. Moskal, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 11.

Według materialistów cała wszech-materia jest żywa, a w jej wnętrzu jest wiele miejsc-zdarzeń, w których rozproszone w niej życie konkretyzuje się w postaci roślin, zwierząt i ludzi.

Uznanie istnienia dwóch rodzajów substancji: materialnej i duchowej prowadzi do wniosku, że istnieją też zdarzenia duchowe. Dokonują się one na płaszczyźnie odrębnej, różnej od płaszczyzny zdarzeń materialnych. Nie ma przechodzenia z jednej płaszczyzny do drugiej, natomiast skutek zdarzeń duchowych pojawia się zarówno w jednej płaszczyźnie, jak i w drugiej. Życie zawarte jest w płaszczyźnie duchowej, która może ogarniać też materię. Zdarzenia duchowe nie mogą być dostrzegane empirycznie, a nawet są nieuchwytnie dla rozumu ludzkiego. Ich źródłem jest substancja duchowa<sup>26</sup>.

W ścisłym znaczeniu, substancja to budulec. Stosowanie nazwy „substancja” do zdarzeń i pojęć jest wtórne. Pojawiło się dopiero w nowożytności, gdy przestano mówić o substancji w sensie właściwym, czyli w sensie budulca. Jak to zwykle bywa, słowa wyrzucone do lamusa zaczynają pojawiać się w najmniej spodziewanych sytuacjach, są stosowane tam, gdzie w systemie klasycznym byłoby to całkowicie niemożliwe. Tym samym pojawia się chaos pojęciowy. Terminy dotąd jednoznaczne, z czasem otrzymują nowe znaczenie. Z tego względu, czytając tekst, trzeba zwracać uwagę na to, jakie znaczenie ma dany termin. Platon stosował termin „substancja” mówiąc o bytach idealnych. Później doprowadzono do uściślenia tego terminu. Dziś dawny chaos się odradza, a nawet się potęguje. Słowo „substancja” pojawia się w odniesieniu do idei (pojęć), języka i tekstu, a także dla określenia rdzenia poszczególnych zjawisk, historii rzeczy, myśli oraz dziejów całości istniejących bytów. Wszystko to ma znaczenie w refleksji dotyczącej perychorezy Boga i świata. Dotyczy ona powiązania budulca niestworzonego z budulcami stworzonymi, a nie powiązania idei boskiej z ideami bytów stworzonych.

Myśl nowożytna ogranicza się albo do abstrakcji, albo do opisywania wyglądu i działania. Brak w niej integralności, a to prowadzi do błędnych ocen i tak samo błędnego działania. Inżynieria społeczna jest skuteczna tylko w jakiejś jednej płaszczyźnie. W tej sytuacji okazuje się, że najbardziej integralna jest refleksja teologiczna. Ujęcie w pełni integralne, zajmujące się wszystkimi aspektami bytu, a także uznające istnienie substancji duchowych, zajmuje się też relacją historii z Bogiem, jej Stwórcą<sup>27</sup>. Ujęcie integralne zwraca uwagę na różnorodność a jednocześnie zwraca uwagę na to, w jaki sposób poszczególne elementy są ze sobą powiązane. Ujęcie integralne uwzględnia też rodzaje języków, np. język literacki, język symboli w historii sztuki, czy język symboli matematycznych. W każdym

<sup>26</sup> Por. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, wyd. 1, 1936, New York 1965; J. Woźniakowski, *Góry Niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Kraków 1995, s. 10.

<sup>27</sup> Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 208.

z nich jest wiele podgrup, hermetycznie zamkniętych w sobie, z których tylko niektóre są zdadne do dialogu z innymi językami i do wykorzystania ich w budowaniu modelu integralnego<sup>28</sup>. Teologia wykorzystuje wszelkie możliwe języki, wszelkie terminy, w ich znaczeniu oryginalnym i metaforycznym, w taki sposób, aby były tylko narzędziem, nienarzucającym swoich treści, lecz pomagały w odczytywaniu Objawienia. Jest to szczególnie ważne do mówienia o powiązaniu Boga ze światem. Poszczególne aspekty tego zagadnienia oraz syntetyczna całość są wyrażane za pomocą różnych systemów językowych.

