

Byt i Tajemnica

Zarys filozofii Boga

Jerzy Tupikowski CMF

Byt i Tajemnica

Zarys filozofii Boga

Warszawa 2008

© Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów
Warszawa 2008

Recenzent

ks. prof. dr hab. Jerzy Machnacz

Korekta

Marek Adamiak CMF

Projekt okładki

Wiesław Dziedzic

Fotografia na okładce – „iStock”

ISBN 83-89691-58-2

Wydanie drugie – zmienione i rozszerzone książki:

Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne, Kraków 2002

Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA
ul. Poborzańska 7; 03-368 Warszawa

Adres do korespondencji:

ul. Wieniawskiego 38; 51-611 Wrocław

tel. 071/348-30-80; kom. 507/110-205

e-mail: redakcja@palabra.pl

Zapraszamy do naszej księgarni internetowej:

www.palabra.pl

*Moim,
świętej pamięci Rodzicom –
Teresie i Hieronimowi*

Spis treści

| | |
|---|-----------|
| Słowo wstępne do wydania pierwszego | 11 |
| Wprowadzenie | 15 |
| Zagadnienia wprowadzające | 19 |
| 1. Terminologia | 19 |
| 2. Uwagi metodologiczne | 20 |
| 3. Typy postaw człowieka wobec Boga | 21 |
| a) postawa wiary | 22 |
| b) postawa niewiary (ateizm) | 22 |
| c) agnostycyzm | 23 |
| d) deizm | 23 |
| 4. Typy ujęć relacji świata wobec Boga | 23 |
| a) teizm | 24 |
| b) panteizm | 24 |
| c) panenteizm | 25 |
| | |
| Część pierwsza | |
| PROBLEMATYKA ISTNIENIA BOGA | 27 |
| I. Argumenty metafizyczne | 31 |
| a) argument z ruchu | 31 |
| b) argument z przyczynowości sprawczej | 33 |
| c) argument z przygodności bytu | 35 |
| d) argument ze stopni doskonałości | 36 |
| e) argument z celowości | 38 |
| II. Przykłady argumentacji kosmologiczno-fizykałistycznej | 41 |
| a) argumentacja ewolucjonistyczna P. Teilharda de Chardin | 42 |
| b) argument z entropii | 44 |
| c) argument z rozszerzania się wszechświata | 45 |
| III. Dowody antropologiczne | 47 |
| a) argument ontologiczny | 47 |
| b) argument eudajmonistyczny | 51 |
| c) argument z istnienia prawd wiecznych | 54 |
| d) argument deontologiczny | 56 |
| e) argumenty intuicjonistyczne | 60 |
| f) treść „szóstej drogi” J. Maritaina | 65 |
| | |
| Część druga | |
| PROBLEMATYKA NATURY BOGA | 69 |
| I. Obraz Boga w filozofii starożytnej | 73 |
| 1. „Teologia” Jońskich filozofów przyrody | 73 |
| 2. Stanowisko Platona | 78 |
| 3. Arystotelesa „teologia naturalna” | 81 |
| 4. Bóg w emanacjonizmie Plotyna | 83 |
| 5. Styk filozofii starożytnej z chrześcijaństwem | 86 |
| 6. Teizm św. Augustyna | 92 |
| II. Teologia naturalna wieków średnich | 97 |
| 1. Eriugena | 97 |
| 2. Św. Anzelm z Canterbury (ok. 1033-1109) | 101 |
| 3. Myśl teodycealna filozofów arabskich | 103 |
| 4. Św. Bonawentura (1217-1274) | 105 |

| | |
|--|-----|
| 5. Realizm teizmu św. Tomasza z Akwinu | 108 |
| a) działanie Boga wobec świata | 110 |
| – Bóg jako Przyczyna sprawcza | 110 |
| – Bóg jako Przyczyna wzorcza | 114 |
| – Bóg jako Przyczyna celowa | 117 |
| b) przymioty Boskiej natury | 119 |
| – doskonałość | 120 |
| – nieskończoność i niezłożoność | 122 |
| – niezmienność i nieczasowość | 126 |
| c) transcendentja i immanencja Boga | 128 |
| d) Bóg – Osobą | 137 |
| 6. Bł. Jan Duns Szkot (ok. 1265/6-1308) | 142 |
| 7. Wilhelm Ockham (ok.1300-1350) | 144 |
| 8. Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327) | 146 |
| III. Problematyka Boga w filozofii nowożytnej | 149 |
| 1. Mikołaj z Kuzy | 149 |
| 2. Kartezjusz (1596-1612) | 152 |
| 3. Nicolas Malebranche (1638-1715) | 155 |
| 4. Blaise Pascal (1623-1662) | 156 |
| 5. Isaac Newton (1642-1727) | 158 |
| 6. Thomas Hobbes (1588-1679) | 159 |
| 7. Baruch Spinoza (1632-1677) | 161 |
| 8. G.W. Leibniz (1646-1716) | 165 |
| 9. George Berkeley (1685-1753) | 167 |
| 10. David Hume (1711-1776) | 171 |
| 11. Immanuel Kant (1724-1804) | 173 |
| 12. Johann Gottlieb Fichte(1762-1814) | 176 |
| 13. Friedrich W.J. Schelling (1775-1854) | 179 |
| 14. G.W.F. Hegel (1770-1831) | 182 |
| IV. „Obraz” Boga w wybranych kierunkach filozofii współczesnej | 189 |
| 1. August Comte (1798-1857) | 189 |
| 2. Edmund Husserl | 192 |
| 3. Filozofia procesu | 194 |
| 4. Egzystencjalizm | 200 |
| 5. Personalizm | 202 |
| 6. Filozofia analityczna | 204 |
| 7. Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej | 209 |
| 8. Filozofia dialogu | 212 |
| Zakończenie | 215 |
| Zakończenie ESP | 217 |
| Wykaz skrótów | 219 |
| Bibliografia | 221 |
| 1. Dzieła klasyków | 221 |
| 2. Literatura przedmiotowa | 224 |
| 3. Literatura pomocnicza | 229 |
| Indeks nazwisk | 239 |
| Indeks rzeczowy | 253 |

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Presentación de la primera edición | 11 |
| Introducción | 15 |
| Introducción a la problemática | 19 |
| 1. Terminología | 19 |
| 2. Indicaciones metodológicas | 20 |
| 3. Tipo de actitud del hombre frente a Dios | 21 |
| a) actitud de fe | 22 |
| b) actitud de indiferencia (ateísmo) | 22 |
| c) agnosticismo | 23 |
| d) deísmo | 23 |
| 4. Tipo de relaciones del mundo frente a Dios | 23 |
| a) teísmo | 24 |
| b) panteísmo | 24 |
| c) panenteísmo | 25 |
| Parte primera | |
| EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS | 27 |
| I. Argumentos metafísicos | 31 |
| a) argumento del movimiento | 31 |
| b) argumento de la causa eficiente | 33 |
| c) argumento de la contingencia de los entes | 35 |
| d) argumento de los grados de perfección | 36 |
| e) argumento de la finalidad | 38 |
| II. Ejemplos de la argumentación cosmológica y física | 41 |
| a) argumentación evolucionista de Pierre Teilhard de Chardin | 42 |
| b) argumento de la entropía | 44 |
| c) argumento de la dilatación cósmica | 45 |
| III. Pruebas antropológicas | 47 |
| a) argumento ontológico | 47 |
| b) argumento eudemonista | 51 |
| c) argumento de la existencia de las verdades eternas | 54 |
| d) argumento deontológico | 56 |
| e) argumentos del intuicionismo | 60 |
| f) contenido de la „sexta vía” de Jacques Maritain | 65 |
| Parte segunda | |
| EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA DE DIOS | 69 |
| I. La imagen de Dios en la filosofía antigua | 73 |
| 1. La „teología” de los fisiólogos Jónicos | 73 |
| 2. El mérito de Platón | 78 |
| 3. La teología natural de Aristóteles | 81 |
| 4. Dios en la emanación de Plotino | 83 |
| 5. La conexión de la filosofía antigua con el cristianismo | 86 |
| 6. El teísmo de San Agustín | 92 |
| II. La teología natural de la Edad Media | 97 |
| 1. Escoto Eriúgena | 97 |
| 2. San Anselmo de Canterbury (ok. 1033-1109) | 101 |
| 3. El pensamiento en la teodicea de los filósofos árabes | 103 |
| 4. San Buenaventura (1217-1274) | 105 |

| | |
|--|-----|
| 5. El realismo del teísmo de Santo Tomás de Aquino | 108 |
| a) La acción de Dios frente al mundo | 110 |
| - Dios como Causa eficiente | 110 |
| - Dios como Causa eficiente | 114 |
| - Dios como Causa final | 117 |
| b) Los atributos de la naturaleza divina | 119 |
| - Perfección | 120 |
| - Infinitud y simplicidad | 122 |
| - Inmutabilidad y eternidad | 126 |
| c) Trascendencia e inmanencia | 128 |
| d) Dios - Persona | 137 |
| 6. Beato Duns Escoto (ok. 1265/6-1308) | 142 |
| 7. Guillermo de Ockham (ok.1300-1350) | 144 |
| 8. Maestro Eckhart (ok. 1260-1327) | 146 |
| III. El problema de Dios en la filosofía moderna | 149 |
| 1. Nicolás de Cusa | 149 |
| 2. Descartes (1596-1612) | 152 |
| 3. Nicolás Malebranche (1638-1715) | 155 |
| 4. Blas Pascal (1623-1662) | 156 |
| 5. Isaac Newton (1642-1727) | 158 |
| 6. Tomás Hobbes (1588-1679) | 159 |
| 7. Baruch Spinoza (1632-1677) | 161 |
| 8. Guillermo Leibniz (1646-1716) | 165 |
| 9. Jorge Berkeley (1685-1753) | 167 |
| 10. David Hume (1711-1776) | 171 |
| 11. Manuel Kant (1724-1804) | 173 |
| 12. Juan Amadeo Fichte (1762-1814) | 176 |
| 13. Federico Guillermo Schelling (1775-1854) | 179 |
| 14. Jorge Federico Hegel (1770-1831) | 182 |
| IV. La imagen de Dios en algunas corrientes filosóficas contemporáneas | 189 |
| 1. Augusto Comte (1798-1857) | 189 |
| 2. Edmundo Husserl | 192 |
| 3. La filosofía del proceso | 194 |
| 4. Existencialismo | 200 |
| 5. Personalismo | 202 |
| 6. La filosofía analítica | 204 |
| 7. La Escuela de la Filosofía Clásica de Lublin | 209 |
| 8. La filosofía del Diálogo | 212 |
| Conclusión | 215 |
| La existencia y el Misterio | 217 |
| Índice de abreviaturas usadas | 219 |
| Bibliografía | 221 |
| 1. Las obras clásicas | 221 |
| 2. Literatura del objeto | 224 |
| 3. Literatura auxiliar | 229 |
| Índice de autores | 239 |
| Índice de temas | 253 |

Słowo wstępne do wydania pierwszego

Św. Augustyn, największy myśliciel starożytności chrześcijańskiej, w swoim modlitewnym dziele *Wyznania*, napisał o Bogu: „Późno Cię ukochałem, Piękności dawna i zawsze nowa, późno Cię ukochałem”. Wielki Biskup starożytnego Kościoła nazwał Boga: „Pięknością dawną i zawsze młodą”. Chciał przez to powiedzieć, że Bóg jest jakby z nas najstarszy i zarazem najmłodszy. Można tu dodać, że także pytanie o Boga jest pytaniem najstarszym i zarazem najnowszym w dziejach człowieka i świata.

Problem Bytu Absolutnego nurtował człowieka we wszystkich okresach jego historii. Należał pierwotnie do religii i sztuki. Jawił się początkowo wyraźnie w życiu praktycznym, a z czasem stał się przedmiotem refleksji teoretycznej. Z chwilą, gdy w rozwoju cywilizacji pojawiła się filozofia, jako pierwsza, najstarsza forma racjonalnego poznania, problem Boga stał się także jej wewnętrznym problemem. Byt Absolutny pojawił się już bardzo wyraźnie w najstarszej filozofii greckiej, a potem absorbował filozofujących myślicieli chrześcijańskich, szczególnie w okresie średniowiecza. Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* zauważył: „Św. Tomasz [...] zaczął *Summę teologiczną* od pytania: <An Deus sit? – Czy Bóg istnieje?> (por. I, q.2, a.3) [...] I to pytanie okazało się bardzo potrzebne. To pytanie stworzyło nie tylko teodyceę, ale także i całą cywilizację zachodnią [...] to wyjściowe pytanie *Summy* trwa w naszej cywilizacji i nadal rozbrzmiewa”¹.

Filozofia nowożytna i współczesna przedstawiają dużą mozaikę stanowisk w dziedzinie możliwości naturalnego poznania Boga. Ukształtowały się w niej nurty teistyczne, panteizujące i ateistyczne, racjonalistyczne i empiryzujące, racjonalne i irracjonalne, realistyczne i idealistyczne². W kierunkach tych ukształtowała się dość zróżnicowana argumentacja za istnieniem Boga. W literaturze teodycealnej XIX i XX w. spotykany jest podział tej argumentacji na argumenty metafizyczne, fizykalne i moralne. Do metafizycznych są zaliczane „drogi” Tomaszowe, do fizykalnych argument z entropii i rozszerzania się wszechświata, do moralnych dowód z sumienia i praw etycznych. Podział taki można znaleźć jeszcze dziś w niektó-

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, S. 42.

² Por. Ks. I. Dec, *Odkrywanie Boga i Jego przymiotów przez ludzką myśl*, [w:] „Abba”, *Ojciec*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1998, s. 113-130.

rych podręcznikach „teodycei”. Nie jest on jednak w pełni zasadny, gdyż wszystkie argumenty na istnienie Boga mają charakter filozoficzny. Tylko bowiem metafizyka klasyczna jest kompetentna racjonalnie ukazać istnienie Boga. Absolut jest jej wewnętrznym problemem. Nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze, jak i humanistyczne takie, jak fizyka, chemia, biologia, kosmologia, czy psychologia, nie są kompetentne rozstrzygać o istnieniu Boga. Z racji swego przedmiotu, jak i stosowanych metod, nie mogą ani afirmować, ani negować istnienia Boga. Mogą jednak doprowadzać do pytań, wobec których są bezsilne, które to pytania może podjąć dopiero filozofia czy teologia. Stąd też powinno się właściwie traktować wypowiedzi uczonych: fizyków, biologów, astronomów na temat istnienia Boga. Ich wypowiedzi aprobujące istnienie Boga powinny być traktowane raczej jako wypowiedzi uczonych wierzących, a nie jako koherentne tezy uprawianych przez nich nauk. Należy z naciskiem podkreślić, że problem Boga jest wewnętrznym problemem tylko metafizyki klasycznej, jest zaś zewnętrznym problemem nauk szczegółowych.

W nowszej literaturze teodycealnej funkcjonuje jeszcze inny, bardziej zasadny, podział racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga. Dzieli się te argumenty na dwie grupy: argumenty kosmologiczne i antropologiczne³. Pierwsze wychodzą od świata materialnego, świata przyrody, drugie natomiast – z różnych przejawów życia duchowego człowieka.

