

IMIONA BOŻE – nazwy oznaczające Boga w religiach monoteistycznych.

Z DZIEJÓW PROBLEMATYKI IMION BOŻYCH W RELIGII CHRZEŚCJAŃSKIEJ. Wg chrześcijańskiego neoplatonika Pseudo-Dionizego Areopagity Bóg sam, w aspekcie swej transcendencji, w aspekcie niepartycypowalnej jedności, nie posiada imienia. Jest ponad wszelką afirmacją i wszelką negacją. Poznanie, że Bóg nie może być poznany, jest mistyczną niewiedzą, tzn. najwyższą formą poznania. Mimo to Dionizy mówi o różnych i. B. Wyróżnia i. jednoczące oraz i. różnicujące; pierwsze dotyczą Boga jako całości-jedności, drugie Boga jako Trójcy Osób: „Ojciec”, „Syn”, „Duch Święty”. I. jednoczące dzielą się na dwie grupy. Pierwszą grupę stanowią i. wynoszące Boga ponad dobroć, boskość, substancjalność, życie, mądrość. I. te nadajemy Bogu w teologii negatywnej. Drugą grupę stanowią te i., które wskazują na Boga jako na przyczynę wszystkiego, odnoszą się więc do Boga nie w Nim samym, ale w jego udzielaniu się wszystkiemu, co istnieje. Inaczej mówiąc, odnoszą się do procesu kreacji, przez który Bóg stwarza wszystkie rzeczy. Ów proces kreacji to Boża opatrność, składająca się z rozlicznych pomniejszych opatrności. Opatrność jako całość jest nazywana imionami: „Dobro”, „Jedność”, „Doskonałość”. Do opatrności szczegółowych odnoszą się pozostałe imiona: „Byt”, „Życie”, „Mądrość”. Dionizy wspomina także o nazwach pochodzących ze świata fizycznego, nadawanych Bogu w sensie metaforycznym, w obrębie teologii symbolicznej, np. opisywanie Ducha Świętego jako tchnienia wychodzącego z ust Boga, mówienie o łonie Boga noszącym Syna, o gniewie Boga, o Bożych zmartwieniach i namiętnościach.

Św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że skoro możemy Boga poznać, możemy również nadawać Mu i. (nazwy). Ponieważ jednak w życiu doczesnym poznajemy Boga jedynie na podstawie rzeczy stworzonych, możemy nadawać Bogu i. na tyle, na ile możemy Go w drodze przyczynowości, przewyższania i negacji poznać na podstawie stworzeń. I. odnoszące się do Boga nie wyrażają jednak istoty Boga wg tego, czym ona jest. Akwinata przyjmuje, że można orzekać o Bogu i. (nazwy) bądź metaforycznie (np. nazwa „skała”), bądź w sensie właściwym, tj. wg analogii, czyli proporcji (np. nazwy: „Byt”, „Dobro”, „Żyjący”). Jeśli chodzi o imię „Bóg”, to nie jest ono nazwą własną (nomen proprium), lecz nazwą ogólną (nomen appellativum), oznacza bowiem Boską

naturę. Imienia tego używa się na oznaczenie Bytu, który góruje nad wszystkim, który jest przyczyną wszystkiego, i który jest oddzielony od wszystkiego. Imieniem najbardziej właściwym Bogu (*maxime nomen Dei proprium*) jest imię „Który Jest”. Akwinata jest też rzecznikiem możliwości tworzenia zdań (*propositiones*) twierdzących o Bogu. Chociaż bowiem Bóg rozważany sam w sobie jest absolutnie prosty, to jednak nasza myśl poznaje Go za pomocą różnych pojęć (ponieważ nie może Go widzieć w nim samym), łącząc je jako podmiot i orzecznik w zdaniu (sądzie).