Okazuje się, że wszelkie ujęcia, klasyczne i nowożytne, są aspektowe. Ujęcie integralne nie istnieje, czeka na realizację. Myśl nowożytna zbyt mocno akcentuje zmienność, natomiast błędem metafizyki tradycyjnej było totalne odseparowanie od ruchu, od dziania się, od historii. Myślenie integralne zwraca uwagę na powiązanie jednostek z całością, ale też na czas i przestrzeń. Tymczasem, zamiast troski o integralność, ciągle panuje tendencja do zawężania przedmiotu refleksji. W tej sytuacji słowo „substancja” stosowane jest według własnego upodobania, bez precyzacji czy rozróżnień. Słowo to przenoszone jest na różne dziedziny, w których otrzymuje specyficzne dla tych dziedzin znaczenie. Pojawiło się nawet pojęcie „substancji społecznej”, stosowane do mniejszej czy większej grupy ludzi. W ujęciu tym, cała społeczność jest jedną wielką substancją. Ponadto, słowo „substancja” oznacza też treść słów, zdań i całego tekstu<sup>29</sup>.

Integralna myśl historyczna rozwijana jest tylko w wąskim nurcie myślicieli religijnych, a ściśle rzecz biorąc, tylko przez myślicieli katolickich. Typowym przykładem był kataloński filozof z początku XIX wieku, Joachim Balmes, który w swej filozofii historii łączył subiektywizm człowieka z obiektywizmem wydarzeń historycznych. Jego filozofia historii nie jest abstrakcją, lecz odnosi się do wszystkich elementów bytowych świata materialnego i duchowego. Balmes łączył metafizykę, historię i matematykę, w oparciu o antropologię chrześcijańską<sup>30</sup>. Tego typu postacie, mało znane, są wzorcem dla przyszłej refleksji integralnej.

#### 4. PERYCHOREZA SUBSTANCJI BOGA Z SUBSTANCJAMI LUDZKIMI

W myśleniu integralnym każdy z elementów wpływa na wszystkie inne i jest od nich zależny. Cokolwiek się dzieje, w jakiegokolwiek warstwie rzeczywistości czy refleksji, ma to wpływ na substancję, relacje, wewnątrz, zewnątrz i sposób działania człowieka. W tym kontekście słuszne jest twierdzenie, że zmiany dokonujące się w człowieku, czy w całym społeczeństwie, mają charakter substancjalny.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 209.

<sup>29</sup> Por. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 9.

<sup>30</sup> Por. J. Saiz Barbera, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. XXXI.

Nie ma jakiejś jednej wielkiej substancji społecznej, ale to, co dzieje się w społeczności oddziałuje na substancje duchowe poszczególnych ludzi. Zachodzi też oddziaływanie o zwrocie przeciwnym – społeczeństwo tworzone przez indywidualne substancje duchowe. Są one fundamentalnym źródłem wszelkich przemian społecznych.

Przemiany społeczne są albo powolne, albo rewolucyjne. W wieku XVIII pojawiła się substancjalna zmiana rzeczywistości w postaci rewolucji francuskiej, a następnie odwrotność w postaci konserwatywnej reakcyjności, zwanej restauracją, czyli odnową nadającą poprzedni wygląd<sup>31</sup>. Zmiany nie dotyczyły tylko zewnętrznych struktur, ale polegały też na przeobrażeniach duchowych, dokonujących się w jednostkach i w całym społeczeństwie. Rewolucja francuska zmieniła zarówno rzeczywistość zewnętrzną, ale też ludzkie wnętrza. Wcześniej termin „rewolucja” odnoszony był do gruntownej odnowy, do odświeżenia i wzmocnienia zagubionych wartości (np. renesans). W tym sensie rewolucja burząca dawny porządek aż do jego fundamentów ma charakter kontrrewolucji<sup>32</sup>.

