

SYMBOLAE EUROPÆAE

POLITECHNIKA KOSZALIŃSKA

SYMBOLAE EUROPAEAE

STUDIA HUMANISTYCZNE
POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ

nr 8

Filozofia, historia, język i literatura, nauki o polityce

KOSZALIN 2015

ISSN 1896-8945

Komitety Redakcyjny
Bolesław Andrzejewski (przewodniczący)
Zbigniew Danielewicz
Małgorzata Sikora-Gaca (sekretarz)

Redaktor statystyczny
Urszula Kosowska

Przewodniczący Uczelnianej Rady Wydawniczej
Mirosław Maliński

Projekt okładki
Agnieszka Bil

Skład, łamanie
Karolina Ziobro

© Copyright by Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej
Koszalin 2015

WYDAWNICTWO UCZELNIANE POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ
75-620 Koszalin, ul. Raławicka 15-17

Koszalin 2015, wyd. I, ark. wyd. ..., format B-5, nakład 100 egz.
Druk

Spis treści

FILOZOFIA

BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI

Komunikacyjne aspekty filozofii chrześcijańskiej w średniowieczu 7

ZBIGNIEW DANIELEWICZ

Leszka Kołakowskiego apologia Jezusa w kulturze Europy 19

MAGDALENA FILIPIAK

Status konsensualnej koncepcji prawdy w komunikacyjnym projekcie filozofii Karla-Otto Apla 33

HISTORIA

BOGUSŁAW POLAK

Biskup Józef Gawlina wobec powstań śląskich i wielkopolskiego 1918-1921 45

MICHAŁ POLAK, KATARZYNA POLAK

Działalność Polskiego Komitetu Ruchu Europejskiego na rzecz sprawy polskiej w latach 1964-1978 57

JĘZYK I LITERATURA

ELŻBIETA JUSZCZAK

Oswoić arcydzieło – szkic o Śniegu Orhana Pamuka 67

MARTYNA GIBKA

The Functions of Proper Names in the Literary Work of Art 79

LIDIA SUDAKIEWICZ

Nazwiska w księdze małżeństw parafii zakrzewskiej w Złotowskiem (lata 1850-1860) 91

NAUKI O POLITYCE

PAULINA BŁAŻEJEWSKA

Polska polityka zagraniczna wobec „pomarańczowej rewolucji” 111

ŁUKASZ JUREŃCZYK

Germany in the process of unifying the country and Europe 121

KATE VACARCHUK

Modern Mixed Model and Hybrid Systems of Local Self-Government in the Cases of Spain and Latin American Countries 139

RECENZJE I ARTYKUŁY RECENZYJNE

WALDEMAR HANDKE

Węgry premiera Viktora Orbana. Kilka uwag na kanwie książki „Węgry – co tam się dzieje”. 147

WALDEMAR HANDKE

W walce z mitem demokratyzującej Europę Zachodnią roli pokolenia 1968 roku. Kilka uwag o książce Götza Aly’ego pod znamiennym tytułem „Unser Kampf ’68...” 161

ZBIGNIEW DANIELEWICZ

Recenzja publikacji Brunona Hołysta: Bezpieczeństwo. Ogólne problemy badawcze, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, Bezpieczeństwo jednostki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, Bezpieczeństwo społeczeństwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015 173

ELŻBIETA JUSZCZAK

Recenzja: S. Koper, Życie prywatne elit władzy PRL, Warszawa 2015. Historyczny tabloid 179

MAŁGORZATA SIKORA-GACA

Recenzja: P. Augustyniak, Homo Polacus. Eseje o polskiej duszy, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015 185

Komunikacyjne aspekty filozofii chrześcijańskiej w średniowieczu

Przedmiotem poniższego opracowania jest filozofia europejskiego średniowiecza, zwłaszcza jej teologiczne zabarwienie. Skoncentrujemy się przy tym na problemie języka i komunikacji, podejmowanym przez dwu chrześcijańskich „średniowieczników”. Jest to zagadnienie niezwykle trudne, jako że filozofia chrześcijańska ukierunkowała się na byt nadprzyrodzony, chcąc go poznać, ale także, co dla nas szczególnie ważne, próbując go językowo wyrazić oraz nawiązać z nim nić komunikacji.