Gdy idzie o zagadnienie poznania natury (przymiotów) Bożej, to – w oparciu o historię filozofii – należy stwierdzić, że próby naturalnego odkrywania przymiotów Boga przez ludzką myśl były podejmowane niemal we wszystkich wiekach. Stanowiska, jakie kształtowały się w dziejach filozofii w tym względzie są analogiczne do stanowisk w sprawie istnienia Boga. Klasycy myśli chrześcijańskiej św. Augustyn i św. Tomasz wyróżniali trzy drogi opisu natury Bożej: drogę negatywną (*via negationis*), drogę pozytywną (*via causalitatis*) i drogę eminentjalną (*via eminentiae*). Droga negatywna polegała na przypisywaniu Bogu przymiotów negatywnych, takich jak niematerialność, nieograniczoność, niezmienność, nieśmiertelność, itd. Nazwy te wykluczają z natury Bożej atrybuty zawierające jakieś ograniczenie czy brak. Jednakże nie można poprzestać na drodze tylko negatywnej. Każda negacja opiera się bowiem na afirmacji. Dlatego poznanie natury Bożej dokonuje się także na drodze afirmacji. Są przeto przypisywane Bogu pozytywne przymioty i to w stopniu najdoskonalszym, maksymalnym. Poznanie natury atrybutów Bożych jest dla ludzi niedostępne. Wiemy jedynie, iż np. dobro, wiedza, miłość w Bogu przewyższają nieskończenie analogiczne przymioty obecne w człowieku. Jest to droga eminentji, przewyższania, odwołująca się do analogii metafizycznej.

Wszystkie, wyżej zasygnalizowane, zagadnienia teodycealne, znalazły nową, dość ciekawą i oryginalną prezentację w pracy o. Jerzego Tupikowskiego CMF,

³ Por. np. M. Sieniatycki, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1923; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 60.

noszącej tytuł: *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*. Autor jest dość odważny. Po pracach E. Gilsona, J. Maritaina, ks. Wincentego Granata, o. Mieczysława Krąpca, ks. Stanisława Kowalczyka, s. Zofii Józefy Zdybickiej i innych, podjął się śmiałej próby przedstawienia podstawowych problemów filozofii Boga. Wyznał, że jednym z celów jego pracy: „jest uzupełnienie pewnej luki w dziedzinie pomocy dydaktycznych z zakresu filozofii Boga...”. Czy faktycznie jest to uzupełnienie luki w polskiej literaturze teodycealnej? Należy odpowiedzieć, że pod pewnym względem: tak. Owo dopełnienie jest widoczne przede wszystkim w dziedzinie prezentacji panoramy sposobów ujmowania natury Boga.

Autor podzielił pracę na trzy części. Pierwsza jest najkrótsza, wprowadzająca, trzecia – najobszerniejsza. W pierwszej zamieścił zagadnienia wprowadzające. Omówił przede wszystkim przedmiot, metodę i cel filozofii Boga oraz przeprowadził typologię postaw człowieka wobec Boga i ujęć relacji między światem a Bogiem.

Drugą część poświęcił autor prezentacji argumentów za istnieniem Boga. Ułożył je w klasyczny tryptyk: argumenty kosmologiczne (św. Tomasz z Akwinu i P. Teilhard de Chardin), argumenty fizykalistyczne (z entropii i rozszerzania się wszechświata) oraz argumenty antropologiczne (poczynając od św. Anzelma a kończąc na „szóstej drodze” J. Maritaina).

Trzecia, najobszerniejsza, część pracy zawiera rozważania dotyczące natury Boga. Autor potraktował to zagadnienie na wskroś historycznie. Zaprezentował modele Boga w filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej oraz współczesnej. Ta część jest rozbudowana i rzeczywiście stanowi znaczący przyczynek do problematyki teodycealnej we współczesnej, rodzimej literaturze z zakresu filozofii Boga.

Należą się autorowi słowa wielkiego uznania i szczerzej wdzięczności. Z pewnością publikacja autora będzie służyć pomocą studentom wydziałów filozoficznych i teologicznych w przyswajaniu sobie podstawowych informacji z zakresu filozofii Boga. Należy wyrazić nadzieję, że książka będzie też brana do rąk wykładowców filozofii Boga, a może i do rąk specjalistów, jako dobre kompendium wiedzy teodycealnej.

Walor pracy widzę w tym, że autor wyraźnie sympatyzuje z klasyczną filozofią Boga, która jest nieodłączna od metafizyki, czy mówiąc dokładniej, która jest właściwie częścią metafizyki, jako jej końcowy zwornik. Ta nobilitacja klasycznej filozofii jest dziś bardzo potrzebna, wobec kryzysu współczesnej kultury i nauki, wobec ulegania pewnym filozoficznym modom, w których troska o prawdę schodzi na dalszy plan. Opcja teodycealna reprezentowana przez Autora leży na linii starań Ojca św. Jana Pawła II o przywrócenie filozofii o orientacji mądrościowej, metafizycznej właściwej pozycji w kulturze współczesnej, czego dał tak jaskrawy wyraz w encyklice *Fides et ratio*.

Innym walorem publikowanej książki jest szeroka baza źródłowa, uwidoczniiona w licznych przypisach i cytowanych tekstach. W niektórych przypadkach teksty te mogą okazać się bardzo potrzebne do lepszego zrozumienia referowanych poglądów.

Wyrażając wdzięczność Autorowi za przygotowanie takiej pozycji książkowej do druku, należy Mu życzyć dalszej twórczej pracy w dziedzinie filozofii i teologii. Zatem – niech autora nie opuszcza pasja twórczego myślenia i publikowania.

ks. prof. dr hab. Ignacy Dec
Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego
we Wrocławiu

Wrocław, 8 grudnia 2001 r., w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP

Wprowadzenie

Dlaczego coś raczej jest (istnieje), niż nie istnieje? Dlaczego świat jest racjonalny? Jaka jest natura wszystkiego tego, co nas otacza? Jaki jest wewnętrzny sens świata oraz ludzkiego życia? Te i cała gama innych pytań świadczą o tym, że rzeczywistość, to wszystko, co otacza człowieka, co jest naturalną niszą jego życia, jest pytajna, jest sproblematyzowana. Pytajny-problemowy jest również sam człowiek, który wciąż, jakby na nowo, chce poznawać-odkrywać najbardziej tajemnicze pokłady otaczającego go świata oraz głębię swojego własnego bytu. Całokształt owej, misteryjnej poniekąd, perspektywy samego bytu i poznawczych możliwości człowieka, od całych wieków jest domeną filozofii, to jest tego typu ludzkiej wiedzy, która – wciąż „niespokojna” – pyta o źródła, odwołuje się do bliższych i dalszych przyczyn, wskazuje na racje i to racje ostateczne; takie racje, których podważenie – jak to bardzo często powtarza w swoich dziełach M.A. Krąpiec – równałoby się z zanegowaniem podstawowego: ontycznego i racjonalnego porządku świata, który przecież jest faktem niezaprzeczalnym i oczywistym. Świat bez ontycznych, koniecznych racji byłby nie tylko niepoznawalny, ale byłby poznawczo absurdalny.

Światłem w „tunelu” ludzkich pytań jest metafizyka. Ta fundamentalna nauka o rzeczywistości, która bada ją – chciałoby się rzec po prostu – jako istniejącą, w takim jej ontycznym: osobowym i rzeczowym „układzie”, jaki jest odstępny w normalnym ludzkim, zdroworozsądkowym odbiorze. Metafizyka jest podstawową nauką o rzeczywistości, ponieważ każdy byt, wszystko cokolwiek istnieje, jest jej przedmiotem wyrażonym jakby skrótowo w nazwie *byt* (*jako byt*). Zwieńczeniem maksymalistycznego jej zorientowania jest filozofia Boga (teologia naturalna), która patrzy na świat przez pryzmat jego uniesprzeczeń ostatecznych i pytając o świat, szukając „oparcia” dla bytu jako bytu, wskazuje na Konieczne, Osobowe Źródło Istnienia, odwołuje ludzką myśl ku Bogu jako *Maximum* Dobra, Prawdy i Piękna jako ostatecznego wytłumaczenia, zarówno samego przygodnego faktu-statusu ontycznego bytów przygodnych, jak i ich inteligibilności oraz amabilności jako podstawy – możliwego dla ludzkiego umysłu – orzekania o Boskiej naturze. Analiza zatem niekoniecznej „kondycji” bytu staje się drogą (na gruncie filozofii jedyną) do odkrycia i uzasadnienia bezwzględnej konieczności istnienia Boga, którego działanie-stwarzanie (jako akt absolutnie wolny) jest wyprowadzeniem całej rzeczywistości z oparów ontycznego i poznawczego „mroku” absurdu i niezrozumiałości.

Podstawowym celem niniejszej publikacji jest próba prezentacji i (częściowo) usystematyzowania różnych filozoficznych modeli-koncepcji Boga z podkreśleniem

tej Jego wizji, którą przedstawia teizm klasyczny (realistycznie pojęty) zaproponowany przez św. Tomasza z Akwinu. Chodzi zatem o: (1) zwrócenie poznawczej uwagi na sposoby argumentowania istnienia Boga oraz, (2) ukazanie panoramy filozoficznych prób uchwycenia Jego istoty. Tak zatem kolejno, po prezentacji kilku uwag natury wprowadzającej (zagadnienia porządkujące terminologię, próba ukazania głównych typów postaw osoby ludzkiej wobec Boga, jak i zasadniczych typów relacji, jakie zachodzą pomiędzy światem a Absolutem), podejmuje się tutaj prezentację różnych typów „dowodzenia” – wykazania konieczności istnienia Absolutu (część pierwsza). I tak, tę część rozpoczyna ukazanie palety argumentów ściśle metafizycznych autorstwa św. Tomasza z Akwinu – słynne *quinquae viae*, które są fundamentalnym probierzem i prostoty, i maksymalizmu metafizyki. Następnie pojawia się omówienie kilku przykładowych argumentów natury kosmologicznej: ewolucjonistycznego P. Teilharda de Chardin i zaraz po nim – dwóch dowodów *stricto* fizykalistycznych: z entropii (J. Jeans, J. Donat) oraz ekspansji przestrzennej wszechświata (A. Eddington). Następną grupę stanowią argumenty, tzw. antropologiczne, tzn. te, w których punkcie wyjścia znajduje się człowiek w różnych aspektach jego bytowości (głównie życia duchowego, intelektualno-wolitywnego). I tak kolejno są to: dowód ontologiczny w wersji św. Anzelma z Canterbury, argument eudajmonistyczny (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), deontologiczny (J. Newman, I. Kant), ideologiczny (Akwinata, św. Augustyn), dowody intuicjonistyczne (w wersji H. Bergsona, K. Jaspersa i M. Schelera) oraz argument autorstwa J. Maritaina, będący antropologiczną kontynuacją „drog” Doktora Anielskiego – tzw. „szósta droga”.

Zawartość drugiej części pracy wypełnia problematyka związana z filozoficznymi próbami „opisania” natury Boga. Pozytywna bowiem odpowiedź na pytanie: *an Deus sit?* (za św. Tomaszem z Akwinu: *czy Bóg jest?*) suponuje potrzebę postawienia kilku kolejnych pytań oscylujących wokół problemu (znaczenia pytania): *jaki Bóg jest?, jaka jest Jego natura?, jakie są Jego „odniesienia” wobec świata?* Tutaj zatem dokona się próby analizy i prezentacji wybranych systemów filozoficznych pod kątem wyłuskania z nich tych elementów, które pozwolą na rekonstrukcję zawartych w nich „modeli-koncepcji” Absolutu.

Całość tej części problematyki inicjuje panorama myśli filozofów starożytnych: wybranych Jońskich filozofów przyrody, Platona, Arystotelesa, Plotyna oraz św. Augustyna. Obecny na tej drodze wątek jest też wyakcentowanie swobodnego styku starożytnej filozofii greckiej z konsolidującą się coraz bardziej myślą chrześcijańską – teologiczną i filozoficzną (Ojcowie Kościoła, myśl Tertuliana i Orygenes). Kolejny krok to prezentacja myśli wczesnego średniowiecza z podkreśleniem dorobku Jana Szkota Eriugeny i następnie św. Anzelma z Canterbury oraz Filozofów arabskich. Dalej przedmiotem analiz jest doktryna rodzącej się i dojrzałej już scholastyki (jej „złotego wieku”). Pojawiają się tu zatem wybrane wątki filozofii św. Bonawentury oraz szczegółowe omówienie poglądów Akwinaty. Prezentację myśli teodycealnej epoki średniowiecza kończy wskazanie na jej okres

późniejszy w postaci krytycyzmu i mistycyzmu (bł. Jan Duns Szkot, W. Ockham, Eckhart).

Epokę nowożytną filozofii otwiera omówienie doktryny teologii naturalnej kard. Mikołaja z Kuzy, następnie Kartezjusza, Malebranche'a, Pascala. Racjonalizm kartezjański i reakcja nań przynosi ponownie wielkie systemy metafizyczne – myśl Spinozy i Leibniza oraz Th. Hobbesa. Kolejnym przedmiotem uwagi stają się brytyjska myśl filozofii empiryzmu (D. Hume, G. Berkeley) oraz filozofia krytyczna I. Kanta. Ten etap rozważań kończy prezentacja poglądów klasyków niemieckiej filozofii idealistycznej (J.H. Fichte, F.W. Schelling, G.W.F. Hegel).

Zagadnienia podejmowane w części drugiej książki zamyka refleksja nad filozofią współczesną – głównymi jej nurtami: fenomenologią (z podkreśleniem myśli E. Husserla), filozofią procesu (A.N. Whitehead), egzystencjalizmem (S. Kierkegaard, M. Heidegger, K. Jaspers, J.P. Sartre), filozofią analityczną (B. Russell, G.E. Moore, L. Wittgenstein), personalizmem (E. Mounier, K. Wojtyła, T. Styczeń), tomizmem egzystencjalnym (E. Gilson, J. Maritain, M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka) oraz filozofią dialogu (M. Buber, E. Levinas).

Z naciskiem trzeba tutaj podkreślić, że wszelkie filozoficzne „wizje” Boga „uwikłane” są zawsze w kontekst szeroko rozumianej ogólnej metafizycznej struktury rzeczywistości. Przede wszystkim powiązane są z konkretną, ściśle określoną koncepcją bytu. To właśnie ona – koncepcja bytu, jego rozumienie zapośrednicza kształt rozwiązań szczegółowych, w tym także określony model rozumienia Boga – Jego istnienia, jak też natury. Ona ostatecznie – jak się to wielokrotnie okaże – przesądza poniekąd o jakości układu-relacji między światem a Bogiem, znajdując swoje ujęcie w rozwiązaniach teistycznych, bądź też panteistycznych (ewentualnie panenteistycznych). Zatem poszczególne problemy (kolejno: zagadnienie argumentacji istnienia Boga, następnie próba opisu Jego natury w perspektywie historycznej) z zakresu filozofii Boga są tu zatem ujęte w merytoryczne „ramy” następujących po sobie, w układzie chronologicznym, systemów filozoficznych. Przytaczane teksty źródłowe mają za cel ukazanie pełniejszego kontekstu dyskusji filozoficznych podejmujących, czy w jakikolwiek sposób „borykających się” się z problematyką poznania Boga. Ich obfite przywołanie tutaj stawia sobie za cel pomóc Czytelnikowi w osobistej, bardziej jeszcze dogłębnej analizie omawianych problemów i prób ich rozwiązań.