Myśl rewolucyjna klasyczna dążyła do doskonalenia, do harmonii, spójności, integracji. Nagłe zmiany miały na celu wyrwanie się z jednostronności i miernoty. Wzorcem dla działań była integralna prawda, naturalna i objawiona. Nowy rodzaj rewolucji zmierza do zniszczenia wszystkiego, aby na zgłiszczach budować świat według jednostronnych idei wymyślonych przez człowieka. Na pierwszym miejscu zostaje zniszczona prawda. W jej miejsce wchodzi nowa wizja, wroga wobec poprzedniej, która zachowuje niezmiennie tylko jedną zasadę: trzeba burzyć to, co pozostawiła przeszłość. Dziś w sferze idei proces rewolucyjny dokonuje się przede wszystkim w postmodernizmie. W nurcie tym każda zmiana, czy rewolucyjna, czy ewolucyjna, nie zmierza do doskonalenia, lecz do totalnego chaosu. Energia duchowa nie przemienia się w duchową masę. Z tego względu dokonuje się proces narastania duchowej entropii. Rewolucja (ideowa, obyczajowa, polityczna itp.) nie wprowadza nowej substancji humanistycznej w miejsce poprzedniej, lecz zmierza do jej zaniku, do zmieszania się substancji duchowej z materialną, do rozpląnięcia się ludzkości w kosmosie. Dokonuje się perychoreza totalna, w ramach ideologii panteistycznej, której cechą jest nieustanna zmienność. W kreacjonizmie motorem realnych przemian społecznych jest doskonalenie człowieka jako obrazu Bożego (*imago Dei*). W panteizmie motorem przemian jest praca, a raczej współpraca ludzi z światem przyrody. Człowiek to *homo faber*, a jednocześnie cząstka kosmosu. Działalność człowieka to działalność

<sup>31</sup> Por. A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna, Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996, s. 45. „Pojęcia takie jak *reformatio*, *renovatio*, *revolutio* aż poza połowę XVIII stulecia oznaczały powrót do tego, co stare, rozumiane były jako odnowione i ulepszone powrotne ustanowienie, nie miały zatem żadnego emancypacyjnego i rewolucyjnego charakteru”.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 46.

wszech-kosmosu. W takim ujęciu, w kontekście fundamentalnej ideologii rewolucyjnej, praca nie zmierza do doskonalenia człowieka i społeczeństwa, lecz do samodoskonalenia się kosmicznej wszech-materii<sup>33</sup>.

Termin „substancja” odnoszony do społeczeństwa jest ściśle związany z działaniem, zwłaszcza z pracą. W tym sensie można powiedzieć, że substancją społeczeństwa jest praca. Im więcej pracy, tym społeczeństwo jest bardziej twórcze, doskonałe, i tym bardziej gęste bytowo. Działania nakładają się na siebie, zespala się, tworzą energetyczną tkankę. Im jest ona bardziej zespolona i gęstsza, tym mocniejsza jest substancja społeczna. W systemach monistycznych, pojedynczy człowiek jest tylko komórką wielkiego organizmu społecznego, a ostatecznie – całą istniejącą rzeczywistość, całego wszechświata. Tak wyobrażał sobie Stany Zjednoczone Benjamin Franklin, zwany Heglem Ameryki. Motorem przemian u Hegla jest duch (idea), u Franklina praca<sup>34</sup>. Każdy z tych systemów jest powiązany z inżynierią społeczną, która jest też alchemią społeczną. Alchemia klasyczna dokonywała przemian wewnątrz świata materii. Alchemia społeczna dokonuje przemian na płaszczyźnie życia ludzkiego. Jedna substancja (praca) przemienia się w drugą (organizm społeczny). Na tym przykładzie widoczne jest, że odrzucenie metafizyki klasycznej prowadzi do tworzenia metafizyki alchemicznej, która łączy myśl z czynem, nie ogranicza się tylko do poznania ostatecznej prawdy, lecz tworzy ją, a wraz z nią tworzy nowy świat. Ameryka to nowy świat nie tylko w sensie geograficznym, lecz w sensie historycznym, otwartym na przyszłość. O nowości decyduje nie tylko przestrzeń, lecz przede wszystkim czas.