Zaobserwować można, iż w teoriach ówczesnych teoretyków język zredukował swą kulturotwórczą plenipotencję, zmniejszył swój wpływ na pozostałą rzeczywistość, wyraźny w starożytności, chociażby w ujęciach Heraklita, Platona czy Arystotelesa. Język przyhamował tedy na jakiś czas swoje pre-logiczne i pre-kulturowe posłannictwo (pewność siebie odzyska w tym względzie w filozofii nowożytnej), zatrwożony jakoby i owładnięty nieporadnością wobec przemożnej transcendencji, wysuniętej w omawianym okresie na pierwszy plan antropologiczno-filozoficznego namysłu oraz teologicznych i ontologicznych dociekań. W kontekście tej ostatniej uwagi można wszakże z drugiej strony wyrazić przekonanie, że język, mimo oczywistych trudności ekspresyjnych, wznosił się odważnie w średniowiecznych i wczesno-nowożytnych teoriach na boskie wyżyny – otrzymał przecież zadanie dotarcia do Boga i określenie Go językowymi strukturami; zadanie chwalebne i wzniosłe, choć trudne do realizacji.

Niezależnie od zasygnalizowanych ograniczeń oraz piętrzonych przed nim trudności, fenomen języka: 1) przebija się wszakże poprzez gęstą siatkę kategorii aksjologicznych i ontologicznych, kotwiczących najczęściej, co trzeba podkreślić, w „niebiańskich tajemnicach”, ale też 2) język w koncepcjach średniowiecznych i wczesno-odrodzeniowych jest niejako wycofany z pierwszego planu, rezerwowanego dla obszaru świat – człowiek – Bóg. Jego funkcja zostaje ograniczona do nieśmiałych, niekiedy też enigmatycznych wyrazów związanych z transcendencją, dość tajemną i (w samych teoriopoznawczych założeniach) do końca przecież niepoznawalną.

¹ **Bolesław Andrzejewski** – profesor zwyczajny nauk filozoficznych, Instytut Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej.

Język i komunikacja w ujęciu św. Augustyna

Augustyńska filozofia języka, mimo powyższych zastrzeżeń, jest nacechowana sporym ładunkiem realności. Idzie o powiązania słowa z rzeczywistością zewnętrzną oraz o jego możliwości poznawcze, które to rozważania zostały przez Augustyna wplecione w szerszą refleksję dotyczącą teorii poznania i w teorię znaku. Omawiany „średniowiecznik” (żyjący co prawda jeszcze u schyłku starożytności, lecz swymi poglądami wybiegający w kulturową przyszłość) wytyczył nowy i wyrazisty kierunek dla rozwoju doktryny chrześcijańskiej, aczkolwiek dopatrujemy się u niego także kontynuacji myśli antycznej, w szczególności Platonskiej. Wśród licznych, podejmowanych przez niego wątków, głównie natury teologicznej, nietrudno dostrzec w jego poglądach spory ładunek filozoficzno-(teologiczno)-językowy. O dużych zainteresowaniach Augustyna zagadnieniami związanymi z językową komunikacją może świadczyć jego młodzieńcze dzieło pt. *De dialectica*, przetrwałe do dzisiaj jedynie w nielicznych fragmentach. *Dialektyka*, jak ją definiuje sam autor, jest tu rozumiana w sensie nauki o sprawnym prowadzeniu rozmowy. Poświęcone jest ono relacji zachodzącej między słowami a rzeczywistością. Autor odróżnia „wyrazy proste” (*verba simplicia*), oznaczające coś jednostkowego (np. „człowiek”) od „wyrazów złożonych” (*verba coniuncta*) o charakterze zdaniowym (np. „człowiek idzie”). W kontekście powyższego rozróżnienia można mówić o „prawdzie” bądź „fałszu” komunikatu językowego. Otóż, w którym to stanowisku można dopatrywać się wpływu Arystotelesa, oba wymienione atrybuty przynależą jedynie „wyrazom złożonym” (mogą być albo prawdziwe albo fałszywe), podczas, gdy „wyrazy proste” to takie, „które nie mogą być ani potwierdzone ani zaprzeczone”². Augustyn, profesor retoryki w Kartaginie i w Rzymie, był świadom znaczeniowej ambiwalencji przysługującej właśnie strukturom zdaniowym. W swoich późniejszych „Wyznaniach”, spisanych pod koniec IV wieku, powie z całą szczerością o „manipulacyjnym” albo, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, „perswazyjnym”, wydzwiku swojej mediolańskiej mowy, wygłoszonej w 585 roku ma cześć małoletniego cesarza Walentyniana II: „Miałem w niej wiele nakłamać i zebrać rzesiste oklaski od słuchaczy, którzy dobrze wiedzieli, jakie to są kłamstwa”³. Są to, co warto podkreślić, poglądy i „wyznania” pochodzące z wczesnego, jeszcze pogańskiego okresu życia i twórczości Augustyna.