Jana Dunska Szkota mówienie o Bogu uwarunkowane jest arystotelesowską koncepcją poznania, oryginalną koncepcją metafizyki jako nauki o pojęciu bytu (o pojęciach transcendentálnych) i nową koncepcją bytu (absolutnie proste i jednoznaczne pojęcie, wyrażające tylko ten aspekt wspólny wszystkim rzeczom, dzięki któremu rzeczy są różne od nicości). Wg Dunska Szkota można poznawczo ująć Boga w pojęciach transcendentálnych, jednoznacznie wspólnych Bogu i stworzeniom, a utworzonym na podstawie rzeczy stworzonych. Duns Szkot przyjął 3 grupy pojęć transcendentálnych, tzn. odnoszących się nie tylko do bytów skończonych: 1) pojęcie bytu i pojęcia transcendentálne zamienne z bytem (np. „jedność”, „prawda”, „dobro”); 2) pojęcia transcendentálne oznaczające właściwości rozłącznie przysługujące bytowi (np. pojęcia: „konieczny” – „przygodny”, „akt” – „możliwość”, „skończony” – „nieskończony”). Każdy byt jest np. konieczny albo niekonieczny, skończony albo nieskończony, jest w akcie albo w możliwości. Bóg jest konieczny, nieskończony i jest aktem; 3) pojęcia transcendentálne oznaczające doskonałości czyste, tzn. takie doskonałości, które w swej istotnej treści nie zawierają żadnej niedoskonałości i dlatego mogą być formalnie orzekane o Bogu (np. pojęcia: „intelekt”, „mądrość”, „wola”, „sprawiedliwość”).

Z chwilą, gdy do jednoznacznych i transcendentálnych pojęć z pierwszej i trzeciej grupy doda się tzw. *modus intrinsicus* nieskończoności, pojęcia te zaczynają oznaczać wyłącznie Boga i jego doskonałości (ale przestają być pojęciami jednoznacznymi). Wg Dunska Szkota najdoskonalszym pojęciem, jakie drogą naturalną można utworzyć o Bogu i które jest właściwe tylko Bogu, jest pojęcie „Byt Nieskończony”.

W myśli współczesnej pojawiły się stanowiska głoszące bezsensowność zdań języka religijnego (np. A. Ayer, K. Nielsen), przypisujące językowi religijnemu funkcję wyłącznie emotywną (np. P. van Buren, R. Hare, A. Flew, R. B. Braithwaite) czy traktujące go jako grę językową, pozbawioną jakiegokolwiek transcendentnego sensu (np. późny L. Wittgenstein). W takich ujęciach zdaniom języka religijnego nie przysługuje prawda w sensie klasycznym (korespondencyjnym). Takie koncepcje języka religijnego wykluczają również możliwość orzekania o Bogu jakichkolwiek i. (nazw).

ANALOGICZNY SENS IMION BOŻYCH. W świetle metafizyki realistycznej, a zwł. teorii analogii bytu wypracowanej przez M. A. Krapca i jego uczniów, można mówić o Bogu językiem analogii proporcjonalności transcendentalnej oraz językiem analogii metaforycznej. Takie sposoby mówienia o Bogu uwarunkowane są dostrzeżeniem analogii bytowej (analogicznej struktury rzeczywistości), analogiczności poznania tej rzeczywistości i analogiczności języka, w którym wyrażane jest poznanie analogiczne. Bytową analogię proporcjonalności transcendentalnej konstytuują relacje konieczne i transcendentalne, a więc dotyczące wszystkich bytów i będące racją tego, że byt jest (istnieje). Są to relacje: istota (treść) – istnienie, byt – intelekt, byt – miłość. Wspólne jest w tym przypadku to, że konkretna, zdeterminowana treść, za każdym razem inna, w sposób sobie właściwy i niepowtarzalny istnieje, że każdy niepowtarzalny konkret jest w sposób sobie właściwy inteligibilny i amabilny. Relacje te stanowią o bytowej analogii proporcjonalności transcendentalnej. Poznanie rzeczywistości w aspekcie tych relacji stanowi o analogiczności proporcjonalności transcendentalnej ludzkiego poznania. Językowym wyrazem tego poznania są transcendentalia.

Bytową analogię metaforyczną konstytuują takie analogiczne relacje kategoriałne, którym wspólne są tylko niektóre elementy treści obu relacji, a elementy te wcale nie muszą być konieczne (Jan sterujący okrętem i Paweł będący prezydentem jakiegoś narodu; prezydenta można nazwać metaforycznie sternikiem narodu).