Myśl Franklina można zinterpretować w kontekście religijnym. Od początku w Ameryce Północnej było wielu kalwinów, którzy mieli swój sposób myślenia. Najpierw dokonali rewolucji ideologicznej, przyjęli poglądy pelagiańskie, zdecydowanie potępiane i odrzucane przez Kalwina. O zbawieniu nie decyduje łaska, lecz praca ludzi. W tym ujęciu, nie ma predestynacji, nie ma podziału na przeznaczonych albo do zbawienia, albo do niezabawienia. Nowy świat budują wszyscy, wszyscy są przeznaczeni do zbawienia, wszyscy będą uczestnikami nowego, wspaniałego świata przyszłości. Wszyscy są wybrani do budowania nowej Ziemi Obiecanej, wszyscy są architektami nowego świata, wszyscy są alchemikami przetwarzającymi pracę w nowy wspaniały świat. Mankamentem tej wizji było wyłączenie z substancji nowego społeczeństwa czarnych niewolników. Byli oni włączeni do przemieniania substancji pracy w substancję społeczną, ale sami nie byli jej uczestnikami<sup>35</sup>. Wspólnie podniecany ogień merkurialny (*ignis mercurialis*) przemieniał ich pracę na nowy organizm społeczny, który usuwał ich na

<sup>33</sup> Por. J. Fuego, *La vuelta de los Buddas*, Madrid 1973, s. 485.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 486: „Hegel uznał pracę za czynnik alienacji esencji człowieka, Franklin uznał pracę za sposób realizacji człowieka. Obaj byli alchemikami. Hegel dokonał transmutacji Wieczności w Historię, Franklin odkrył natomiast, że czas jest złotem”.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 486.

margines. Byli oni tylko nawozem historii, glebą użyźniającą nową substancję społeczną<sup>36</sup>.

Według tendencji panujących w nowożytności, substancja społeczna jest tym mocniejsza, im więcej ma w sobie pieniędzy. Czas to przestrzeń pracy, której skutkiem jest zapłata. Czas to pieniądz. Kto ma majątek, jest panem czasu, jest jak Bóg. Logika nowożytnych przemian i nowożytnej myśli konsekwentnie prowadzi do zdobywania majątku i do refleksji na ten temat. W tym momencie rozjaśnia się logika uporczywego zachowywania i używania słowa „substancja” wobec idei, myśli, działania i zjawisk. Celem nie jest wyzwolenie myślenia, ani też wyzwolenie społeczne, lecz wytwarzanie majątku. Najważniejsza okazała się substancja majątkowa. W ten sposób kołowrót czasu powrócił do rozumienia terminu *hypostasis*, charakterystycznego dla starożytnej Grecji, gdzie termin ten oznaczał nie tylko osobę, ale też substancję, również „substancję majątkową”. Podobnie w języku łacińskim, termin *persona* oznaczał kogoś, kto ma znaczące miejsce w społeczeństwie, kto posiada majątek. W tej sytuacji majątek decyduje o ważności człowieka, jest od niego najważniejszy. Osoba utożsamia się z materią, a przede wszystkim z posiadanym przez siebie majątkiem<sup>37</sup>.

Dzięki Bogu, nowe rewolucje, typu panteistycznego, nie zdołały zniszczyć niezmienną doktryny chrześcijańskiej, głoszącej doskonalenie wszystkich ludzi, a zwłaszcza żywego organizmu Kościoła. Źródłem przemian – wewnętrznych i zewnętrznych – jest Trójjedyny Bóg. Przemienia się nie tylko jeden aspekt rzeczywistości, lecz wszystkie aspekty bytowe konstytuujące osobę ludzką. W nieustannym procesie doskonalenia jednostkowego i społecznego, ludzie zmierzają do pełnego zjednoczenia się z Osobami Boskimi<sup>38</sup>.

## 5. PERYCHOREZA SUBSTANCJI BOGA Z SUBSTANCJAMI MATERIALNYMI

W każdym znaczeniu, termin „substancja” określa bytowy fundament, odnosi się do wnętrza bytu, do jego najgłębszego rdzenia. W tym sensie oznacza też wnętrze (miejsce), wnętrzości (treść), wyposażenie wewnętrzne, które wskazuje

<sup>36</sup> Tamże, s. 489.