Zagadnienia wprowadzające

1. Terminologia

Maksymalistycznie ukierunkowana refleksja filozoficzna sięgająca problematyki uniesprzeczeń ostatecznościowych jest – z konieczności – „częścią”, a mówiąc ściślej – zwieńczeniem gmachu tej ludzkiej wiedzy, jaką jest metafizyka. Jedynie bowiem ona, ujmując świat – kompleks bytów mnogich, w sobie niekoniecznych, w realizmie ich struktury ontycznej oraz poznawczej, zdolna jest odkryć i uzasadnić ich realność (faktyczność istnienia) oraz ich racjonalność. W tym kontekście filozoficzna dyscyplina – jako część ogólnej teorii bytu, czyli metafizyki – zajmująca się problematyką poznania istnienia, a także natury Boga w historii była różnie określana. I tak w filozoficznej starożytności greckiej określano ją mianem *teologii naturalnej*. Czyni tak między innymi Arystoteles⁴. Według niego, nauce, która bada świat (*kosmos* jako uporządkowany, harmonijny kompleks bytów) w perspektywie wskazywania jego przyczyn, przysługuje miano *teologii*⁵.

Rozpowszechnionym od czasów Leibniza określeniem jest *teodycea* (od gr. słów: *theos* – Bóg oraz *dike* – usprawiedliwienie, sąd). Kontekst, w jakim Autor *Monadologii* używa tego terminu⁶ sprawia, że posiada on konotacje apologetyczne. Zatem *teodycea* jest nauką, której celem zasadniczym jest jedynie obrona przed próbami racjonalnego (bądź – jak często bywało – pozaracjonalnego) kwestionowania istnienia Boga, czy też formułowania zarzutów związanych z przypisywanymi Absolutowi atrybutami. Dalej, za sprawą Raymunda a Sabunda, na jakiś czas zadomowiła się nazwa *teologia racjonalna*. Napisał on bowiem dzieło *Liber creaturarum*, które po jego śmierci (1432 r.) miało wiele wydań, ale wszystkie pod zmienionym już tytułem – *Theologia rationalis*, co oczywiście nie oznacza jakoby teologia (w sensie ścisłym), a więc teologia opierająca swoje refleksje na Objawieniu, miała być nieracjonalna.

W ostatnich dziesiątkach lat najczęściej stosuje się nazwę *filozofia Boga*⁷ wskazując tym samym, iż chodzi tu przede wszystkim o filozoficzną refleksję dotyczącą poznania istnienia (i natury) Boga w świetle ostatecznej, wyjaśniającej wizji

⁴ Zob. M. Kurdziałek, *Wokół Arystotelesowego określenia filozofii pierwszej jako teologii*, 39-40(1991-1992), z. 1, s. 57-64.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 983 a 8; 1026 a 19; 1064 a 33; 1064 b 5.

⁶ W odpowiedzi na prośbę żony pruskiego króla Fryderyka I, Zofii Karoliny, G.W. Leibniz pisze polemiczne dzieło *Essai de theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal* przeciwno P. Bayle'owi, który z kolei w swoich publikacjach kwestionował zasadność przyjmowania istnienia Boga z racji istnienia w świecie zła (fizycznego i moralnego).

⁷ Takiej nazwy używa np.: Z.J. Zdybicka, E. Morawiec, S. Kowalczyk, L. Elders, E. Gilson, L. Mascall i in.

rzeczywistości. Pojawia się tu zatem kontekst ogólnometafizyczny, tj. taki, który w sposób racjonalnie uzasadniony pozwala „przejsć” od analizy bytu istniejącego na sposób przygodny (niekonieczny) do Absolutu, który jawi się jako jedyna racja tłumacząca istnienie i wszelką bytową „zawartość” kosmosu. „My, w filozofii – uważa w związku z tym M.A. Krąpiec – nie tyle uzasadniamy istnienie Boga, ile staramy się raczej uniesprzecznicić istnienie świata jako zbiorowiska bytów przygodnych”⁸. Ujęcie takie potwierdza tezę, iż filozofia Boga jako dyscyplina filozoficzna uprawiana w sposób realistyczny, posiada ścisły i niczym niezastępowalny związek z ogólną teorią bytu – metafizyką. Chodzi zatem o ukazanie pełnej (racjonalnej), uniesprzeczniającej wizji rzeczywistości, która jest tutaj swoistym „progiem” w refleksji, której podstawą jest faktycznie istniejący byt, ale nie znajdujący w sobie ani racji za(istnienia), ani swojej (rzeczywistej przecież, naturalnej) racjonalności. Można więc powiedzieć, że refleksja metafizyczna, wskazując na konieczność istnienia Boga, wyprowadza świat z obszaru absurdu na rzecz jego integralnego – bo i w warstwie ontycznej, i epistemologicznej – uzasadnionego obrazu.

2. Uwagi metodologiczne

Fundamentalnym przedmiotem filozofii Boga jest kwestia poznania istnienia oraz natury Boga. Chodzi tutaj zatem o próbę wskazania „argumentacji” na rzecz racjonalnego poznania istnienia Absolutu. Wiąże się z tym zagadnienie poznania natury Boga (oczywiście w zakresie, w jakim jest to możliwe, poza korzystaniem z „danych” pochodzących z Objawienia). Warto tutaj dodać, że w tym kontekście bardzo ważnym czynnikiem jest poznanie świata jako punktu wyjścia metafizycznych analiz „naprowadzających” na odpoznanawanie Jego istnienia i natury. Świat bowiem jako „kompleks” charakteryzujący się przygodnym (niekoniecznym) statusem bytowania ukazuje się jako swoista „droga” wskazująca na konieczność istnienia Bytu, który – jako samozrozumiały (jest swoim własnym Istnieniem), jest Przyczyną istnienia rzeczywistości. Natomiast tzw. formalnym przedmiotem filozofii Boga jest jej na wskroś naturalny charakter – tj. fakt, iż wszystkie swoje tezy opiera na naturalnych zdolnościach poznawczych człowieka. Tak więc filozofia Boga jako zespół refleksji, analiz bazujących na podstawowych treściach, „etapach” poznania metafizycznego, ujawnia się jako swoiste dopełnienie teorii całej rzeczywistości – w sobie racjonalnej i ontycznie uzasadnionej.

Filozofia Boga⁹ jako swoiście rozumiana „część” metafizyki i jej zwieńczenie, w stosowanych przez siebie metodach nie odbiega zasadniczo od tych, stosowanych

⁸ M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 193.

⁹ W kontekście ujęcia realistycznego W. Dłubacz uważa, że stosowanie nazwy *filozofia Boga* jest nieco mylące. Może bowiem sugerować, iż Bóg jest tu po prostu przedmiotem poznania, gdy tymczasem jest On przedmiotem poznania, ale – jak wielokrotnie podkreśla to Krąpiec – jedynie pośrednim, w każdym razie nie wprost. Zob. W. Dłubacz, *Teologia naturalna*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (dalej: PEF), t. 9, Lublin 2008, s. 421-422.

w ogólnej teorii bytu¹⁰. Stosowanie bowiem metody separacji, intuicji intelektualnej oraz analogii jest niezastąpionym instrumentarium metodologicznym służącym realizacji celów „teodycei” – rozumiejącego poznania rzeczywistości, tzn. wskazania jej ostatecznych przyczyn, prób jej racjonalnego wyjaśnienia. Oczywiście, wszystko to w kontekście jasno określonego przedmiotu – afirmacji konieczności istnienia Boga i Jego istoty, oczywiście na tyle, na ile w ogóle – biorąc pod uwagę „graniczność” ludzkich aktów poznawczych – jest to możliwe¹¹.

Podstawowym zatem celem, jaki stawia sobie filozofia Boga (teologia naturalna) jest rekonstrukcja i analiza sformułowanych dotąd „argumentów” na rzecz istnienia Bytu Pierwszego oraz próba Jego charakterystyki pod kątem wskazania na Jego atrybuty pozwalające (w sposób naturalnie jedynie przybliżony) „opisać” Jego naturę. Należy w tym miejscu podkreślić, iż filozofia Boga w celu osiągnięcia całościowej wizji metafizycznej korzysta z osiągnięć innych nauk, zarówno filozoficznych (ogólna teoria bytu, antropologia, filozofia religii, filozofia przyrody ożywionej i nieożywionej), jak i pozafilozoficznych. Jeśli chodzi o język stosowany przez teologię naturalną, to jest on właściwy dla całokształtu analiz metafizycznych¹².

3. Typy postaw człowieka wobec Boga

Istnienie, jak i „organizacja” całej rzeczywistości, nie wyłączając samego człowieka, jawi się dla niego jako jedna wielka „zagadka” – taka zagadka, która rysuje przed nim coraz większe poznawcze tajemnice (Arystoteles nazywał to *aporiami*). Bardzo ściśle – bo wynikającym z natury bycia człowiekiem – fenomenem związanym z odpoznananiem świata (i samej ludzkiej osoby) jest fakt ludzkiej wolności. Człowiek poznaje zatem swoje najbliższe otoczenie, poszukuje prawdy, odczytuje prawa rządzące kosmosem, żyje pośród duchowych (i nie tylko) wartości (odczytuje je), ale może je akceptować, lub też nie. Pojawia się tu problem ludzkiej wolności, problem ludzkich wyborów (aktów decyzyjnych jako podstawowych składowych ludzkiej natury). Są one niejednokrotnie banalne, prozaiczne, ale są wśród nich i takie, które stanowią o *być, albo nie być*, które dla człowieka-osoby są

¹⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumieniu dróg poznania Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 50-58.

¹¹ Istnieje na ten temat dość bogata literatura. Zob. m.in.: S. Kamiński (współautor Z.J. Zdybicka), *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 179-292; Tenże, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993, s. 41-131; E. Morawiec, *Próba nowego ujęcia charakteru epistemologicznego i metodologicznego filozofii Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. II, Warszawa 1973, s. 145-163; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 10-14.

¹² Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995³, s. 83. W interesującym nas tutaj temacie A.B. Stępień zauważa, że: „¹⁰ konkludujące argumenty na istnienie Boga mają charakter metafizyczny i związane są z określoną teorią bytu, ²⁰ nasza ludzka (naturalna, nie odwołująca się do religijnego objawienia) wiedza o Bogu jest właściwie wiedzą o warunkach i racjach istnienia bytu niekoniecznego, a Bóg dany jest jako przedmiot rozważań metafizycznych o istnieniu i istocie racji ostatecznej bytu” (tamże).

fundamentalne. Niewątpliwie, do tych ostatnich należy stosunek (postawa) człowieka wobec Boga. Wielkością osoby ludzkiej jest to, że potrafi ona „odkryć” (i to nie tylko na bazie Objawienia, chociaż z religijnego punktu widzenia, ono jest najbardziej pełne) Boga w świecie i w sobie, ale jednocześnie może tę „prawdę” zaakceptować, lub odrzucić, przyjąć ją bez zastrzeżeń, bądź na różne sposoby neutralizować. Mówiąc o odniesieniach człowieka względem Boga (Absolutu), można wskazać na pewne typy postaw. Są nimi: **wiara** (pełna akceptacja), **niewiara** (ateizm), **agnostycyzm**, **deizm**. Oto skrótowa ich charakterystyka:

a) postawa wiary

Wiara jawi się jako fundamentalny stosunek człowieka wobec Boga. Człowiek (wiara jest aktem specyficznie osobowym) akceptuje fakt konieczności istnienia Boga. Bóg jest tu pojmowany jako Stwórca-Osoba (stąd jest to relacja osobowo-osobowa). Człowiek jest od Niego całkowicie zależny. Jest to postawa otwartości człowieka wobec Boga; postawa, która ujawnia pełną uległość woli i rozumu wobec objawiającego się Boga¹³. Bóg w granicach możliwości ludzkiej percepcji jest poznawalny. Jest Kimś bliskim – Opiekunem, Ojcem¹⁴.

b) postawa niewiary (ateizm)

Doktryna (a także postawa egzystencjalna człowieka), której wyrazem jest negacja istnienia Boga. Wskazuje się na różne przyczyny ateizmu: subiektywne i obiektywne, jednostkowe i społeczne, racjonalne i pozaracjonalne. Wszystkie one – choć zawsze bardzo trudne w jednoznacznej ocenie – dają się sprowadzić do następujących źródeł:

- *filozoficzne*: wynikają z zakładanych koncepcji człowieka, religii, poznania ludzkiego, rozumienia bytu¹⁵;
- *etyczne*: są wynikiem przyjmowania postawy o swoistym rozumieniu wolności (moralnej) człowieka; często jest to kwestia zbyt pragmatycznego (i subiektywnego) rozumienia podstawowych wartości;
- *psychologiczno-religijne*: pojawiają się tutaj trudności w wierze natury egzystencjalnej (np. problem akceptacji zła¹⁶), swoiste „zagubienie” wy-

¹³ Zob. E. Torończak, *Wiara jako źródło zobowiązań moralnych*, „Teologia i moralność” 2(2007), s. 65-78.

¹⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Wiara*, [w:] PEF, t. 9, s. 750-751.

¹⁵ Zob. szerzej: P.T. Geach, *Good and Evil*, „Analysis” 17(1956-1957), s. 33-42; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006³, s. 120nn. 323-324. Dogłębne omówienie problematyki ateizmu wraz z najnowszą literaturą przedmiotu zob. Tenże, *Ateizm*, [w:] PEF, t. 1, Lublin 2000, s. 371-390.

¹⁶ Zob. monografię M.A. Krąpcza: *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995², s. 15-30. 107-126. Zob. również: S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, RF 55(2007), nr 2, s. 38-40; K. Hubaczek, *Teodycea bez „unde malum”? Marilyn McCord Adams odpowiedź na problem zła*, RF 55(2007), nr 1, s. 71-88.

nikające z faktu wielości religii, trudności dojrzewania młodych ludzi, rozmaite doświadczenia osobiste, etc.¹⁷.

c) agnostycyzm

Termin ten (od gr. *agnostos* – niepoznawalny) wprowadził Th. Huxley, chcąc za jego pomocą scharakteryzować postawę człowieka nie przyjmującego istnienia czegokolwiek poza sferą zjawisk (dlatego też „metafizyków” jako głoszących możliwość poznania Boga nazwał on „gnostykami”)¹⁸. Na gruncie filozofii (filozofii Boga) termin ten oznacza postawę podkreślającą ograniczoność lub wręcz niemożliwość poznania istnienia Boga (tym bardziej – Jego natury). Ogólnie więc, nie wyklucza się tutaj istnienia Boga, lecz głosi ideę Jego całkowitej niepoznawalności (jest to sfera irracjonalna)¹⁹.

d) deizm

Postawa (doktryna filozoficzna) akceptująca fakt istnienia Boga (także jako Stwórcy), ale wykluczająca jakiekolwiek oddziaływanie Boga na historię człowieka i świata. Na przykład, I. Kant dostrzegł opozycję tego terminu w stosunku do *teizmu*. Według niego, człowiek charakteryzujący się postawą deizmu przyjmuje tzw. teologię transcendentálną, teista natomiast – dodaje do niej teologię naturalną, a zatem, zakłada możliwość poznania istnienia i natury Boga i, co z tego wynika – przyjmuje prawdę o Boskiej Opatrzności, o wpływie Absolutu na dzieje człowieka i całego kosmosu²⁰.