Filozoficznej refleksji nad językiem został poświęcony inny, również stosunkowo wczesny tekst, pt. „*De magistro*” („O nauczycielu”). Powstał on w roku 389, zatem krótko po przyjęciu przez autora wiary chrześcijańskiej,

² E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd 1, Tübingen 1975, s. 124 i n.

³ Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2008, s. 157.

i stanowi autobiograficznie zabarwiony dialog między Augustynem a jego synem Adeodatem (zmarłym na krótko przed napisaniem dialogu).

Autor zastanawia się nad społeczną rolą komunikacji językowej. Wskazuje w pierwszym rzędzie na jej funkcję edukacyjną/wychowawczą: „widzisz więc – powiada do syna – że nie w innym celu mówimy, jak tylko po to, by pouczać kogoś”⁴. Obaj uczestnicy wspomnianego dialogu dostrzegają wszakże pewną nieścisłość zachodzącą w powyższym sformułowaniu. Bywa przecież, że wyrażamy określone treści w samotności, np. nucąc coś, bez wyraźnej intencji komunikacji interpersonalnej. Dochodzą do przeświadczenia, iż mowa to także „przypominanie innym czy też sobie samym”. Owo „przypominanie sobie” przebiega w ramach dialogu wewnętrznego. Wywody dotyczące, jakbyśmy to dzisiaj określili, procesu komunikacji intrapersonalnej, są Augustynowi potrzebne dla ustalenia relacji człowieka z Bogiem. W komunikacji transcendentnej nie sprawdzają się zmysły i cała nasza sfera cielesna, jako że „Boga powinniśmy i szukać, i upraszać w skrytości rozumnej duszy, w tym, co nazywamy człowiekiem wewnętrznym”⁵. „Świątynia duszy”, będąca miejscem rozmowy z Bogiem, może przebiegać tedy w samych myślach i bez „mówienia”, czyli nie wymaga „głośnego wymawiania słów”.

Augustyn należy do wytrawnych teoretyków znaku. Ogólnie znaki są dla niego czynnikami zewnętrznymi oddziałującymi na człowieka i wywołującymi w umyśle określone skojarzenia przedmiotowe. Dzieli on znaki na naturalne i umowne. Te pierwsze powstają w wyniku procesów przyrodniczych i obejmują przykładowo ślady zwierząt na piasku czy dym, dzięki któremu „domyślamy się ognia”. Znaki umowne są kulturowym wytworem człowieka, do których należą m. in. słowa („słowa to znaki”)⁶.

Znaki są oczywiście wtórne wobec rzeczy przez nie oznaczanych. Nie można zatem pouczać siebie i innych za pomocą znaków, zaś przedmioty najlepiej poznawać poprzez doświadczenie zmysłowe. Rozumiemy znak tylko wtedy, gdy doświadczyliśmy wcześniej rzeczy, przez tamten w naszym umyśle przywoływanej. Słowo bowiem to nie tylko „pusty dźwięk” i „brzmienie”, ale przede wszystkim nośnik znaczenia, naprowadzającego nas na przedmiot. Słyszając przykładowo znak (słowo) „głowa” nie zrozumiemy go dopóty, dopóki nie ujrzymy zmysłami (lub wcześniej nie ujrzelśmy) owej określonej części ciała. „Jeśli więc na nasze pytanie pokażą nam palcem samą rzecz, to ujrawszy ją przekonamy się, co oznacza znak... Znaczenie pojmujemy dopiero ujrawszy rzecz, którą dany znak oznacza”⁷.

⁴ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 18.

⁵ Tamże, s. 19.

⁶ Por. tamże, s. 20-21.

⁷ Tamże, s. 59-60.

W kontekście tego typu wypowiedzi można stwierdzić, że semiotyka w wersji Augustyńskiej niezbyt wysoko ceni sobie znaki umowne, jakimi są słowa. To prawda, że w momencie ich zasłyszenia naprowadzają nas one na rzecz, stanowią więc niejako środek (narzędzie) osiągnięcia celu. Żeby wszakże samą rzecz rozumieć, musimy posiadać na jej temat wiedzę wcześniejszą, i to czerpaną z doświadczenia zmysłowego.