<sup>37</sup> Por. H. Pietras SJ, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, red. H. Pietras, Kraków 1997, s. 19: „Seneca używał słowa ‘substantia’ jako tłumaczenia greckiego ‘hypostasis’, w sensie podstawy czy fundamentu: ‘subesse aliquid corporis certi’. Nie nadawał temu słowu znaczenia personalnego. W praktyce słowo to dotyczyło masy spadkowej czy majątku (substancja majątkowa)”.

<sup>38</sup> Por. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, wyd. 2 (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998, s. IX. Olegario González de Cardedal rozróżnia trzy terminy: „chrystianizm” (cristianismo, zasada historyczno teologiczna), „chrześcijańskość” (cristianía, zasada subiektywna, personalna) oraz „chrześcijaństwo” (cristiandad, zasada wspólnotowa, instytucjonalna), który odpowiada w wymiarze społecznym terminowi „chrystianizm”.

na istotę danego bytu. Tego rodzaju utożsamienie nie dotyczy zewnątrz bytu, określanego terminem *prosopon* (oblicze, otoczenie). W sensie ścisłym, termin „substancja” nie dotyczy struktury wyposażenia wewnętrznego, a tylko jego esencję, aczkolwiek realnie jedno i drugie istnieje zawsze razem. Badanie powiązań między nimi wymaga bogatego aparatu pojęciowego. Z tego względu, utożsamienie niektórych terminów zmusza do poszukiwania nowych, dla określenia różnych kategorii bytowych. Zamiast wymyślać nowe terminy, lepiej stosować te, które istnieją, bez ich utożsamiania, precyzując odpowiednio ich treść. W szczególności dotyczy to terminu „substancja”, którego treść w dzisiejszej myśli filozoficznej staje się coraz bardziej wieloraka, nieoznaczona, mglista. Zjawisko to współbrzmi z tezą Emanuela Kanta, że umysł ludzki nie potrafi poznać wnętrza rzeczy, nie może poznać niczego, poza samym sobą. Oznacza to rezygnację z badań typu metafizycznego, które jednak warto podejmować na nowo. Dziś kantowska teza dotycząca świata realnego rozszerzona zostaje na świat myśli, wytworzony w ludzkim umyśle. Według tego, umysł ludzki nie potrafi poznać nawet samego siebie, nie potrafi poznać wytworzonych przez siebie pojęć. W efekcie pozostaje totalny chaos, mętlik, niejasność. Zamazuje się wszystko, nie tylko same myśli, lecz również ich źródło, czyli ludzki umysł. Ostatecznie człowiek wymazuje samego siebie. Jest to droga do totalnej anihilacji. Ma to istotne znaczenie dla ludzkiego działania, ponieważ język bez ustalonego sensu nie potrafi nadać sensu ludzkiej egzystencji.

Warto powrócić do starożytności, zauważyć, że arystotelesowskie odróżnienie materii od formy daje fundament do tworzenia języka precyzyjnego, jednoznacznego. Z tego pierwszego rozróżnienia wynika odróżnienie substancji od jej treściowego wyposażenia. Precyzyjny schemat pozwala np. dostrzec, że staro-hebrajskie słowo *rahamim* oznacza wnętrze Boga. Odpowiednikiem jego w języku łacińskim są słowa: *vis cera*, *interanea*, *interiora*, *infima*, z których pochodzi, za pośrednictwem późno-łacińskiego *intra*lia słowo francuskie *entrailles* i kastylijskie *entrañas*<sup>39</sup>. W przekładach na kolejne języki konsekwentnie, pomimo nowych słów, kryjąca się w nich treść jest identycznie taka sama. Wszystkie te słowa dotyczą wnętrza. W sensie aluzyjnym oznaczają one to, co niewidoczne, ukryte, w sensie psychologicznym to, co jest w środku, co znajduje się we wnętrzu ludzkiej duszy, czyli uczucia, namiętności, ukierunkowanie woli i serca<sup>40</sup>, a w sensie ontologicznych – wyposażenie substancji. Słowa te wskazują na centrum, rdzeń, podłoże substancjalne, budulec, z którego wypływają działania<sup>41</sup>. Stąd wynika, że refleksja nad wnętrzem Boga i bytów stworzonych oraz nad działaniem Stwórcy i stworzeń pozwoli powiedzieć coś o ich wzajemnej relacji.