Można więc w sposób analogiczny, wg analogii proporcjonalności transcendentalnej, odnosić do Boga transcendentalia: „byt” i „rzecz” (Bóg jest bytem i rzeczą, ale takim bytem i rzeczą, w którym (w której) istota i istnienie

są tym samym i który (która) w związku z tym jest samym aktem – niczym nieograniczoną pełnią istnienia), „jedno” (jak każdy byt, także Bóg jest niepodzielony na byt i niebyt; Bóg jest także numerycznie jeden), „odrębność” (jak każdy byt, także Bóg nie utożsamia się z bytami innym; jest radykalnie inny, transcendentny), „prawda” (jak każdy byt, Bóg jest inteligibilny; co więcej, jest racją inteligibilności bytów przygodnych), „dobro” (jak każdy byt, Bóg jest amabilny; jest także samym miłowaniem, jest racją istnienia świata i dobrem-celem ostatecznym wszelkiego dążenia), „piękno” (jak każdy byt, Bóg jest inteligibilny i amabilny zarazem; co więcej – jest miłowaniem siebie jako w sposób kontemplacyjny posiadanego). Bóg jest analogatem głównym analogii proporcjonalności transcendentalnej i dlatego w sensie właściwym możemy odnosić do Niego wspomniane transcendentalia. Wszystkie inne nazwy możemy odnosić do Boga w sensie jedynie metaforycznym (np., że jest sprawiedliwy, że współczuje, że się lituje czy że jest skałą).

Mówimy o Bogu, że jest osobą. Jeżeli punktem wyjścia rozumienia nazwy „osoba” będzie osoba ludzka, wówczas nazwa ta w odniesieniu do Boga będzie miała sens metaforyczny. Jeśli jednak nazwie tej nadamy sens metafizyczny (jednostkowe istnienie natury rozumnej), będzie ona, w odniesieniu do Boga, syntetyzowała treść transcendentaliów „byt”, „prawda” i „dobro”, oznaczając w ten sposób Boga-osobę jako analogat główny analogii proporcjonalności transcendentalnej.

Innym zagadnieniem jest semiotyczny status nazwy „Bóg”. Współcześnie toczy się dyskusja, czy nazwa ta jest imieniem własnym (nazwą indywidualną, jednostkową) czy skrótem deskrypcji (nazwą generalną jednostkową). Wydaje się, że w świetle współczesnej semiotyki nazwę „Bóg” (w odniesieniu do Boga religii chrześcijańskiej, do którego odnosimy wspomniane transcendentalia) można określić jako nazwę generalną jednostkową (czy jako nazwę ogólną o intencji jednostkowej). Nazwa ta bowiem, jak zauważył Akwinata, oznacza Boską naturę. Taki sam status zdają się mieć, jako zamiennie używane z nazwą (i.) „Bóg”, inne nazwy (i.), np. „Pan” („Kyrios”), „Stwórca”, „Zbawca”. Te same i. mogą mieć jednak sens metaforyczny, gdy punktem wyjścia ich rozumienia będzie ludzki pan (władca), twórca lub wybawiciel.

F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Pa 1937; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 13, w: *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Tn–R 1948–1967; Krapiec Dz I; A. Maurer, *St. Thomas on the Sacred Name Tetragrammaton*, MS 34 (1972), 275–286; I. E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lb 1980; J. Herbut, *Z syntaktycznej problematyki języka religijnego*, RF 32 (1984) z. 2, 35–43; Krapiec Dz XIII; J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Ox 1985; J. Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, Wwa 1988; E. I. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Duns Szkota*, Lb 1988; *On the Medieval Theory of Signs*, A 1989; L. J. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Lei 1990 (*Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Wwa 1992); L. Moonan, *Attributing Things to God*, *Ephemerides theologiae Lovanienses* 68 (1992), 86–117; T. Stępień, *Teologia negatywna w pismach „Corpus Areopagiticum”*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 7 (1994), 231–256; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, I: *Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, Kr 1997; M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 13 „O i. B.”*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, Kr 1999, 609–637; P. Moskal, *Spór o racje religii*, Lb 2000.

Piotr Moskal