Zachodzi tu kolejny, wyżej już zasygnalizowany dylemat, przed którym staje Augustyn. Idzie o to, jak pogodzić głoszony przez niego i intuicyjnie wysoko stawiany ontologiczny realizm oraz metodyczny empiryzm z wiarą chrześcijańską, do której myśliciel przed kilkoma laty przystąpił. Augustyn posiłkuje się w tym względzie ponownie metodą mowy wewnętrznej oraz komunikacją „intrapersonalną”. Chociaż, jak brzmi główna teza wywodów Augustyna, znak musi ze swej istoty oznaczać „coś”, to zastosowany przez niego zabieg pozwala zrozumieć także te znaki, którym nie odpowiada realna rzeczywistość (albo, jak zobaczymy niżej: rzeczywistość, która nie jest w pełni poznawalna). Przykładem mogą tu być słowa zawarte w przytoczonym przez Augustyna fragmencie Wergiliuszowych „Eneid”: „si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui” („jeśli bogowie chcą, żeby nic nie zostało z tak wielkiego miasta”). Już samo słowo „nihil” odnosi się do czegoś, co nie istnieje, a jednak coś znaczy. Problem trzeba zatem ująć inaczej: „słowo to oznacza nie sam przedmiot, który nie istnieje, ale raczej pewien wewnętrzny stan duszy, która nie widząc przedmiotu, odkrywa rzeczywiście, albo tylko we własnym mniemaniu, że go nie ma”⁸.

Ujawnia się znów moc słowa, która nasila się stopniowo w późniejszej twórczości Augustyna. Pod koniec IV wieku powstaje rozprawa „O nauce chrześcijańskiej” (*De doctrina Christiana*). Moc słowa należy tu rozumieć specyficznie, przyjmuje ona bowiem wymiar ponad ziemski. Z drugiej strony graniczy wręcz z nieporadnością, kiedy słowu przychodzi mierzyć się z bezkresną egzystencją boską. Tym samym wszakże, w obliczu transcendentnych zadań, słowo zyskuje wielką wartość i duży ładunek komunikacyjny, zostaje wyniesione do najwyższych sfer ludzkiej duchowości. W *De doctrina...* docieka autor istoty Boga, w szczególności zastanawia się nad możliwością ujęcia Go za pomocą językowej ekspresji. Odpowiedź może być w tym względzie jedynie negatywna – Boga nie można wyrazić w słowach, które byłyby w stanie oddać miarę boskiej godności. Jednak chrześcijanin nie powinien pozostawać „niemy” wobec transcendencji i musi podejmować językowe próby w tym względzie. Mamy tu swoistą kontynuację poglądów zawartych w *De magistro* – idzie o to, że słowa, choć same z siebie nie wnoszą nic do poznania rzeczy przez nie oznaczanych, to jednak naprowadzają nas na określone realności, stanowiące przedmiot komunikacji językowej. W toku rozważań toczonych w *De doctri-*

⁸ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 22.

na... językowi zostaje, w takim właśnie, wskazującym (naprowadzającym) ujęciu, przydzielona wysoce aktywna rola w poznawaniu Boga, większa niż w poprzednim dialogu, gdzie rozumienie znaków było niemal całkowicie zależne od empirii. Oto jak interpretuje znany badacz historii filozoficznej refleksji nad językiem poglądy Augustyna, dotyczące relacji człowiek – język – Bóg: „Jako że Bóg obdarował ludzki głos zdolnością artykulacji, chciał także, abyśmy w naszych słowach znajdowali radość chwalenia go. Nie potrafimy co prawda w samym brzmieniu imienia uchwycić boskiej istoty w jej prawdziwości; wszelako jednak zasłyszane i zrozumiane słowo pobudza nas do tego, abyśmy zwrócili swe myśli ku owej najwyższej i nieśmiertelnej istocie”⁹.

Wątek dialogu człowieka z Bogiem był przez Augustyna podejmowany niejednokrotnie. Pojawił się on także, w radykalizowanej, teologiczno-mistycznej formie, w późnym dziele „Państwo Boże”, pisanym w latach 413-427. Otóż Autor przeciwstawia w nim dwa egzystencjalne porządki, ziemski i niebiański, różniące się między sobą między innymi (a może przede wszystkim) techniką stosowanych w nich metod komunikacji. Dokładniej – odmienność komunikacyjna dotyczy właściwie samego Boga, jako że aniołowie mówią podobnie do ludzi zamieszkujących sferę ziemską. Idzie o materialność i udźwiękowienie słów, stanowiących porozumiewawcze narzędzie ludzi, a do pewnego stopnia także aniołów, w przeciwieństwie do bezdźwiękowego, bezsłownego języka, jakiego używa w swoich komunikatach Bóg.

„Do aniołów nie tak mówi Pan Bóg – czytamy w Księdze XVI – jak my między sobą rozmawiamy, albo jak się odzywamy do Boga, czy też do aniołów, albo jak aniołowie do nas mówią, czy też przez nich Pan Bóg do nas mówi, lecz mówi Bóg do nich bez słów; nam zaś ta mowa Boża objawiona bywa naszym sposobem mówienia”¹⁰.