<sup>39</sup> Zob. G. Berceo, *Obra completa*, Madrid 1992, s. 321.

<sup>40</sup> Zob. *Diccionario de Autoridades*, Madrid 1990, t. 2, s. 510-511.

<sup>41</sup> Por. M. Moliner, *Diccionario del uso español*, Madrid 1990, t. 1, s. 1144; O. Gonzáles de Cardedal, dz. cyt., s. 45.

Substancja rzeczy nie może być poznana, natomiast poznane mogą być jej właściwości, zewnętrzne i wewnętrzne, przypadłościowe oraz istotne. Wydaje się, że zrezygnowano z tego rodzaju refleksji pod wpływem Wilhelma Ockhama, a następnie ockhamizmu i nominalizmu<sup>42</sup>. Nominalizm skupiał się na problemie istnienia uniwersaliów. Ockhamizm natomiast zajmował się problematyką gno-seologiczną<sup>43</sup>. Ockhamiści nie zastanawiali się nad substancją, a nominaliści nie zastanawiali się nawet nad istotą rzeczy<sup>44</sup>. Warto wrócić do realistycznej metafizyki św. Tomasza z Akwinu i podjąć zagadnienia, które były przez niego rozpoczęte, a później zostały zaniechane. W teologii takim zagadnieniem jest więź Boga ze światem, nie tylko z bytami personalnymi, ale też z materialnym kosmosem.

W niniejszym opracowaniu przyjęto, że substancja to tworzywo (masa, budulec), które stanowi fundament dla właściwości bytu dla relacji między elementami tych właściwości, relacji danego bytu z innymi oraz dla jego działania. Materia to jeden z dwóch rodzajów substancji, obok substancji duchowej. Metafizyka klasyczna stosuje termin „materia” w dwojakim sensie: 1) byt możliwościowy („materia pierwsza”), który w akcie istnienia staje się bytem aktualnym, realnym. 2) ogólnie rozumiane tworzywo bytów materialnych, które jest bytem istniejącym, a wydzielone jego części, mające formy widzialne, to „materia druga” (Arystoteles). W sensie kategorii bytowej materia to substrat rzeczy, masa, natomiast w realiach jest ściśle związana z ruchem i przestrzenią<sup>45</sup>. Materia realnie istniejąca występuje w postaci masy albo w postaci energii, które ostatecznie się utożsamiają ( $E=mc^2$ ).

Substancja materialna nie może być nieskończona i nie może być wieczna. Wieczny może być tylko byt nieskończony. Gdyby substancja materialna była nieskończona, miałaby nieskończenie wiele części. Na ten temat wypowiadali się Proklos Diadochus (410-485), Plutarch (zm. ok.-120) i Thomas Bradwardinus (ok. 1290-1349)<sup>46</sup>. Fizyka chce rozwiązać ten problem sprowadzając substancje materialne cząstkowe do granicznie małych rozmiarów. Prowadzi to do stwierdzenia, że coś takiego jak substancja-masa nie istnieje, że to, co wydaje się być masą, też jest tylko odpowiednio zagęszczoną energią. W ujęciu fizykalnym termin masa jest umowny, nie ma dla siebie realnego odpowiednika, różnego od energii. Ostatecznie znaczenie tego terminu zostało zredukowane do sfery matematycznej abstrakcji. Radykalną konsekwencją jest zredukowanie świata materialnego do abstrakcji, która jawi się tylko w umyśle, bez odpowiednika w rzeczywistości.

<sup>42</sup> Por. S. Rábade Romeo, *Guillermo de Ockham y filosofía del siglo XIV*, Madrid 1966, s. 18-19.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>44</sup> Por. C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, Milano 1941, t. I, s. 73-74; J.I. Saranyana, *Okres scholastyczny*, w: J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 169.

<sup>45</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, Lublin 2000, t. 1, s. 376.

<sup>46</sup> Zob. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995, s. 162.