4. Typy ujęć relacji świata wobec Boga

Istotnym z punktu widzenia metafizyki (a zatem i filozofii Boga jako jej zwieńczenia) zagadnieniem jest problem rodzaju i jakości odniesień (ontycznych relacji), jakie zachodzą pomiędzy światem – jego statusem ontycznym (przygodnym) a Bogiem. Okazuje się bowiem, iż formułowana na gruncie metafizyki określona koncepcja bytu (jego rozumienie) suponuje wiele rozwiązań szczegółowych problemów, m.in. uściślenie wzajemnych relacji na linii: określonej wizji rzeczywistości z jednej strony oraz przyjętego „modelu” istnienia i natury Boga z drugiej. W efekcie analizy różnych systemów metafizycznych okazuje się, że już

¹⁷ Zob. Z. Chlewiński, *Problem religii w psychologii*, ZN KUL 16(1973), nr 3-4, s. 45-59.

¹⁸ Zob. szerokie omówienie tej problematyki w książce S. Kowalczyka – *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 295nn, 307nn.

¹⁹ Zob. S. Kamiński, S. Zięba, *Agnostycyzm*, [w:] PEF, t. 1, s. 81-83.

²⁰ Zob. na ten temat: J. Adamski, *Wolter i przesłanki postawy deistycznej*, SF 6(1958), s. 56-84; S. Kowalczyk, *Deizm*, [w:] *Leksykon Filozofii Klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997 (dalej cyt.: LFK), s. 104-106.

wstępne założenia dotyczące przyjmowanej koncepcji bytu w znaczny sposób niejako „przesadzają” o wynikających z niej „konsekwencjach” teodycealnych. W tym kontekście należy wskazać trzy podstawowe typy relacji pomiędzy kosmosem a Bogiem (Jego naturą). Są to:

a) teizm

Doktryna głosząca, że istnieje Bóg (gr. *theos* – Bóg), który jest absolutnym Stwórcą świata, stwarzającym go z niczego (*creatio ex nihilo*²¹). Jest On Bytem w pełni doskonałym; jest Osobową Prawdą, Dobrem i Pięknem, Przyczyną istniejącego świata, który jest od Niego całkowicie zależny. Jest Bytem Transcendentnym (przekraczającym świat pod każdym względem) oraz Immanentnym (jest obecny w świecie jako jego Przyczyna sprawcza, wzorcza oraz celowa).

W tym miejscu trzeba podkreślić, iż przywołana tutaj relacja jest „realna” jedynie w odniesieniu do świata; w odniesieniu do Boga bowiem ma ona charakter jedynie pojęciowy, tzn. konieczność owej relacji nie jest dla Niego koniecznością Jego natury²². Dla świata zaś przeciwnie – jest to relacja konieczna, bo „decydująca” o jego istnieniu i wewnętrznej zrozumiałości. „[...] nie zachodzi – pisze E. Gilson – żaden realny stosunek pomiędzy Bogiem a rzeczami, lecz tylko pomiędzy rzeczami a Bogiem”²³.

b) panteizm

Od gr. *pan* – wszystko; *theos* – Bóg; doktryna, według której istnieje tylko jeden rodzaj rzeczywistości (założenie każdego rodzaju monizmu), utożsamiająca całość rzeczywistości z Bogiem. Gubi się tu zatem (ewentualnie neutralizuje się) prawda o stworzeniu świata, osobowości Boga oraz Jego transcendencji wobec struktur kosmosu na rzecz totalnego „przerysowania” roli Jego immanencji rozumianej jako „stopień się” ze światem. Historycznym przykładem panteizmu jest, np. metafizyka Plotyna czy Spinozy. Relacja: „świat – Bóg” oraz „Bóg – świat” wydaje się tu być relacją konieczną.

²¹ Rozumienie terminu technicznego *ex nihilo* omawia artykuł: J. Domański, „Stworzenie z niczego”. *Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, RF 37-38(1989-1990), z. 1, s. 31-41; A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, Lublin 1998, s. 59-85.

²² Z.J. Zdybicka powie tutaj w związku z tym, że jest to relacja „niezwrotna” i „antysymetryczna” i jako takiej „nie dotyczą jej prawa przechodności”. Tenże, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 170-171.

²³ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 336.

c) panenteizm

Pogląd, w rozumieniu którego rzeczywistość zawiera się całkowicie w Bogu (gr. *pan* – wszystko; *en* – w; *theos* – Bóg) stanowiąc, różnie rozumianą, Jego wewnętrzną modyfikację, swoistą manifestację bogactwa Jego natury („świat jest ciałem Boga” – powie na gruncie filozofii procesu Ch. Hartshorne). Relacja konieczności jest tu „obopólna”: Bóg jest konieczny dla świata, ale też na odwrót – świat jest konieczny dla zrozumiałości Boskiej natury (np. A.N. Whitehead).

Przywołane powyżej skrótowo modele relacji zachodzących pomiędzy światem a Bogiem mają swoje „historyczne ilustracje” (zob. druga część niniejszej pracy). Niemniej warto tutaj podkreślić, iż bardzo często trudno jest wykazać jednoznacznie, czy dany „typ” tych relacji sprowadza się do jednej tylko linii interpretacyjnej. Przykładem może być idealistyczny system Hegła, czy filozofia procesualna Whiteheada, wokół których toczy się wciąż spór dotyczący ostatecznej interpretacji pozwalającej stwierdzić, czy są to stanowiska panteistyczne, czy też panenteistyczne (pomijając ich interpretacje skrajne, według których są to wzorcowe przykłady teorii teistycznych).

Część pierwsza

Problematyka istnienia Boga

Zaraz na początku pierwszej księgi *Metafizyki* Arystoteles czyni – na pozór oczywiste, ale przy głębszej analizie i rozumiejącym spojrzeniu na rzeczywistość – genialne spostrzeżenie. Zauważa bowiem, że wszystkim ludziom, ze względu na to, kim są: istotami rozumnymi i wolnymi, wrodzone jest, a więc wynika to z ich natury, „pragnienie poznania”¹. Nieco dalej, ów starożytny Mistrz i Nauczyciel sztuki poszukiwania mądrości spostrzega, że człowiek mądry to taki, który posiada wiedzę o wszystkim tym, co poznać można. Mało tego, dodaje, że miarą wielkości człowieka, a więc i miarą jego życiowej mądrości jest poznawanie tego, co jest „trudno poznać”, tego, co sięga „dokładnie przyczyny” i celu, i potrafi tego wszystkiego nauczać innych². Oczywiście, nauką, która uczy człowieka mądrości, nauką, którą postuluje i opisuje jej naturę Stagiryta, jest metafizyka. Jest to nauka traktująca o przyczynach bytu i ostatecznej osnowie rzeczywistości – jest to więc nauka o rzeczach trudnych; jest to więc nauka (mądrość) ze swej natury nastawiona maksymalistycznie: poszukuje prawdy i to w perspektywie ostatecznej. Metafizyka jako nauka najbardziej ogólna, ma ambicje poznać wszystko, poczynając od tego, co najbardziej pryncypialne, tj. od jego najgłębszych, ontycznych racji. Niewątpliwie, trudnym przedmiotem poznania, danym nie wprost (jest to poznanie pośrednie), jaki stoi przed wspomnianą nauką, jest Bóg – Jego istnienie i natura.

Jan Paweł II już na progu *magna charta* filozoficznego fundamentu swojego papieskiego przesłania przypomina, iż „wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie [...]”³. Otwierając się zatem poznawczo na Boga – Prawdę Ostateczną i Absolutną, człowiek rozumie siebie, rozumiejąco postrzega otaczający go kosmos: rozumie go i racjonalnie uzasadnia.

Podstawowym celem tej części analiz jest próba rekonstrukcji, uznanych za „klasyczne”, argumentów na rzecz istnienia Boga. „Bóg, przyczyna i cel wszystkich rzeczy – przypomina *Magisterium Ecclesiae* – może być naturalnym umysłem bezbłędnie poznany ze stworzeń”⁴. Ów maksymalizm epistemologiczny znajduje swój wyraz w kilku typach filozoficznej refleksji zmierzającej do wskazania na konieczność istnienia Absolutu, jako ostatecznej racji uniesprzeczniającej jawiący się w ludzkim poznaniu świat. A zatem treścią poniższych analiz jest przede wszyst-

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, 980a.

² Por. tamże, 982a – 982b.

³ Encyklika *Fides et ratio*, 1.

⁴ *Breviarium fidei*, 24.

kim prezentacja dowodów metafizycznych, które są dowodami na rzecz istnienia Boga w sensie ścisłym, ponieważ taka problematyka *de facto* może być podjęta jedynie w jej obszarze i tylko tutaj moc „dowodowa” argumentacji posiada swoje (ontyczne, realne) „umocowanie” merytoryczne. Poza tym, jedynie „kontekst” metafizyki, jej przedmiot daje uzasadnione podstawy metodologiczne. Tak zatem wszystkie inne, to znaczy tzw. argumenty kosmologiczne, fizykalistyczne oraz antropologiczne są ważnym „tłem” uzupełniającym, zwłaszcza te ostatnie w ich brzmieniu klasycznym. Ich prezentacja stanowi doniosły, jakby uzupełniający „ładunek” argumentacyjny, ale bardziej o znaczeniu światopoglądowym, aniżeli ściśle filozoficznym. Rezultatem ich wszystkich jednak jest udzielenie pozytywnej odpowiedzi na pytanie sformułowane przez Doktora Anielskiego we wstępie *Summa Theologiae – An Deus sit?* Poniżej zatem znajduje się skrótowa prezentacja treści podstawowych typów argumentacji istnienia Boga⁵.

⁵ Niektórzy kosmolodzy (jak na przykład A. Lemańska) uważają, iż „filozofia przyrody i filozofia Boga wzajemnie się uzupełniają i warunkują, zarazem nie tracą własnej perspektywy badawczej”. Por. A. Lemańska, *Filozofia przyrody a filozofia Boga*, RF 5(2006), nr 2, s. 141.

I. Argumenty metafizyczne

Pierwsza, prezentowana grupa argumentów – jak już to zaznaczono powyżej – nosi miano metafizycznych. Należy tutaj podkreślić bardzo mocno specyfikę metodologiczną wspomnianych dowodów. Niewątpliwie, wszystkie one posiadają jakiś aspekt „kosmologiczny” – świat (gr. *kosmos*: ład, porządek): konkretne rzeczy, ich „zawartość” egzystencjalna i treściowa, działanie składowych kosmosu, procesy, współzależności, jest tu pierwotnie danym faktem i to on właśnie, jego poznawcza analiza jest „drogą” wskazania istnienia Absolutu. *Quinquae viae* są najbardziej (w pełnym tego słowa znaczeniu) filozoficzne, ponieważ cała ich wartość uzasadniająca ma charakter metafizyczny – punktem ich wyjścia jest realizm świata oraz pierwsze zasady bytu i poznania jako fundament poprawności, tj. do-rzeczności poznania⁶.

a) argument z ruchu

Tomaszowy argument z ruchu (*ex motu*) jest – jak zauważa sam jego Autor – „drogą” najbardziej oczywistą. Jest to argument najbardziej powszechny. Otóż, argumentuje Akwinata, ruch jako punkt wyjścia rozumowania jest zjawiskiem dostępnym w doświadczeniu wszystkich ludzi. Bazuje tutaj Doktor Anielski na arystotelesowskim⁷ rozumieniu ruchu jako aktualizowaniu możliwości⁸. Możliwość zaś, nie może aktualizować się sama, lecz z konieczności domaga się przyczyny istotnie różnej od niej samej. Potencjalność jako taka oznacza, że nie może się spełnić, udzielić sobie czegoś, czego z natury nie posiada (w przeciwnym razie byłaby aktem). Wniosek, jaki wyprowadza św. Tomasz jest następujący: rzecz, która się zmienia – jest w ruchu, porusza się przez coś innego. Otóż, każda rzecz, każdy ruch ma swoją przyczynę. W łańcuchu zaś przyczyn – szukając „pierwszej” – nie podobna iść w nieskończoność. Musi istnieć „pierwszy motor”, a więc taki, który nie jest poruszany przez coś innego: jest on zatem źródłem wszelkie-

⁶ Dowodowa „nośność” argumentacji św. Tomasza znajdowała też próby jej formalizacji. Zob. np. P. Moskal, *Józefa Marii Bocheńskiego formalizacja „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu. Analiza krytyczna*, RF 46(1996), z. 1, s. 33-59; E. Nieznański, *Aksjomatyczne ujęcie problemu teodycei*, RF 55(2007), nr 1, s. 201-217.

⁷ Zob. Arystoteles, *Phys.*, VII, 2, 243 a 11; VIII, 7, 260 b5.

⁸ Zob. S. Ziemiański, *Arystotelesowska koncepcja ruchu jako punktu wyjścia dowodu kinetycznego*, SPhCh 5(1969), nr 2, s. 179-197.

go ruchu. Ów „pierwszy motor” – konkluduje św. Tomasz – wszyscy nazywają Bogiem⁹.

Oto tok rozumowania Akwinaty:

„Pierwsza i najbardziej wyraźna droga wychodzi od ruchu, bo jest pewne i stwierdzone przez zmysły, że w tym świecie rzeczy są w ruchu. Wszystko zaś, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Nic bowiem nie porusza się inaczej jak tylko dlatego, że znajduje się w możności wobec tego, do czego zmierza. Coś porusza o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Poruszanie czegoś jest bowiem wyprowadzaniem czegoś z możności do urzeczywistnienia, a z możności do urzeczywistnienia jest zdolny wyprowadzić tylko byt urzeczywistniony. Na przykład to, co ciepłe w urzeczywistnieniu, czyli ogień, powoduje, że drewno, które jest ciepłe w możności, staje się rzeczywiście ciepłe dzięki temu, że ogień wprawia je w ruch i przemienia. Nie jest jednak możliwe, by to samo było zarazem urzeczywistnione i w możności pod tym samym względem, ale tylko pod różnymi względami. To bowiem, co jest ciepłe rzeczywiście, nie może być ciepłe w możności, ponieważ w możności może być tylko zimne. Jeśli więc to, przez co zostało poruszone, też się porusza, to ono samo musi być poruszane przez coś innego, a to przez coś jeszcze innego. Nie jest zatem możliwe, by pod tym samym względem coś poruszało i było poruszane, albo żeby poruszało samo siebie. Wszystko więc, co się porusza, musi być poruszane przez coś innego”.