Mimo podobieństw (polegających, jak można zakładać na zbieżności morfologicznej słów) istnieją więc określone różnice między nami a aniołami w kontakcie komunikacyjnym z Bogiem. Do aniołów mianowicie przemawia Bóg (a) bez stosowania „dźwięku brzmiącego”, a także (b) w sposób, który „posiada trwałość wiekuistą”, choć „czynną w czasie”. Słowa natomiast wymieniane między Bogiem a nami, choć również nie przemieszczają się w środowisku materialnym, mają charakter „przelotny” i hermeneutycznie nieostry. Percypowane są one nade wszystko nie zmysłami i uszami cielesnymi, lecz wpadają bezpośrednio do duszy – zbliżamy się tym samym do świata aniołów, aczkolwiek nigdy nie osiągniemy ich stopnia porozumienia z Bogiem.

„Jeśli człowiek uszyma duszy usłyszy niekiedy coś z tamtej mowy – do duchów się zbliża anielskich. Przetoż nie mogę ja w tym dziele całkiem dokładnie

⁹ J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin, New York 1994, s. 147.

¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Warszawa 210, t. 2, s. 246.

zdawać sprawy z mów Bożych. Albowiem Prawda nieodmienna albo bezpośrednio i bez słów mówi do duszy stworzenia rozumnego, albo mówi przez pośrednictwo istoty stworzonej, więc zmiennej, bądź wprost do duszy przez obrazy oderwane (niematerialne? B.A.), bądź do zmysłów przez dźwięki fizyczne”¹¹.

W badaniach nad augustyńską filozofią komunikacji językowej podkreślany jest niekiedy, i słusznie, aspekt indywidualnych interpretacji znaków, a zatem aspekt konstruowania znaczeń i, co za tym idzie, rzeczywistości przez znaki oznaczanej. Zgodnie z późniejszymi ujęciami języka, jako wewnętrznej „pracy ducha”, a także analogicznie do szeroko rozumianego konstrukttywizmu językowego (np. u Cassirera, Sapira czy Whorfa) nie możemy być do końca pewni pełnego zrozumienia między rozmówcami. Wręcz odwrotnie, powstają w tym względzie daleko idące wątpliwości. Podobne przesłanie płynie z poglądów Augustyna. Jak pisze w stosownym komentarzu cytowany już badacz filozofii języka, „choć przypisujemy innym zdolności do rozumienia nas, to jednak nie możemy mieć co do tego żadnej pewności, ponieważ nie potrafimy bezpośrednio rozpoznać wnętrza jakiegś innej świadomości”¹².

Wątek filozoficzno-komunikacyjny w filozofii św. Tomasza z Akwinu

W swych pismach, również i tych dotyczących filozoficznej refleksji nad językiem Tomasz często i chętnie odwołuje się do swego poprzednika sprzed kilku wieków. Przyznać trzeba, że różni ich nie tylko spory odstęp czasowy, ale i odmienne podejście metodologiczne w procesie zgłębiania istoty Boga. Tomasz, jeden z prekursorów myślenia odrodzeniowego, ceni na równi tak nasze ciało jak i naszą duszę. Ponadto, co ważne w całokształcie jego poglądów, nie chce opierać się wyłącznie na wierze ale chce też „wiedzieć”, że Bóg stanowi egzystencjalną realność. W swych „dowodach na istnienie Boga” uruchamia zarówno sferę zmysłową człowieka, jak i jego moce intelektualne, umożliwiające z obserwacyjnych ustaleń na temat otaczającej nas rzeczywistości wnioskować o boskim bycie. Wydaje się jednak, że w interesującym nas tu kontekście komunikacji językowej Tomasz oddala się bardziej, niż jego poprzednik, od zmysłowej genezy znaku i że bardziej zawierza w tym względzie boskiej plenipotencji. Wpływ na takie podejście mogła mieć wyrazista i jednolita droga zakonnicza Akwinaty, nie obciążona, jak miało to miejsce w przypadku św. Augustyna, długo trwającym okresem „stanu pogańskiego”.

Filozoficzno-językowy wydźwięk posiada traktat „O prawdzie” (*Quaestiones disputatae de veritate*), spisany w Paryżu w latach 1256-1259. Zawarte w nim uwagi dotyczące wyrażen językowych są doniosłe w całokształcie doktryny, choć niezwykle mocno skorelowane z dociekaniem transcendentnymi.

¹¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Warszawa 210, t. 2, s. 247.

¹² E. Coseriu, *Die Geschichte...*, dz. cyt., s. 144.