W takiej sytuacji fikcją byłyby też wszelkie badania i opisy świata<sup>47</sup>. Okazuje się, że nauki przyrodnicze, odchodząc od klasycznej metafizyki, dochodzą do tych samych problemów, które są znane w dziedzinie twórczości poetyckiej, gdzie wszystko może otrzymać nowe znaczenie, wszystko może być wszystkim innym, jak w poezji i prozie Brunona Schulza, gdzie: „Widok krowy trzeba do pewnego stopnia ‘odkrowić’, sprowadzić do leżącej nieruchomo bryły, aby ‘zobaczyć’ w niej buklak czy kurhan”<sup>48</sup>. W sensie tak rozumianej fizyki sęki w drewnie to tylko ślady „samookiełznania się materii, jej wewnętrznej dynamiki – parcia, walki, rozprze-strzenia”<sup>49</sup>, a filozofia materialistyczna to „filozofia sęków”<sup>49</sup>. Fizykalne opisy przyrody byłyby tylko poetyckimi fantazjami. Przyczyną niemożności refleksji nad relacją Boga z materią nie jest misteryjność Boga, lecz nieprzewycięzalna misteryjność świata materialnego. Punktem wyjścia teologii Boga jest ustalony tekst i jego jednoznaczna treść. Wieloznaczność, czy wręcz nieoznaczoność pojawia się po drugiej stronie. Z tego względu refleksja teologiczna nad relacją Boga z materią wymaga najpierw przyjęcia konkretnego, ustalonego modelu świata materialnego.

### PODSUMOWANIE

Refleksja nad przenikaniem się Boga ze światem stworzonym wymaga znajomości treści biblijnej oraz odpowiednich nauk przyrodniczych i humanistycznych. Podstawą jest biblijna treść dotycząca Boga jako samego w sobie i jako Stwórcy świata, a także dotycząca człowieka, stworzonego na obraz Boga. Ponadto z Objawienia trzeba wydobyć informacje dotyczące bytów stworzonych oraz relacji Boga z nimi. Informacje wydobyte z nauk przyrodniczych i humanistycznych są wtórne, aczkolwiek ważne. Treść biblijna jest niezmienna, ale coraz lepiej poznawana. Natomiast poglądy dotyczące świata ciągle się zmieniają. Teologia nie powinna dostosowywać się do tych poglądów, ale – mówiąc o świecie – powinna korzystać ze wszystkich osiągnięć i rzetelnych ustaleń. Wiedza dotycząca świata nie może pozostawać na poziomie sprzed dwóch tysięcy lat, ale nie może się też sprowadzać do nowoczesnych fantazji o charakterze poetyckim. Trzeba odróżnić perychorezę wewnątrz-boską, Boga Trójosobowego z osobami stworzonymi oraz Boga ze światem materialnym. Niniejszy artykuł zwraca uwagę na istnienie zagadnienia oraz na możliwości dalszej refleksji.

<sup>47</sup> Por. D. Sobczyńska, *O naukometrii, jej zastosowaniach do chemii i wnioskach dla filozofii nauki*, w: *Między matematyką a przyrodznawstwem*, red. E. Piotrowska, D. Sobczyńska, Poznań 1999, s. 252.

<sup>48</sup> K. Stala, *Na marginesach rzeczywistości. O paradoksach przedstawiania w twórczości Brunona Schulza*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1995, s. 206.

<sup>49</sup> Tamże, s. 207.

### Bibliografia

Bartnik Cz.S., *Dogmatyka Katolicka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000 t. 1.

Baszkievicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998.

Batut. J-P., *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza: trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznawania wiary trynitarniej*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio” 13, Pallotinum 2000, 325-336.

Berceo G., *Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid 1992.

Coda P., *Agápe e amicizia*, „Per la filozofia”, 3 (1996) 26-34.

Courth F., *Padres griegos y latinos. Doctrina trinitaria*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silanes, Salamanca 1992, 1021-1029.

Cruz J., *El anonadamiento como acontecimiento ontológico e histórico*, „Scripta Theológica” 30 (1998/2) 613-627.

Delgado J. M., *Lógica trinitaria*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 829-841.

Delgado Varela J. M., *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, „Revista Española de Teología” 16 (1956) nr 65, s. 437-474.