Konkluzją rozumowania Akwinaty jest spostrzeżenie, w którym zdaje się wyprowadzać logiczne konsekwencje obranego wcześniej punktu wyjścia:

„Nie należy tu jednak postępować w nieskończoność, gdyż w ten sposób nie byłoby pierwszego poruszającego i, co za tym idzie, nie byłoby też drugiego poruszającego. Ponieważ to, co porusza jako drugie, wprawia w ruch tylko dzięki temu, że zostało poruszone przez to, co porusza jako pierwsze, na przykład kij porusza dzięki temu, że jest poruszany przez rękę. Trzeba więc dojść do jakiegoś pierwszego poruszyciela, który nie jest już przez nic poruszany. Wszyscy pojmują, że to jest Bóg”¹⁰.

⁹ „Pierwsza droga” św. Tomasza doczekała się wielu opracowań. Zob. m.in.: J. Owens, *The Conclusion of „Prima Via”*, MS 30(1952), s. 33-53; Z.J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym kinetycznym istnieniu Boga*, „Znak” 13(1961), s. 1482-1499; M.A. Krąpiec, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra” 6(1953-1954), s. 97-113; W. Pietkun, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, AK 52(1950), s. 185-197; K. Kłósak, *Zagadnienie podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, dz.cyt., s. 204-219; L. Wciórka, „Wiedzieć, że jest Bóg”. *Elementy teodycei*, Poznań 1985, s. 88-93; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt. s. 67-83; L.J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 97-103; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968², s. 94-113.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, kwestie 1-26, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, I, q.2, a.3. (dalej cyt. jako: STh)

Przedstawiony tok myśli Doktora Anielskiego – wbrew wszelkim trudnościom – jest bardzo spójny. Jest to typ uzasadniania właściwy metafizyce – bazuje w punkcie wyjścia na fundamencie pierwszych zasad bytu i poznania¹¹.

Należy tutaj uwypuklić fakt, że wspomnianego ciągu czynników poruszających i poruszanych nie interpretuje św. Tomasz w porządku ich następstwa chronologicznego, ale w porządku ich aktualnego podporządkowania. Wbrew zarzutom pochodzącym z zakresu fizyki współczesnej (zasada indeterminizmu), bądź też zarzutom sformułowanym na potrzeby ideologii (zob. historyczne rozumienie dialektyki „skoku” w stronę materii przez marksistów), rozumowanie Doktora Anielskiego ma charakter metafizyczny (analiza bytu), nie zaś fizyczny, tzn. penetrujący rzeczywistość w aspekcie jej ilościowej mierzalności. Są to więc ewidentnie dwa różne porządki metodologiczne: argumentacja przyrodnicza (ilościowa) oraz metafizyczna (*stricte* ontyczna).

b) argument z przyczynowości sprawczej

Przedmiotem analiz i jednocześnie punktem wyjścia tzw. drugiej drogi¹² św. Tomasza jest dostrzeżenie w świecie porządku przyczyn sprawczych (gr. *aitia* – przyczyna, stąd też nazwa *dowód etiologiczny*). Chodzi zatem o zwrócenie uwagi na to, iż obserwując jakąkolwiek aktywność, czynniki wykonujące pewne działanie (sprawstwo), jeden z nich jest zawsze wcześniejszy w stosunku do drugiego; jeden czynnik jest sprawcą przyczyną dla tego, który jawi się jako skutek jego działania. Więcej, wynika stąd, że cokolwiek działa jako przyczyna (czegoś innego), nigdy nie jest przyczyną samej siebie. Każdy zatem proces-sprawstwo fizyczne, chemiczne, biologiczne, wewnątrznie złożone, każde zdarzenie posiada swoją przyczynę, różną niż ono samo, jakkolwiek proporcja chemiczna, współzależności biologiczne, itd. Istotnym krokiem dowodzenia Akwinaty jest to, iż w ustalaniu szeregu przyczyn nie należy postępować w nieskończoność. W tym sensie więc nie istnieje nieskończoność aktualna (w odróżnieniu od potencjalnej, np. w teorii zbiorów nieskończonych), nieskończony ciąg przyczyn, podobnie zresztą, jak nie może nastąpić proces-szereg odwrotny, ponieważ nigdy nic nie mogłoby być zrealizowane (zaktualizowane). Występowałyby wtedy proces-stawanie się, zakładający autokreatywność bytów (tego, co jest – staje się), a to jest sprzeczne¹³.

¹¹ Inne miejsca w dziełach, w których Tomasz podejmuje argumentację istnienia Boga *ex motu* to: *Summa contra Gentiles* (dalej cyt. jako: CG), I, c. 13; *Streszczenie teologii* (polskie wydanie: *Św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij – dalej cyt. jako: Str.Teol.), c. 3; *Scriptum super libros Sententiarum* (dalej cyt. jako: Sent.), d. 3. 8.

¹² Zob. na ten temat: K. Klósak, *Dowód św. Tomasza na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny*, RF 8(1960), z. 1, s. 125-160; S. Mazierski, *Zasada przyczynowości w aspekcie fizycznym i metafizycznym*, ZN KUL 1(1958), z. 4, s. 29-44; Tenże, *Uogólnienie pojęcia przyczynowości*, RF 5(1955-1957), z. 4, s. 153-171.

¹³ Próbę zastąpienia tradycyjnego modelu przyczynowo-skutkowego przez koncepcję autokreatywności bytu podejmuje A.N. Whitehead i inni procesualiści. Zob. np. A.N. Whitehead, *Process*

Naturalnie, we wspomnianym ciągu przyczyn występują przyczyny sprawcze główne oraz narzędne (drugorzędne). Niemniej, należy tu pamiętać, że występowanie jakichkolwiek przyczyn pośrednich nie wyjaśnia ostatecznie tego, dlaczego następuje przyczynowanie (sprawstwo) jako takie. A zatem, za cenę niepopadania w poznawcze i ontyczne absurdy, należy przyjąć istnienie takiej przyczyny, która jest Przyczyną Pierwszą, tj. taką, która nigdy nie rozpoczyna swego działania – jest zawsze aktywna, a raczej – mówiąc ściśle – jest swoją własną aktywnością (jest Aktem Czystym)¹⁴. Jest to więc Przyczyna Aktywna – Przyczyna Pierwsza będąca „Pierwszym impulsem” wszelkich rzeczy, procesów, „stawania się”¹⁵. Przyczyną tą jest Ten, którego „wszyscy nazywają Bogiem”.

Rozumowanie Doktora Anielskiego w *Summa Theologiae* wygląda następująco:

„Druga droga wychodzi od pojęcia przyczyny sprawczej. Wśród otaczających nas rzeczy zmysłowych spostrzegamy [...] porządek przyczyn sprawczych. Niemniej ani nie spostrzegamy tego, ani nie jest to nawet możliwe, żeby coś było przyczyną sprawczą samego siebie, ponieważ w ten sposób musiałoby istnieć wcześniej od samego siebie, co jest niemożliwe. Nie jest także możliwe, by w szeregu przyczyn sprawczych postępować w nieskończoność, ponieważ we wszystkich uporządkowanych szeregach przyczyn sprawczych, pierwsza przyczyna jest przyczyną pośrednią, a pośrednia jest przyczyną ostatnią, niezależnie od tego, czy pośrednich jest wiele, czy też jedna. Usunięcie zaś przyczyny usuwa skutek. Gdyby zatem nie było pierwszej przyczyny w szeregu przyczyn sprawczych, to nie byłoby też ostatniej ani pośredniej”.

Podobnie jak w analizie pierwszej *drogi*, tak i tutaj pojawia się pointa dotycząca logicznej niemożliwości posuwania się w nieskończoność na linii poszukiwania przyczyn sprawczych:

„Gdybyśmy natomiast posuwali się w nieskończoność w szeregu przyczyn sprawczych, to nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej i w ten sposób nie byłoby ani ostatecznego skutku, ani pośrednich przyczyn sprawczych, co jest jawnie fałszywe. Należy więc koniecznie przyjąć jakąś pierwszą przyczynę sprawczą, którą wszyscy nazywają Bogiem”¹⁶.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż ogólne zarysy dowodu z przyczynowości sprawczej znane były przed św. Tomaszem. On sam jego ideę przypisuje

and Reality. An Essay in Cosmology, New York 1969 (dalej cyt. jako: PR), s. 33. „Nie istnieją – pisze Whitehead – dwa aktualne byty – kreatywność i jej dzieło. Jest tylko jeden byt, którym jest samostwarzające się stworzenie”. Tenże, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak 1997 (dalej cyt. jako: RT), s. 91.

¹⁴ Por. S. Adamczyk, *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego (w ujęciu nauki św. Tomasza z Akwinu)*, RF 9(1961), z. 1, s. 111-113; zob. Z.J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycipacji występującego w filozofii klasycznej*, RF 18(1970), z. 1, s. 5-78.

¹⁵ Zob. analizy J.F. Andersona w artykule: *The Creative Ubiquity of God*, NS 25(1951), s. 139-162.

¹⁶ STh, I, q. 2, a. 3. Zob. Tenże, CG, I, c. 22; *De ente et essentia* (polskie tłumaczenie: M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994² – dalej cyt. jako: BI), c. 5.

Arystotelesowi¹⁷. Inni myśliciele powołujący się na intuicje Stagiryty to: Cynceron, Filon, św. Augustyn, Piotr Lombard oraz bezpośredni mistrz Akwinaty – św. Albert Wielki. Istotne *novum*, jakie wnosi uczeń Mistrza z Kolonii polega na zwróceniu uwagi, iż czym innym jest dostrzeżenie przyczyny aktywności jako takiej, a czym innym (i to jest fundamentalne odkrycie) wskazanie na przyczynę istnienia¹⁸. Pojawia się tu więc mocny wątek (nieobecny w filozofii wcześniej i bagatelizowany w jej późniejszych fazach historycznych) egzystencjalny struktury rzeczywistości.

c) argument z przygodności bytu

Płaszczyzną analiz św. Tomasza będącą punktem wyjścia do sformułowania treści – kontekstu odkrycia i uzasadnienia – „trzeciej drogi” jest fakt występowania w kosmosie tego, co „możliwe” oraz tego jest „konieczne”¹⁹. Zauważamy, rozumie Doktor Anielski, istnienie wielu różnych rzeczy, zdarzeń, procesów, które są – istnieją, ale nie muszą być; nie jest konieczna ich realizacja (aktualizowanie się). Głębia myśli Akwinaty dotyka tutaj, z jednej strony, faktów postrzeganych zmysłowo, z drugiej zaś zagadnienia istnienia: możliwości bycia lub też nie posiadania bycia (istnienia) przez to, co jest na świecie. Tak więc, poznawane przez człowieka rzeczy i on sam mogą nie być (mogą nie istnieć), a zatem, był taki czas, kiedy nic nie istniało (ponieważ jego istnienie nie było konieczne). Dlatego jednak, aby coś (za)istniało, musi istnieć przez coś, dzięki czemuś. Dzieje się tak, ponieważ to, co nie istnieje, może istnieć (może zacząć istnieć) tylko poprzez coś już istniejącego²⁰.

Dlatego też w tym kontekście św. Tomasz dopowiada, że jeśli coś jest, to jedynie dzięki temu, że istnieje taka konieczna rzecz, która rację swojej konieczności posiada w sobie samej i tym samym, nie ma jakiejś swojej dalszej (wcześniejszej) przyczyny. A zatem, konstatuje Autor *De potentia*, przyczyną bytów zniszczalnych, „kruchych” w istnieniu (przygodnych – łac. *contingens*, stąd nazwa argumentu:

¹⁷ Zob. CG, I, c. 13.

¹⁸ Zob. Verit. 7, 5 ad 3; STh, I, q. 7, a. 1; q. 3, a. 4; CG, I, c. 25; II, c. 62; Sent., 17, 1,2; In Met, IV, lect. 2. Szeroko – w dyskusji ze stanowiskiem M. Heideggera i jego krytyką metafizyki jako ontoteologii – problematykę tę omawia E. Morawiec w artykule: *Metafizyka jako właściwa ontoteologia*, SPhCh 30(1994), nr 2, s. 193-201; zob. także: D.F. Scheltens, *Contingency and the Proof for the Existence of God*, IPhQ 12(1972), s. 572-586; J.B. Reichmann, *Immanently Transcendent and Subsistent Esse: a Comparison*, Th 38(1974), s. 335-339.

¹⁹ Problematykę przygodności i konieczności bytu w interpretacji Akwinaty przedstawia Th.B. Wright, *Necessary and Contingent Being in St. Thomas*, NS 25(1951), s. 439-466; Th.K. Connolly, *The Basic of the Third Proof for the Existence of God*, Th 17(1954), s. 281-349; B. Miller, *The Contingency Argument*, „Monist” 54(1970), s. 359-373; B. Patterson, *St. Thomas Doctrine of Necessary Being*, PhRev 73(1964), s. 76-90; S. Kowalczyk, *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu*, RF 21(1973), z. 1, s. 29-46.

²⁰ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Seminare” 25(2008), s. 193-197.

kontyngencjalny) jest taki Byt, który konieczność istnienia ma w sobie. Tym Bytem jest Bóg (Czyste Istnienie)²¹.

Rozbudowana wersja dowodu kontyngencjalnego znajduje się w *Sumie Teologicznej*. Oto jego struktura:

„Trzecia droga wychodzi od tego, co możliwe, i tego, co konieczne, jest taka: wśród rzeczy spostrzegamy te, które mogą być i nie być, bo jeżeli spostrzegamy takie, które powstają i giną, to skutkiem tego mogą one być i nie być. Jest niemożliwe, aby takie rzeczy istniały zawsze, ponieważ zdarza się, że to, co może być, nie jest. Jeśli więc wszystkie rzeczy mogą nie istnieć, to kiedyś nie było żadnej z tych rzeczy. Jeśli to prawda, to i teraz nie byłoby niczego, ponieważ to, co nie istnieje, zaczyna istnieć tylko dzięki czemuś, co istnieje. Gdyby nic nie istniało, to nic nie mogłoby zacząć istnieć i, co za tym idzie, nic by nie istniało, co jest jawnie fałszywe. Nie wszystkie zatem byty są tylko możliwe, lecz musi istnieć wśród rzeczy coś koniecznego. Z kolei wszystko, co jest konieczne, albo czerpie skądś przyczynę swojej konieczności, albo nie. Nie jest zatem możliwe postępowanie w nieskończoność w szeregu bytów koniecznych, które mają przyczynę swojej konieczności, tak jak nie jest to możliwe w szeregu przyczyn sprawczych, co zostało udowodnione. Dlatego trzeba koniecznie przyjąć coś, co jest konieczne samo przez się i nie ma przyczyny swojej konieczności, ale jest przyczyną konieczności dla innych, i to wszyscy nazywają Bogiem”²².