Jak wiadomo z drugiej strony, Tomasz był gorącym zwolennikiem powrotu Arystotelesa na filozoficzną scenę Europy, łącznie z tegoż definicją prawdy, mającej stanowić *adequatio rei et intellectus*. Prawdę tworzy więc myśl, odnosząc się do rzeczy, przy czym myśl obiektywna, nie użyteczna, wyzbyta, co Tomasz podkreśla, „zamienności z dobrem”. Tak czy inaczej jest wiele, można by powiedzieć, „ziemskich” prawd, wiele jest bowiem rzeczy, o których prawdy orzekają. Tomasz przestrzega wszakże przed takim ujmowaniem prawdziwości, płynącej z językowych sformułowań, zwykle indywidualnych i nacechowanych subiektywizmem. Akwinacie, trochę w tym momencie platonizującemu, idzie o prawdy trwałe, a te nie płyną z umysłu ludzkiego. „Dusza sądzi o wszystkim według prawdy, a nie według samej siebie. Zatem prawdą nie jest nic innego, jak tylko Bóg... Wszelki byt tworzony jest zmienny. Prawda nie jest zmienna, nie jest zatem stworzona, jest więc rzeczą niestworzoną. Zatem jest tylko jedna prawda”¹³. W konsekwencji sformułowań tego typu dochodzimy do przeświadczenia, że wyrażenia językowe, wraz z ich atrybutem prawdziwości, nie mają empirycznej genezy. Przeciwnie, ich źródło tkwi w intelekcie. Tomasz dopuszcza, w codziennej komunikacji, językotwórczą zdolność umysłu ludzkiego, choć temu ostatniemu daleko do możliwości intelektualnej, cechującej Boga. „Prawda w sensie właściwym znajduje się w intelekcie ludzkim albo Bożym... Otóż prawda jest w intelekcie Bożym we właściwym znaczeniu i pierwotnie, w intelekcie ludzkim we właściwym znaczeniu i wtórnie...”¹⁴. Wynika z tego, iż teolog wysoce sobie ceni tzw. mowę wewnętrzną, przedkładając ją ponad *verbum exterius*. Oczywiście jest rzeczą, czego Tomasz jest świadom, że łatwo doświadczamy zjawisk nas otaczających (np. „dobro”) i obdarzamy je określaną nazwą, ale zadaniem naszym jest rychło przeniesienie zmysłowych kategorii do rangi prawdy wyższej, bardziej ogólnej, w ostatecznym zaś celu – do rangi prawdy „pierwotnej”, tj. Boskiej. Przaprzączyną i stwórcą wszystkiego jest Bóg. Teza ta znalazła dobitne sformułowanie w późniejszej „Sumie teologicznej” (1265): „wszystkie byty, z wyjątkiem Boga, nie istnieją swoim istnieniem, lecz mają istnienie udzielone. Z tego wynika wniosek: wszystkie byty, które są różne zależnie od różnego udziału w istnieniu..., są spowodowane przez jeden pierwszy byt, który istnieje najdoskonalej”¹⁵.

Powyższa radykalna deklaracja teologiczna niesie określone konsekwencje w obszarze komunikacji językowej: to od Boga zatem, od owej przaprzączyny pochodzą także znaczenia wyrażań językowych: „rzecz nazywa się prawdziwą zasadniczo w odniesieniu do prawdy intelektu Bożego, a nie do prawdy intelektu ludzkiego”¹⁶. Dowodem może tu być trwałość prawdy „intelektu Bożego”,

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. 1, s. 27.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1978, t. 4, s. 9.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., s. 29.

istniejąca chociażby w przypadku zniszczenia jednostkowej rzeczy, o której tamta orzekała. Rzeczy w intelekcie Bożym nie giną; one były, są i będą w jego odwiecznym zamyśle, *ergo* jest jedno poznanie i jedna płynąca z niego prawda. I ku takiej prawdzie winny się wznosić wyrazy językowej komunikacji. Z orzekaniem o prawdzie naczelnej wiążą się trudności, wynikające z nieuchwytności Boga, z jego nie-materialności, nie-przestrzenności, nie-złożoności i nie-czasowości. Boga (najwyższej prawdy) nie można wyrazić słowami artykułowanymi. Do Boga można zmierzać mową wewnętrzną, opartą na kontemplacji. „O Bogu orzeka się wyłącznie istotowo... (bowiem) racja prawdy zasadza się ... na racji bytowości”¹⁷. Słowo naszego języka (*verbum vocis*) „składa się” z pojedynczych dźwięków, obciążone jest cielesnością, materialnością, a także trwaniem w czasie. Wszystko to sprawia, że nie można za jego pomocą dotknąć istoty Boga. W celu eksplikacji Najwyższego należy posłużyć się objawionym Słowem Bożym, obecnym w naszej duszy i nazywanym niekiedy *verbum cordis* (słowem serca). Słowo serca poznajemy mocą iluminacji, zezwalającej poznać nam realności nie-zmysłowe, pra-przyczynę, w szczególności sam początek języka. „Słowo serca – pisze na temat powyższego pomysłu Hennigfeld – nie przywodzi nam na myśl jakiejś pojedynczej myśli, lecz także określone następstwo myśli. Dla języka artykułowanego oznacza to: słowo serca nie stanowi początku jakiejś tylko pojedynczej nazwy, lecz początek języka w ogóle”¹⁸.