*Diccionario de Autoridades*, Madrid 1990, t. 2, s. 510-511.

Ferrer A. J., *Los dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como „incarnatio in fieri”*, „Annales Theologici” 13 (1999) 3-70.

Fueyo J., *La vuelta de los Buddas*, Organización Sala Editorial S.A., Madrid 1973.

Giacon C., *Guglielmo di Occam*, Milano 1941, t. I.

Gniazdowski A., *Filozofia i gilotylna, Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996.

Gonzáles de Cardedal O., *La entraña del cristianismo*, wyd. 2 (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998.

Lafont G., *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1997.

Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being*, wyd. 1, 1936, New York 1965.

Maniejew A., *Gipoteza biopolewoj formacyi kak substrata żyzni i psychiki czelowieka*, w: *Russkij kosmizm. Antologija filozofskoj mysli*, Moskwa 1993.

Moliner M., *Diccionario del uso español*, Madrid 1990, t. 1.

Moreschini C., *Capadocios, Padres*, w: *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, red. X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T., Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, s. 213-221.

Moskal P., *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.

Murawski R., *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Pietras H. SJ, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta*, red. H. Pietras, WAM, Kraków 1997, 5-32.

Pomorski A., *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Platonowa)*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie, Warszawa 1996.

Porter D.H., *History as Process*, „History and Theory. Studies in the Philosophy of History”, 1975 n. 14, 297-313.

Rábade R.S., *Guillermo de Ockham y filosofía del siglo XIV*, Madrid 1966.

Saiz B.J., *Pensamiento histórico cristiano*, Ediciones y publicaciones españolas S.A., Madrid 1967.

Saranyana J.I., *Okres scholastyczny*, w: J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii (Historia de la Teología*, wyd. 2, Madrid 1996), tł. P. Rak, red. T. Dzidek, wyd. M, Kraków 1997, s. 27-236.

Siemionowa S., *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo żyzni*, Moskwa 1990.

Silanes N., *Misión, misiones*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, red. X. Pikaza, N. Silane, Salamanca 1992, s. 879-890.

Sobczyńska D., *O naukometrii, jej zastosowaniach do chemii i wnioskach dla filozofii nauki*, w: *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, red. E. Piotrowska, D. Sobczyńska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1999, s. 235-258.

Sorc C., *La historia en su dimensión pericorética. Actas del X Simposio de Teología Histórica 3-5 marzo 1999*, Valencia 2000, s. 519-530.

Stala K., *Na marginesach rzeczywistości. O paradoksach przedstawiania w twórczości Brunona Schulza*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1995.

Tilliette X., *Die Dieu théiste à la Trinité spéculative*, „Communio” 24 (1999) nr 5-6, s. 197-205.

Uríbarri Bilbao G. SJ, *Monarquía y Trinidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, serie I: Estudios 62. wyd. UPCO (Universidad Pontificia Comillas), Madrid 1996.

Woźniakowski J., *Góry Niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Znak, Kraków 1995.

Żák L., *P.A. Florenskij: Progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria*, w: *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, red. P. Coda; A. Tapken, Città Nuova, Roma 1997, s. 193-228.

### Streszczenie

Rdzeniem teologii jest wyjaśnianie tego, w jaki sposób powiązane są różne rzeczywistości: trzy Osoby i jedna substancja, Bóg i świat, substancja duchowa i materialna, substancja i jej wewnętrzne wyposażenie. Niniejszy artykuł rozpoczyna się od refleksji nad wnętrzem Boga, a następnie rozwija się w refleksji nad powiązaniem Boga z czasem, historią, przestrzenią i materią, a przede wszystkim z ludźmi.

**Słowa kluczowe:** *substancja, perichoreza, relacja, Bóg, świat, człowiek, kosmos*

Perichoresis of the Divine Substance, being inside and outside divine

### Summary

The core of theology is to explain in what way different realities are connected to one another: three Persons and one substance, God and the world, the spiritual and material substance, substance and its inner stuff. This article begins with a reflection on the interior of God and then goes on to develop into a reflection on the connection of God with time, history, space and matter, but first of all with people.

**Keywords:** *substance, perichoresis, relation, God, world, human being, cosmos*