Wyakcentować należy tutaj niezwykłą przenikliwość Doktora Anielskiego. Zauważa on, z jednej strony, istnienie rzeczy koniecznej, ale takiej, która swoje istnienie zawdzięcza czemuś innemu oraz taki konieczny byt, który będąc istnieniem sam w sobie, jest konieczny w sensie właściwym. Tak więc, Byt Pierwszy-Istniejący jest Bytem Koniecznym. W dowodzie tym uwidaczniają się fundamenty całej metafizyki Akwinaty, a zatem i jego teologii naturalnej: przygodnie (kontyngencjalnie) istniejący byt jest tu swoistą „drogą” naprowadzającą na wskazanie konieczności istnienia Absolutu. W tym też sensie, nie tyle „odkrywamy” istnienie Boga, co raczej „uniesprzeczniamy” istnienie rzeczywistości²³.

d) argument ze stopni doskonałości

Droga czwarta św. Tomasza z Akwinu, ze stopni doskonałości, zwana też *dowodem klimakologicznym* (gr. *klimax* – *drabina*, *hierarchia*) wychodzi w swej argumentacji od stwierdzenia różnic, jakie zachodzą w realizowanych przez rozmaite byty doskonałościach transcendentalnych. Różne klasy istot ożywionych i nieożywionych charakteryzują się swoistym ustopniowaniem. Występuje pośród nich uhierarchizowanie, pozwalający się odpoznać porządek według tego,

²¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, c. 15; II, c. 15. Zob. to samo rozumowanie w innych pismach: BI, c. 4; Str.Teol., 6; In I Sent., d. 3, q. 1, a. 2.

²² I, q. 2, a. 3.

²³ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii...*, dz.cyt., s. 83.

co „mniej” i „więcej”. Z takim stanem rzeczy wiąże się problem przyczynowania formalnego, na bazie którego można wskazać, że istnieją formalne doskonałości w stopniu mniejszym oraz większym. Otóż, jeśli istnieją transcendentalne doskonałości bytu, takie jak: prawda, dobro, piękno (jako tzw. transcendentalia relacyjne), znaczy to, iż musi istnieć takie coś, co w stopniu najwyższym jest prawdziwe, dobre i piękne²⁴. Konsekwentnie, musi istnieć coś, co jest (istnieje) najbardziej, a więc w stopniu najwyższym jest bytem. Wszystkie jednak doskonałości, jak i sam byt są tym samym – istniejącym realnie bytem²⁵. „Transcendentalia – pisze Elders – są sposobami bytowania okazującymi wyraźnie to, co już zostało zawarte w bycie. Byt okazuje się w doskonałościach, jakie przedstawia”²⁶.

Z powyższego wynika więc, że Akwinata chce odciąć się od Platońskiego rozumienia hierarchii bytów poprzez nieprzypisywanie im jakichś cech samoistnych, czystych idei, lecz wiąże doskonałości bytu (transcendentalia) z jego istnieniem. Dopiero w ten sposób chce wykazać, iż istnieje Najwyższy Byt jako podstawa (przyczyna) istnienia wszelkich bytów przygodnych, będąc jednocześnie Najwyższym Bytem jako Dobro, Prawda i Piękno²⁷. Ostateczny wniosek, jaki wyprowadza św. Tomasz brzmi: Byt, który w najwyższym stopniu jest Bytem (Istnieniem), jest zarazem i Przyczyną bytu, i Pełnią doskonałości²⁸. Liniję uzasadniającą *czwartej drogi* Tomasz przeprowadza w ten sposób:

„Czwarta droga wychodzi ze stopni, jakie spostrzegamy w świecie rzeczy. Pośród rzeczy spostrzegamy bowiem coś bardziej i mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego. Tak samo jest z innymi cechami. Różne rzeczy określane są jako mniej lub bardziej ‘jakieś’ w takiej mierze, w jakiej rozmaicie zbliżają się do tego, co jest najbardziej ‘jakieś’. Na przykład cieplejsze jest to, co bardziej zbliża się do najcieplejszego. Istnieje więc coś, co jest najprawdziwsze, najlepsze, najszlachetniejsze i, co za tym idzie, najbardziej jest. Albowiem rzeczy najprawdziwsze istnieją w najwyższym stopniu, jak powiada się w II księdze *Metafizyki*. To zaś, co nazywamy najbardziej ‘jakimś’ w pewnym rodzaju, jest przyczyną wszystkiego, co należy do tego rodzaju. Na przykład ogień, który jest najcieplejszy, jest przyczyną wszystkich rzeczy ciepłych, jak powiada się w tej samej księdze. Istnieje zatem coś, co jest dla

²⁴ Argumentację istnienia Boga jako Najwyższego Dobra i Prawdy podejmował św. Augustyn. Zob. *De civitate Dei*, VIII, 6. Zob. S. Kowalczyk, *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w augustyńskiej filozofii Boga*, RF 19(1971), z. 1, s. 73-83; Tenże, *Dieu en tant que bien supreme selon l'acception de saint Augustin*, „Estudio Augustiniano” 6(1971), nr 2, s. 199-213.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Verit.*, 21, 1.

²⁶ L.J. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 121; zob. C. Fabro, *Transcendentality of „Ens-Esse” and the Ground of Metaphysics*, IPhQ 6(1966), s. 389-427.

²⁷ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q. 5, a. 3; I, q. 16, a. 3; *Pot.*, q. 3, a. 5.

²⁸ Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie...*, dz.cyt., s. 142-147; zob. F. de Viana, „*Cuarta via*” y la causalidad ejemplar, *EstFi* 11(1962), s. 415-443; G. Lindbeck, *Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas*, „Franciscan Studies” 17(1957), s. 107-125; S. Breton, *L’idée de transcendental et la genese des transcendentaux chez Saint Thomas d’Aquin*, *RechPh* 6(1963), s. 45-64.

wszystkich rzeczy przyczyną ich istnienia, dobra i wszelkich doskonałości. To właśnie nazywamy Bogiem”²⁹.

Na szczególne podkreślenie zasługuje tu egzystencjalny (realistyczny) wydzźwięk rozumowania św. Tomasza. Doskonałości bytu, jego „uposażenie” transcendentalne generuje jego określoność, realizowanie bytowości od strony jego istoty (tego, czym jest jako byt), ale dopiero realne, aktualne istnienie sprawia, że byt jest bytem – to znaczy istnieje. Dlatego, odpowiadając w dalszych częściach *Summy* na pytanie, czy Bóg jest doskonały? – Akwinata stwierdza, iż „samo istnienie jest najdoskonalsze ze wszystkiego, bo odnosi się do wszystkiego jako urzeczywistnienie. Nic bowiem nie ma udziału w rzeczywistości, jak tylko w tej mierze, w jakiej istnieje”³⁰.

e) argument z celowości

Argumentacyjna siła dowodu teleologicznego (gr. *telos* – cel) wychodzi od obserwowalnej w świecie ciał fizycznych aktywności charakteryzującej się celowością. Świadomie pomija tutaj Akwinata uporządkowane, celowe działania człowieka, ponieważ nie chce w swoim argumencie skorzystać z dogodnej argumentacji występowania w świecie celowości wynikającej z poznawczych zdolności osoby ludzkiej³¹. Zauważa tutaj, że rzeczy naturalne, które z istoty swojej nie są obdarzone poznaniem, są aktywne, działają ze względu na cel. Ich działanie polega na tym, że zawsze działają w ten sam sposób (uporządkowany) i to tak, aby osiągnąć najlepszy (zgodny z ich naturą) skutek. Taki porządek nie może być tłumaczony poprzez hipotezę przypadku, ani też (tym bardziej) determinizmu. W działaniu tych rzeczy widoczny jest ścisły związek pomiędzy samym działaniem a realizowanym skutkiem³².

W związku z powyższym, rozumowanie św. Tomasza idzie w kierunku wykazania, iż jeśli coś, co nie posiada w swoim działaniu rozumu ukierunkowanego na realizowanie dobra-celu, to musi być kierowane przez coś z zewnątrz; coś, co jest wyposażone w poznanie (inteligencję). A zatem – wyprowadza on wniosek – musi istnieć taki Intelkt, który ogarnia wszystkie rzeczy oraz ich aktywność, uzdalniając je jednocześnie do tego, by działały dla swojego dobra-celu, naturalnego kresu. Dobrem-Celem Najwyższym jest Bóg i On jako Dawca istnienia rzeczy jest Autorem celowego działania kosmosu.

A oto sposób argumentacji Doktora Anielskiego:

²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 2, a. 3.

³⁰ Tamże, I, q. 4, a. 1. Problem partycypacji w filozofii Doktora Anielskiego podejmuje monografia Z.J. Zdybickiej: *Partycypacja bytu* (dz.cyt).

³¹ Zob. B. Dembowski, *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, CT 35(1964), z. 1-4, s. 38-62.

³² Na ten temat zob.: R.L. Faricy, *The Establishment of the Basic Principle of the Fifth Way*, NS 31(1957), s. 189-208.

„Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami. Widzimy bowiem, że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel. Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze. Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia. Te byty nie posiadające poznania nie zmiierzają do celu inaczej, jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego, jak strzała przez łucznika. Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu, i to nazywamy Bogiem³³.

Dowodzenie teleologiczne istnienia Boga posiada szerokie tło historyczne. Posługiwało się nią akceptująco wielu myślicieli przed Akwinatą oraz wielu po nim. Najwięksi poprzednicy Tomasza to: Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Jan z Damaszku. Rozkładając różne akcenty, dostrzegali oni mocny związek pomiędzy zauważanym w świecie porządkiem, a koniecznością istnienia Boga, jako jego sprawcy. Także filozofowie (oraz niektórzy fizycy) żyjący w czasach po Akwinacie (także współcześnie) podkreślali słusność uzasadnień teleologicznych. Należą do nich: I. Newton, A. Volta, A. Ampere, M. Planck, A. Eddington, A. Einstein, Cz. Białobrzewski. Wielu jednak myślicieli nowożytnych kwestionowało metafizyczną wartość dowodu finalistycznego. Należą do nich: panteista – B. Spinoza, ewolucjonista – K. Darwin, materialista – J.O. de La Mettrie, twórcy materializmu dialektycznego – K. Marks i F. Engels, jak również ze stanowiska filozofii krytycznej – I. Kant³⁴.

³³ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 2, a. 3; zob. argumentację w CG, I, c. 13; III, c. 24; Verit., q. 5, a. 2; In II Phys., 1, 13 oraz w STh, I-II, q. 1, a. 2.

³⁴ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 145-148. Więcej na temat interpretacji piątej drogi Akwinaty, zob. B. Dembowski, *O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii*, SPhCh 1(1965), nr 1, s. 125-158; Cz. Biedulski, *Z problematyki celowości interpretacji kosmosu*, RF 20(1972), z. 3, s. 192-202; J. Iwanicki, *Wartość dowodu z celowości na istnienie Boga*, SPhCh 4(1968), nr 1, s. 23-45; S. Kowalczyk, *Argument z celowości w tomistycznej filozofii Boga*, SPhCh 11(1975), nr 1, s. 75-113; T. Żeleźnik, *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, RF 12(1964), z. 1, s. 53-64.

II. Przykłady argumentacji kosmologiczno-fizykalistycznej

Dowody formułowane przez fizyków, biologów – jak już wspomniano wyżej – nie są w sensie ścisłym argumentacją na rzecz istnienia Boga. Niemniej jednak posiadają swoistą wartość. Stanowią najczęściej ekstrapolację (niekiedy nie do końca uzasadnioną) wyników nauk przyrodniczych na obszar filozofii. Dlatego też ich „nośność” metafizyczna, a zatem także ich „odporność” na krytykę jest niejednokrotnie nieco osłabiona. Pomimo to, pełnią one dość istotną rolę – podejmują konkretne próby rozwiązań, właściwych dla swojego instrumentarium metodologicznego (nauk przyrodniczych). Poza tym, pełnią ważną rolę, ukazując komplementarność rozmaitych ujęć – w zależności od przyjęcia szczegółowej teorii z zakresu nauk przyrodniczych³⁵.

Pośród szeroko rozumianych argumentów kosmologicznych szczególna rola przysługuje analizom fizykalistycznym, tzn. formułowanym na gruncie nauk szczegółowych – w tym wypadku w obrębie fizyki³⁶. Zasadzają się one zasadniczo na twierdzeniu o powstaniu świata w czasie. Oceniając ich wartość metodologiczną należy stwierdzić, iż jako nauki przyrodnicze przyjmują za swój przedmiot właściwy jakiś fragment rzeczywistości (mierzalnej, wyrażalnej liczbowo) i poszukują dla niej wskazania przyczyn bliższych (immanentnych), a także stosują sobie właściwe metody. Trzeba zatem podkreślić, iż wysiłek poznawczy fizyków (i innych naukowców) jest bardzo cenny – świadczy o tym, iż problematyka początków świata (jego przyczyny) nie jest problemem marginalnym, ale jednocześnie należy pamiętać, że kwestie związane z odpowiedziami typu metafizycznego (analiza rzeczywistości w świetle wskazywania jej ostatecznych uniesprzeczeń-uzasadnień) „wymykają się” ich domenie. Jak mówi ks. prof. Józef Turek, zwracając uwagę na wiele nieporozumień i kontrowersji wokół teorii Wielkiego Wybuchu, „zdecydowanie [...] należy odrzucić, jako metodologicznie niepoprawne i merytorycznie bezzasadne, wszelkie próby, czasami podejmowane współcześnie, odwoływania się do teorii Wielkiego Wybuchu i konstruowanie na jego podstawie tzw. argumentu z czasowego początku

³⁵ Zob. bardzo interesujące analizy: M. Karas, *Ziemia jako część Wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, RF 54(2006), nr 1, s. 41-68. Zob. też: E. Bone, *Bóg – niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze*, Kraków 2004.

³⁶ Zob. M. Tempczyk, *Czy Bóg jest matematykiem?*, RF 54(2006), nr 2, s. 255-265.

Wszechświata³⁷. Z większym zaś – jak mówi ten Autor – „optymizmem” można patrzeć na dyskusje w tym obszarze problematyki związane z tzw. „kosmicznymi koincydencjami”³⁸.

a) argumentacja ewolucjonistyczna P. Teilharda de Chardin

W obszarze tzw. dowodów kosmologicznych pojawia się argumentacja filozoficzno-przyrodnicza autorstwa Pierre’a Teilharda de Chardin (1881-1955), jezuita francuskiego, znawcy archeologii oraz paleoantropologii. Jego myśl filozoficzno-teologiczna, ale także myśl z zakresu nauk szczegółowych wywoływała (i częściowo wywołuje nadal) wiele kontrowersji: od pełnej akceptacji po skrajną krytykę i odrzucenie. Z filozoficznego (i pośrednio – również teologicznego) punktu widzenia, pojawia się obiektywna krytyka teilhardyzmu dotycząca mieszania porządków metodologicznych – przyrodniczego i filozoficznego. Dokonuje się tu bowiem zasadnicza ekstrapolacja hipotez przyrodniczych na grunt filozofii oraz – przede wszystkim (!) – brak uzasadnień typowych dla filozofii (metafizyki)³⁹.