Język dąży do ujęcia w swych strukturach tego, co trwałe, i tego co ogólne; Tomasz opowiada się w głoszeniu tej tendencji po stronie umiarkowanego realizmu pojęciowego, w ramach którego słowa nie dotyczą pojedynczych rzeczy, lecz odnoszą się do istoty rzeczy (Arystotelesowskich abstraktów). „Biel” i „czerń” stanowią zmienne atrybut przedmiotów. Łączy je słowo „barwa”, „w sensie wspólnej natury barwy, lecz nie ten sam gatunek barwy”¹⁹. W kontekście pojęciowego realizmu wszakże, nawet tego umiarkowanego, o czym już było wzmiankowane, niewiele przydają się zmysły, które zbyt koncentrują się na rzeczy, na tym, „że ona jest”. Inaczej mówiąc – zmysł postrzega rzeczy, lecz nie jest świadom prawdziwości swych percepcji, „choć bowiem zmysł poznaje, że poznaje, nie poznaje jednak swej natury, a wobec tego ani natury swego aktu, ani jego stosunku do rzeczy, a więc i jego prawdy”²⁰. Zmysłowi brakuje refleksji nad sobą samym, którą to zdolność posiada intelekt. Ten drugi jest zdolny poznać prawdę, tę o rzeczach, ale i tę najwyższą „na mocy tego, że intelekt dokonuje refleksji nad swym aktem i nie tylko z tego powodu, że po-

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁸ J. Hennigfeld, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 193.

¹⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., s. 44.

²⁰ Tamże, s. 53.

znaje swój akt, ale ze względu na to, że poznaje jego stosunek do rzeczy – ten zaś może być poznany jedynie przez poznanie natury samego aktu”²¹.

Tomasz zastanawia się nad problemem słownego określenia Boga. Można stosować w tym kontekście określenia czerpane z obserwacji dzieł Boga; wszystkie one nie wystarczają jednak do definicji Boga. Człowiek wszakże, w którym to wątku Tomasz podąża tropem wytyczonym przez Augustyna, pragnie przecież poznać i nazwać Boga. Czyni to właśnie w ten sposób, że stosuje określenia zdobywane na miarę ludzkich możliwości poznawczych. Inaczej mówiąc – Boga poznajemy i nazywamy (choć nieudolnie) po Jego dziełach, obserwowanych i nazywanych. „Te zaś nazwy, które w sposób absolutny i afirmatywny (*absolute et affirmative*) są wypowiedzane na temat Boga (np. Bóg jest Dobrem, Mądrością) określają boską istotę, wszelako w sposób niedoskonały”²². Metodę tę można rozwinąć i stosować do innych kategorii, zgodnie zresztą z kierunkiem Tomaszowego, empiryczno-racjonalnego dowodzenia Boga. Poznajemy i określamy słownie np. „ziemską” miłość, doświadczamy jej rodzajów i stopni intensywności; dochodzimy do przekonania, że istnieje w tej hierarchii Miłość najwyższa, którą werbalizujemy w wyrazie: „Bóg jest Miłością”.