W punkcie wyjścia swoich rozważań francuski Jezuita zrywa z metafizyką tradycyjną, z większością wypracowanych przez nią pojęć i idzie w kierunku budowania całościowego systemu świata opartego na bazie empiriologicznej. Podstawową metodą staje się tutaj eksperymentalna weryfikacja obowiązywalności praw przyrody – wszystko to na gruncie mocno utwierdzonego paradygmatu ewolucyjności kosmosu. Budując zatem swoją wersję „teizmu”, Teilhard de Chardin próbuje oprzeć go na teoriach przyrodniczych (pozametafizycznych). Ogólnie zatem, myśl francuskiego uczonego w zakresie jego refleksji dotyczących istnienia Boga można określić próbą sformułowania argumentu z kierunkowości ewolucji – porządku i celowości kosmosu. Należy tu jednak pamiętać, że nie jest to *stricte* filozoficzna argumentacja, lecz przemyślenia natury przyrodniczej o „zabarwieniu” metafizycznym. W związku z tym, rysuje się tutaj rozumowanie o charakterze hipotetycznym⁴⁰. Sama zaś metoda badań nie jest metodą metafizykalną, lecz fenomenologiczną (*sui generis*).

Myśl P. Teilharda de Chardin opiera się, jakby przedwstępnie, na założeniach paradygmatu ewolucyjności struktur przyrody⁴¹. Wychodząc z tego założenia,

³⁷ J. Turek, *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych*, RF 56(2008), nr 1, s. 309.

³⁸ Tamże. Zob. Tenże, *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, RF 54(2006), nr 2, s. 267-298.

³⁹ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 189nn. 197-199.

⁴⁰ Niedwuznacznie „filozofia” Teilharda de Chardin przypomina metafizykę H. Bergsona czy A.N. Whiteheada.

⁴¹ Aktualnie mówi się także o (poniekąd współwystępującym z nim) paradygmacie matematyczności przyrody. Zob. na ten temat zbiór artykułów: *Filozofować w kontekście nauki*, M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), Kraków 1987; zob. także: A.N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 29nn, 32nn.

przyjmuje on, iż wszechświat w kształcie, w jakim go dziś znamy jest tworem liczącym kilka miliardów lat. „Przygoda” świata rozpoczęła się od wstępnej fazy, tzw. *granulacji*. Zasadnicze etapy-skoki ewolucyjne dają się – zdaniem francuskiego paleoantropologa – ująć w trzy główne okresy:

1. *kosmogeneza*;
2. *biogeneza*;
3. *antropogeneza*.

Podobnie jak ma to miejsce w każdej argumentacji ewolucjonistycznej, tak i w ujęciu Autora *Środowiska Bożego*, każdy kolejny etap rozwoju świata jest doskonalszy od poprzedniego; jest to więc nieustanny progres. Życie biologiczne posiada swoje wytłumaczenie w ewolucji materii nieożywionej. W fazie biogenezy (rośliny, zwierzęta) wykształcił się układ nerwowy, będący podstawą pojawienia się myśli ludzkiej. Pojawia się tu zatem kolejna faza – hominizacja. Wiąże się ona z procesem uduchowiania się człowieka (człowiek aktywnie dąży do pewnego kresu aksjologicznego). Należy więc stwierdzić, iż człowiek jest szczytem wytworów ewolucji. Antropogeneza wskazuje jednak na coś poza nią – domaga się przyjęcia istnienia kosmicznego Centrum. W tym miejscu ewolucjonizm Teilharda de Chardin wskazuje na Boga jako na punkt Omega. Jest On swoistym *antidotum* na bezsens i nicłość; jest kulminacją psychicznej konwergencji; jest wreszcie czynnikiem uzasadniającym celowy, progresywny kształt kosmosu⁴².

Broniąc się przed zarzutem panteizmu, francuski Uczony opowiada się za koncepcją Boga transcendentnego wobec kategorii czasowo-przestrzennych, „punktu” Omega „uprzedniego” w stosunku do świata o charakterze czasowym. Dalej, jest to Byt osobowy – świadomy i wolny, kierujący procesem unifikacji noosfery. Jest to zatem także Byt immanentny. Wplata tutaj referowany Mysłciel wątki teologiczne. Według niego, tak „zdefiniowany” Bóg (Alfa i Omega kosmosu) jawi się jako kosmiczne Centrum Miłości. Wszak to ta ostatnia jest najdoskonalszą postacią, poprzez którą manifestuje się noosfera – jest ona czynnikiem unifikującym i – jako jedyna – stanowi o personalizacji gatunku *homo sapiens*⁴³.

Oto przykład wypowiedzi Teilharda de Chardin, w której przeplatają się wątki przyrodnicze, filozoficzne, a nawet, jak już to zasygnalizowano wyżej, teologiczne:

„[...] nie porzucając świata, zagłębmy się w Bogu. Tu i stąd, w Nim i przez Niego wszystko otrzymamy i wszystko poddamy sobie. [...] Zamieszkajmy na stałe w Środowisku Bożym. Odnajdziemy w nim to, co najgłębsze w duszach i najtrwalsze w materii. [...] człowiek goszczący w Środowisku Bożym bynajmniej nie jest panteistą. [...] Panteizm urzeka nas swymi perspektywami doskonałej

⁴² Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 190-191. Zob. J. Życiński, *Alternatywne wersje ewolucji a problem wszechmocy Boga*, RF 56(2008), s. 363-377.

⁴³ Zob. W. Granat, *Teodycea...*, dz.cyt., s. 262-272.

i powszechnej jedności. Lecz w istocie, gdyby był prawdą, przynosiłby nam jedynie zagubienie siebie i świadomości, skoro u kresu odkrywanej przezeń ewolucji elementy świata zanikają w Bogu, którego tworzą lub który je wchłania. Natomiast nasz Bóg doprowadza do ostatecznych granic zróżnicowanie stworzeń, które ześrodkowuje w sobie. [...] Środowisko Boże jest jednak krańcowym przeciwieństwem panteistycznego fałszu⁴⁴.

Podsumowując koncepcję ewolucji Pierre'a Teilharda de Chardin należy stwierdzić, iż jakkolwiek nie podaje on zwartej argumentacji dotyczącej istnienia Boga, a także nie posługuje się wyjaśnianiem rzeczywistości na drodze analiz metafizycznych, to jednak jego myśl wydaje się być cenna z uwagi na próbę „umieszczenia” Boga w modelu kosmosu pochodzącym z zakresu nauk szczegółowych. Pomimo zatem wielu nieścisłości (przede wszystkim natury metodologicznej) jest to interesująca propozycja mogąca stać się punktem wyjścia dla bardziej dogłębnych i kompetentnych, z punktu widzenia samej filozofii, badań w tym zakresie⁴⁵.

b) argument z entropii

W roku 1865 fizyk niemiecki, Rudolf Clausius, sformułował zasadę entropii, według której w dowolnym, zamkniętym układzie mogą mieć miejsce takie procesy, których nieodłącznym składnikiem jest to, że następuje wzrost entropii układu, aż do osiągnięcia jej maksimum⁴⁶. Generalnie chodzi o zwrócenie uwagi na fakt, że wszystkie występujące w przyrodzie rodzaje energii (jądrowej, elektrycznej, magnetycznej, kinetycznej) dają się sprowadzić do energii cieplnej. W obserwowanym przez nas świecie zachodzą procesy odwracalne i nieodwracalne. Zasada entropii naprowadza na rozumowanie, na bazie którego należy stwierdzić, iż wzrost ciepła we wszechświecie jest procesem nieodwracalnym. Fizyczne zjawiska obserwowane w kosmosie wskazują na to, iż zachodzi w nich stale wyrównywanie ciśnień, temperatur, etc. Przy założeniu upływu jakiegoś długiego odcinka czasu, należy przypuszczać, że zostaną zredukowane jakiegokolwiek różnice ciśnień, temperatur, a zatem cała wewnętrzna energia stanie się energią cieplną⁴⁷.

Clausius i zwolennicy jego teorii na gruncie kosmologii (J. Jeans, J. Donat) upatrują w niej główną przesłankę do wniosku w postaci nieuchronnej śmierci cieplnej kosmosu. Skoro aktualnie jednak zachodzą fizyczne, chemiczne i biolo-

⁴⁴ *Środowisko Boże*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1967, s. 92-93.

⁴⁵ Zob. całość analiz, jakie podejmuje J. Życiński w pracy: *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, a także, Tenże, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 130-167.

⁴⁶ Zob. M. Jeziński, *Fizyka*, Warszawa 1954, s. 210.

⁴⁷ Zob. S. Ziemiański, *Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym*, SPhCh 7(1971), nr 2, s. 277-295; V.E. Smith, *Evolution and Entropy*, Th 24(1961), s. 441-462; R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Notre Dame 1988; R.J. Russell, N. Murphy, W.R. Stoeger (red.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Notre Dame 1992.

giczne warunki do istnienia i funkcjonowania świata, stąd należy wyprowadzić tezę, że wzrost entropii nie może mieć charakteru nieskończonego, lecz świadczy o tym, że świat (przynajmniej ten, jaki znamy) musi mieć swój początek w czasie – a więc był czas, kiedy świata po prostu nie było.

Korzystając z osiągnięć sformułowanych przez Clausiusa, J. Jeans rozumuje w sposób następujący:

„Entropia musi stale wzrastać, nie może ona zatrzymać się, dopóki nie urośnie do tego stopnia, że dalszy wzrost stanie się niemożliwy. [...] po osiągnięciu tego stanu dalszy postęp stanie się niepodobieństwem i wszechświat musi zamrzeć. Jeśli więc cała ta gałąź nauki nie polega na błędzie, to natura pozwala sobie dosłownie tylko na dwie alternatywy: postęp lub śmierć [...]. Obecnie nie osiągnęła ona jeszcze swego końcowego maksimum, nie byłoby możliwe oczywiście myśleć wówczas o tym; wzrasta ona wciąż jeszcze stale, musiała więc mieć swój początek, a fakt, który zwiemy stworzeniem, musiał istnieć, i to bynajmniej nie w nieskończenie dalekiej przeszłości”⁴⁸.

Zasada entropii jako „argument” istnienia Boga – Tego, który zapoczątkował życie kosmosu, ale także jako zasada czysto fizykalistyczna posiada wiele niejasności i braków merytorycznych. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę, iż z metodologicznego punktu widzenia, nieuprawomocnione wydaje się rozszerzenie jej obowiązkowości na cały kosmos. Dalej, w świetle rozwoju współczesnej fizyki widać, iż maleje jej moc argumentacyjna, chociażby ze względu na to, iż w układach mikroskopowych zachodzą procesy świadczące o wzroście entropii, ale mają też miejsce sytuacje odwrotne. Poza tym, widać współcześnie, że energia, np. słońca, może być pożądaną energią cieplną zamienianą na pracę (np. baterie słoneczne)⁴⁹.

c) argument z rozszerzania się wszechświata

Na podstawie zjawiska Dopplera (jeśli źródło emisji dźwięku zwiększa swą odległość od tego punktu, w którym znajduje się jego odbiorca, to ten ostatni odbiera fale dźwiękowe o większej długości, niż ją posiada fala emitowana przez źródło)⁵⁰ stwierdza się, że – analogicznie – fale świetlne wysyłane przez źródło światła przesuwały się w widmie w kierunku czerwieni (w przypadku zaś zbliżania się – ku fioletowi). Oznacza to, iż źródła światła oddalają się. Podobne zjawisko można zaobserwować w kosmosie. Jeśli odnieść te obserwacje do mgławic pozagalaktycznych, to narzuca się wniosek, że owe ciała niebieskie znajdują się w nieustannej

⁴⁸ J. Jeans, *Nowy świat fizyki*, tłum. A. Dmochowski, Warszawa 1939, s. 154-156.

⁴⁹ Ciekawe analizy z fizyko-kosmologicznego punktu widzenia podejmuje S.W. Hawking w pracy: *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do Czarnych Dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1993 (na temat entropii zob. np. s. 102. 136nn.). Zob. M. Heller, *Seryjne modele wszechświata*, RF 15(1967), z. 3, s. 73-88.

⁵⁰ Por. Z. Kamiński, *Fizyka*, t. I, Warszawa 1984, s. 249-250. 346-356; S.V. Hawking, *Krótką historia*, dz.cyt., s. 46.

ekspansji, tzn. zachodzi coś takiego, jak przestrzenne rozszerzanie się wszechświata. Jeśli tak, to jedynym logicznym uzasadnieniem zjawisk tego typu jest to, iż musiał istnieć początek czasowy całej „ucieczki” galaktyk. Stąd pochodzi wniosek, że wszechświat musi mieć swój początek (od jakichś ok. 15 miliardów lat), ponieważ inaczey materia (tworzywo galaktyk) nie mogłaby bytować⁵¹.

Pomysłodawca „argumentu”, A. Eddington w książce *Czy wszechświat się rozszerza?* pisze w ten sposób:

„Jeżeli dookoła naszej Drogi Mlecznej zakreśliśmy kulę o promieniu przewyższającym milion lat świetlnych, znajdą się wewnątrz niej wszystkie mgławice spiralne, których zachowanie się jest jeszcze dla nas niewyraźne. Natomiast na zewnątrz niej zaobserwowaliśmy przeszło 80 mgławic, które się od nas oddalają, a nie dostrzeżliśmy żadnej, która by zdążyła na opuszczone przez nie miejsce. [...] nie można podawać w wątpliwość, że szybkości mgławic są rzeczywiste, chyba o tyle tylko, o ile wątpliwe są wszelkie nasze uświadczania, by przeniknąć tajemnice natury. [...] Można by postawić zarzut, że teoria nasza nie pozwala uniknąć założenia nagłego początku rzeczy. Cały wszechświat musi powstać w jednej chwili, jeżeli ma rozpocząć swój byt od położenia równowagi. Nie jest to zdaniem moim pogląd konieczny. Wydaje mi się, że niezróżniczkowana tożsamość i nicość nie mogą zostać odróżnione od siebie filozoficznie”⁵².

Analogicznie jak w przypadku innych dowodów typu fizykalistycznego, argument na rzecz istnienia Boga na podstawie teorii tzw. rozszerzania się wszechświata, posiada swoje braki⁵³. Na przykład, wspomniana teoria nie mówi nic o ekspansji mgławic galaktycznych, bądź całej galaktyki. Poza tym, nie można zaprzeczyć temu, że istnieje prawdopodobieństwo, że cykl rozszerzania się kosmosu może też mieć swój proces-ruch odwrotny⁵⁴.

⁵¹ Wbrew niektórym interpretacjom, stanowisko św. Tomasza z Akwinu w kwestii: wieczność – czasowość świata, jest bardzo ostrożne (np. *Quodlibetum*, XII, q. 6, a. 7). Zob. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 194-197. Problematyka czasowości świata w kontekście problematyki powiązanej z istnieniem Boga posiada bogatą literaturę. Zob. m.in.: J.F. Anderson, *Time and Possibility of an Eternal World*, Th 15(1952), s. 136-161; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 26-47. 106-128; K. Klósak, *Czy mamy dowód filozoficzny na początkiem czasowym wszechświata*, RF 11(1963), z. 3, s. 31-44; W.A. Wallace, *St. Thomas Aquinas, Galileo and Einstein*, Th 24(1961), s. 1-22; F. Van Steenberghe, *La physique moderne et l'existence de Dieu*, RPL 46(1948), s. 376-389; J. Życiński, *Zagadnienie aczasowego charakteru wszechświata w ujęciu teorii kosmologicznych*, ACr 8(1976), s. 49-55; J. Kamiński, *Czy wszechświat jest skończony?*, RF 7(1959), z. 3, s. 123-137; G.V. Coyne, *Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii*, „Przegląd Powszechny” 3(1993), s. 376-387.