Człowiek wykazuje zatem potrzebę nazywania zarówno Boga jak i rzeczy ziemskich. Problemem przyczyny owej potrzeby zajął się Tomasz w swym późnym dziele pt. *De interpretatione* (*O interpretacji*), powstałym w latach 1269-1272. Przemyślenia tam zawarte odbiegają niejako od jego radykalnych poglądów teologicznych i koncentrują się na próbie zgłębienia naturalnej genezy języka. Otóż Akwinata, zapewne za Arystotelesem, traktuje człowieka nie jako istotę żyjącą w samotności, lecz jako istotę ze swej natury polityczną i społeczną. Dla realizacji swych społecznych celów potrzebuje narzędzia, za pomocą którego może się podzielić myślami z innymi ludźmi. Narzędziem tym stają się artykułowane dźwięki, tworzące system językowej komunikacji. Stosowane przez człowieka słowa są znakami, czyli jego wytworami odmiennymi od dźwięków naturalnych (onomatopeja) oraz, zwłaszcza, od dźwięków, które nic nie znaczą. Człowiek przezwycięża swą intelektualną aktywnością zwykły proces odbijania naturalnych zjawisk i tworzy znaki stosowne do jego intelektualnych potrzeb. Powstają intencjonalne słowa, które, choć nie mają naturalnej (czysto przyrodniczej) genezy, odnoszą się do natury rzeczy. W ostatecznym rozrachunku idzie znów o językowy wyraz czegoś, co ponadnaturalne, co zostało w sposób sztuczny wytworzone przez podmiotową aktywność. Język jest tedy wytworem człowieka, aczkolwiek Tomasz nie zrezygnował nigdy do końca z tezy o boskim pochodzeniu języka. Jak napisze wspomniany już badacz, „zainteresowanie językiem ustępuje miejsca zainteresowaniom wyższego rzędu,

²¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., s. 53.

²² J. Hennigfeld, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 212.

teologicznym lub logicznym. Wprawdzie może ludzi radować metaforyczne słowo poety; wszakże w obliczu prawdy i objawienia wszystko to posiada znaczenie podrzędne²³.

Zakończenie

Problem „słowa” i „komunikacji językowej” był od zawsze obecny w refleksji filozoficznej. Obie kategorie ulegały wszakże różnym interpretacjom, zwłaszcza zaś zmieniały się ich role społeczne, w zależności od poszczególnych okresów kulturowych. Stosunkowo nikłe szanse, jeśli idzie o walory poznawcze języka oraz o jego komunikacyjną przydatność, przyznawano językowi w średniowieczu. Supranaturalistycznie i eschatologicznie zorientowana myśl chrześcijańska podjęła się trudnego, można powiedzieć – niewykonalnego zadania poznania Boga. Narzędziem miał być w tym względzie język, nie do końca oddający istotę religijnego świata i poruszającego się nieporadnie w sferze *mystikós*. Można nawet zakładać, że bardziej przydatne dla zgłębiania Boga i Jego otoczenia byłoby milczenie, które, na zasadzie głębokiej kontemplacji i bezgłosnej (bezsłownej) komunikacji łatwiej dotrze w tamte docelowe obszary. Niezależnie od semantycznych niedogodności, myśliciele chrześcijańscy podjęli zadanie językowej komunikacji o Bogu i z Bogiem. Postawili sobie ambitny cel i stawili mu odważnie czoła, choć ich zamierzenie nie mogło się przecież w pełni powieść. Zauważmy wszakże, trochę w obronie omawianych myślicieli, iż: 1) żaden proces komunikacyjny nie oddaje w pełni istoty rzeczy, o której orzeka, także tej materialnej i przyziemnej, 2) Filozofowie chrześcijańscy nie chcieli pozostać „niemi” i bez interpersonalnego komunikowania ustaleń, których dokonywali w ramach swoich filozoficznych refleksji, a także 3) dzięki ich dociekaniom język, prawie w dosłownym znaczeniu, został wyniesiony na wyżyny w swym poznawczym oraz komunikacyjnym posłannictwie.

²³ J. Hennigfeld, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 235. Szerzej odnośnie do Tomaszowej teorii pochodzenia języka por. tamże, s. 228-235.

Communicative aspects of Christian Philosophy in the Middle Ages	
Streszczenie	Abstract
Celem opracowania jest ukazanie średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem zawartej w niej teorii języka i komunikacji. Rozważania koncentrują się na filozoficzno-komunikacyjnych poglądach Świętego Augustyna oraz Świętego Tomasza. W obu przypadkach zostaną omówione propozycje dotyczące językowego opisu Boga, jak również zostaną zaznaczone trudności w tym względzie. Niezależnie od tych ostatnich, wskażemy na zakładane przez obu myślicieli możliwości „dotarcia” do Boga za pomocą struktur językowych.	The aim of the article is to show the medieval Christian philosophy, especially its theory of language and communication. One will mention the ideas of saint Augustine and saint Thomas. They know limitation in their activity and have difficulty with describing God by words. Nevertheless they try to reach God by the structures of our language.
Słowa kluczowe	Key words
św. Augustyn, św. Tomasz, Bóg, język, komunikacja	saint Augustine, saint Thomas, God, language, communication

Bibliografia

Coseriu E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd 1, Tübingen 1975.

Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2008.

Św. Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.

Hennigfeld J., *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin, New York 1994.

Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. Kubicki W., Warszawa 210, t. 2.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. 1.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1978, t. 4.