⁵² Cyt. za: W. Granat, *Teodycea*, dz.cyt., s. 255-257.

⁵³ Wybitny fizyk S.V. Hawking stwierdza: „Sposób, w jaki powstał wszechświat, byłby określony przez prawa naukowe. Zaspokoilibym moją ambicję odkrywając to, jak powstał wszechświat. Nie wiem jednak jeszcze, dlaczego powstał”. Cyt. za: G.V. Coyne, *Filozoficzne*, art.cyt., s. 383.

⁵⁴ Zob. S.V. Hawking, *Krótką historia*, dz.cyt., s. 43-58. 122-125.

III. Dowody antropologiczne

Inną grupę „dowodów” istnienia Boga stanowią tzw. argumenty antropologiczne. Ich cechą wspólną jest to, iż w ich warstwie argumentacyjnej – w punkcie wyjścia ich „mocy” dowodowej znajduje się człowiek: jego istnienie, cechy konstytutywne (specyficznie ludzkie – rozum, wola, wrodzone prawo moralne, intuicja), rozmaite działania. Pojawia się tu zatem Anzelmiański dowód ontologiczny (zasługujący na uwagę szczególną), tzw. argument ideologiczny (z „prawd wiekustych”), dowód „z pragnienia szczęścia”, deontologiczny, argument zwany „szóstą drogą” J. Maritaina oraz rozmaite dowody egzystencjalno-intuicyjne (H. Bergson, M. Scheler, K. Jaspers).

Argumentacja antropologiczna okazuje się bardzo cenna z uwagi na fakt, iż niejako dopełnia – na bazie analizy istoty osoby ludzkiej – ludzkie „ścieżki” zmierzające do wskazania i afirmacji istnienia Boga. Zatem, oprócz waloru czysto poznawczego, spełniają też istotne funkcje egzystencjalne (także światopoglądowe). Pełna bowiem wizja rzeczywistości ludzkiej to wizja, której kresem jest koncepcja osobowego Boga. „Poznaj więc samego siebie, uznając Boga – pisał św. Hipolit – który cię uczynił”⁵⁵. Ostatecznie więc, poznanie Boga jako Bytu, który uniesprzecznia istnienie świata, jest uniesprzecznieniem egzystencji ludzkiej, jest nadaniem jej pełnego sensu.

a) argument ontologiczny

Autorem dowodu ontologicznego jest św. Anzelm z Canterbury (1033-1109)⁵⁶. Trzeba tu jednak nadmienić, iż zanim sformułował on ten dowód w dziele zatytułowanym *Proslogion*, dowodził także istnienia Boga w dziele wcześniejszym – w *Monologionie*. Zawarte są tam trzy sposoby argumentacji na rzecz wskazania istnienia Bytu Najwyższego. W pierwszym z nich Biskup Canterbury zauważa – jako punkt wyjścia swego uzasadniania – występujące w świecie dobro. Tym, czego człowiek pragnie najbardziej, to właśnie występujące pod różnymi postaciami dobro. Dobro jednak musi mieć swoją przyczynę: dobro jednostkowe, a tym bardziej dobro rozumiane jako całość kosmosu. Musi więc istnieć Dobro Najwyższe – Dobro, które nie posiada czegoś ponad sobą; nie musi odwoływać się do żadnej przyczyny swojej dobroci (istoty). Tym Dobrem jest Bóg.

⁵⁵ Św. Hipolit, *Odparcie wszelkich herezji*, 10, 34.

⁵⁶ Urodził się w Piemencie w Aosta (Włochy). Najważniejsze dzieła św. Anzelma to: *Monologion* i *Proslogion* oraz *Cur Deus homo?*, *De casu diabolico*, *De grammatico* i *De libero arbitrio*.

„[...] nie tylko wszystkie rzeczy dobre są dobre przez coś jedno i to samo, i wszystkie rzeczy wielkie są wielkie przez coś jedno i to samo, ale wydaje się, że w ogóle wszystko, cokolwiek jest, jest przez coś jedno i to samo”⁵⁷.

Dalej, wiąże z tym św. Anzelm drugi sposób rozumowania – sposób, który w swej treści skupiony jest na poszukiwaniu przyczyny (przyczyn) świata. Pytanie, jakie formułuje dotyczy zatem tego, czy istnieje jedna, czy wiele przyczyn kosmosu. Tok uzasadniania Anzelm jest bardzo prosty: nie należy przyjmować oddziaływania wielu przyczyn, ponieważ one też domagałyby się odwoływania do innych przyczyn, doskonalszych od nich samych. Musi istnieć zatem jedna przyczyna wszystkiego. Tą przyczyną jest Bóg.

Wreszcie, w trzecim etapie swojej argumentacji zawartej w *Monologionie*, jego Autor podkreśla, iż świat zawiera w sobie byty, które różnią się od siebie stopniem doskonałości. Żaden jednak z nich nie jest tak doskonały, aby nie posiadał czegoś doskonalszego od siebie. Istnieje jednak taki byt doskonały, który swoim wewnętrznym (wynikającym z natury) stopniem doskonałości przewyższa wszystkie inne i jest ich konieczną przyczyną – jest Nim Bóg. Pojawia się tu istotne założenie, że szereg, który jest konstytuowany przez hierarchię doskonałości, musi się zakończyć pojedynczym Bytem Najdoskonalszym jako Przyczyną całego szeregu⁵⁸.

Sam dowód św. Anzelm (słynna *ratio Anselmi*), który na trwałe wpisał się do bogactwa myśli ludzkiej nosi nazwę argumentu ontologicznego⁵⁹. Pochodzi on z późniejszego dzieła Arcybiskupa z Canterbury – z *Proslogionu* (w pierwszej redakcji nadał Anzelm temu traktatowi tytuł: *Fides quaerens intellectum – wiara poszukująca zrozumienia*). Rozumowanie św. Anzelm rozpoczyna swoją „drogę” od prostego stwierdzenia, że ludzie w ogóle, a tym bardziej ludzie wierzący, znają słowo „Bóg” oraz mają wyobrażenie, co – jaka rzeczywistość jest jego desygnatem⁶⁰.

⁵⁷ Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, 3 (s. 17).

⁵⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 223-224.

⁵⁹ Problematyka związana z argumentacją św. Anzelm posiada bogatą literaturę. M.in. zob.: Ch. Hartshorne, *Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965; Tenże, *Can There Be Proofs for the Existence of God?* [w:] *Religious Language and Knowledge*, R.H. Ayers, W. Blackstone (ed.), Athens 1972, s. 62-75; M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelm z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961; Tenże, *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury*, RF 11(1963), z. 1, s. 103-112; R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995, s. 338-355. 349-350; *The Ontological Argument*, A. Plantinga (red.), London 1968; Tenże, *A Valid Ontological Argument?*, PhRe 70(1961), s. 93-101; J. Barnes, *The Ontological Argument*, London 1972; N. Malcolm, *Anselm's Ontological Argument*, PhRev 69(1960), s. 41-62; H.D. McDonald, *Monopolar Theism and the Ontological Argument*, „Harvard Theological Review” 58(1965), s. 387-416; J. Shaffer, *Existence predication and the Ontological Argument*, „Mind” 71(1962), s. 307-325; W.P. Alston, *The Ontological Argument Revisited*, PhRev 69(1960), s. 452-474.

⁶⁰ Warto tutaj zasygnalizować, iż zdaniem niektórych filozofów opatrywanie tej argumentacji nazwą – *dowód ontologiczny*, nie jest słuszne. Chodzi tutaj bowiem Anzelmowi o znalezienie tej pierwotnej „racji”, która uzasadniałaby naturalne jakby rozumienie słowa *Bóg* i jego swoiste przenikanie do ludzkiego umysłu, karmiąc go poniekąd swoją treścią. Zob. T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, [w:] PEF, t. 1, s. 282-285.

Mianowicie, mówiąc „Bóg”, mamy na myśli taki byt, od którego nie podobna pojąć czegoś (kogoś) większego. Każdy człowiek – zauważa Anzelm – nawet „głupi”, jak określa taką sytuację *Psalm* 14(13),1, wie o tym, że istnieje w umyśle pojęcie takiego bytu, od którego istnienie doskonalszego nie jest możliwe. Ale – podkreśla usilnie Autor *Proslogionu* – to, od czego nie można pomyśleć niczego większego, nie może istnieć jedynie w intelekcie człowieka – musi istnieć rzeczywiście, ponieważ istnienie realne przewyższa swą doskonałością istnienie li tylko pojęciowe. Zatem Byt Najwyższy musi istnieć rzeczywiście (a więc nie tylko jako pojęcie), ponieważ – gdyby istniał jedynie jako pojęcie niesprzeczne w sobie, to ponad nim musiałby istnieć byt, który: 1) istniałby w pojęciu i 2) w rzeczywistości. Pointą uzasadniania św. Anzelmą jest wyprowadzenie wniosku, iż istnieje Byt – Bóg, który zarówno jest przedmiotem naszej myśli, ale także istnieje realnie.

Oto tok myślenia, jakim posługuje się św. Anzelm:

„A więc, Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma takiej jakiejś natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: *nie ma Boga?* Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. Czymś innym bowiem jest to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza dopiero wykonać, to bez wątpienia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. Kiedy zaś już namalował, to ma i w intelekcie to, co już wykonał, i poznaje, że to jest. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo. Ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości”⁶¹.

Widać tutaj zarysowaną przez św. Anzelmą z Canterbury „abstrakcyjną dialektykę”⁶², której celem jest wyjście od wiary (*fides*) i poszukiwanie (*quaero*) na jej gruncie zrozumienia (*intellectus*). Jest to mocny „zabieg” metodologiczny stosowany przez Autora, ponieważ usiłuje on wrócić do punktu wyjścia, tzn. wykazać,

⁶¹ Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, c. 2 (tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992).

⁶² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz.cyt., s. 123.

że treści wiary są racjonalnie poznawalne (dostępne umysłowi ludzkiemu). Nie jest to jednak największy mankament tkwiący w toku argumentacji św. Anzelma. Od czasów Gaunilona⁶³ zwraca się uwagę na to, iż z realistycznego punktu widzenia nie jest możliwe „przejście” od stwierdzenia logicznej niesprzeczności jakiegoś pojęcia do realnego (konkretnego) istnienia jego desygnatu, jeśli nawet jego przedmiotem jest „Bóg”, pojmowany jako Byt Najwyższy. Zauważa się tutaj „nakładanie się” na siebie dwóch rodzajów konieczności: pojęciowej (logicznej) oraz konieczności istnienia realnego⁶⁴.

Podjęty przez św. Anzelma tok dowodzenia nie był jednak banalnym rozwiązaniem problematyki istnienia Boga. Świadczy o tym chociażby długa lista jego zwolenników i przeciwników. Akceptująco wyrażali się o nim np. bł. Jan Duns Szkot, św. Bonawentura, Aleksander z Hales, Wilhelm z Auxerres, Kartezjusz⁶⁵, Leibniz⁶⁶. Zdecydowanie krytyczne stanowisko wyrażali zawsze myśliciele stojący na gruncie epistemologicznego realizmu⁶⁷.

⁶³ Był to zakonnik z Marmoutier, który jeszcze za życia św. Anzelma ogłosił swoją krytyczną wykładnię dowodu ontologicznego w dziele zatytułowanym *Liber Gaunilonis pro insipiente*. Nawiasem mówiąc, Autor *Proslogionu* wystąpił w obronie swojego dowodu w dziełku – *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, gdzie stara się wykazać, że jest możliwe „przejście” od bytu w myśli (pojęcia) do bytu rzeczywistego, gdy wchodzi w rachubę Byt Najwyższy. Jego zdaniem, tylko o Bogu nie podobna myśleć, że nie istnieje.

⁶⁴ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 232.

⁶⁵ W *Medytacjach o pierwszej filozofii*, odnosząc się do argumentacji św. Anzelma z Canterbury, Kartezjusz stawia tezę, iż pojęcie Boga jako Bytu najdoskonalszego, cechującego się przymiotem nieskończoności jest pojęciem wrodzonym człowiekowi (jest pojęciem *jasnym i wyraźnym*, a więc nie jest wytworem jakiegoś *demon*a, który stawiałby sobie za cel zmylenie zdolności poznawczych umysłu ludzkiego). Autorem tego pojęcia jest sam Bóg, a zatem istnieje rzeczywście. Zob. Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 53nn.

⁶⁶ W.G. Leibniz interpretując tok uzasadniania św. Anzelma zwraca uwagę na podwójny aspekt dowodzenia: „krok” aprioryczny oraz aposterioryczny. W pierwszym z nich, Leibniz zwraca uwagę na to, iż należy rozpatrzyć możliwość zaistnienia czegokolwiek. Otóż, odpowiada – Bóg jest takim Bytem, który istnieje (a więc posiada możliwość istnienia) ze swej natury; natura Boga „podpowiada” niejako rozwiązanie, że to ona jest źródłem możliwości. W dalszej natomiast fazie swojej argumentacji Autor *Monadologii* przyjmuje oparcie w postaci stwierdzenia faktu empirycznego (realistyczny punkt wyjścia), że istnieją na świecie byty niekonieczne, tzn. takie, które nie posiadają w sobie wytłumaczenia swojego istnienia. Musi zatem istnieć taki byt, który ze swej natury jest bytem koniecznym i jako taki – jest racją tłumaczącą istnienie bytów przygodnych. Widać zatem w myśli Leibniza próbę swoistej syntezy argumentacji św. Tomasza z Akwinu (przede wszystkim jego *trzeciej drogi*) oraz św. Anzelma z Canterbury. Zob. Tenże, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie. Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969, nr 38-45. Zob. Ch. Hartshorne, *Leibniz. Greatest Discovery*, „Journal of the History of Ideas” 7(1946), nr 4, s. 411-421.

⁶⁷ Św. Tomasz z Akwinu reprezentujący nurt filozofii realistycznej, nie przyjmując uzasadnień św. Anzelma, podał wyczerpującą i syntetyczną jego wykładnię: „Skoro pozna się, czym jest całość i czym jest część, to wiadomo, że wszelka całość jest większa od swojej części. Gdy jednak zrozumie się, co oznacza nazwa Bóg, to wiadomo od razu, że Bóg jest. Ta nazwa oznacza bowiem to, od czego niczego większego nie można oznaczyć. To zaś, co jest w rzeczywistości i w intelekcie, jest większe od tego, co jest tylko w intelekcie. Z faktu zatem, że jeśli zrozumie się nazwę Bóg, to jest On już w intelekcie, wynika również, że jest w rzeczywistości. Istnienie Boga jest więc rzeczywiste”. STh, I, q. 2, a. 1. Zob. inne miejsca pism św. Tomasza: Pot., q. 7, a. 2; CG, I, 10-11.

b) argument eudajmonistyczny

Argument eudajmonistyczny (gr. *eudaimonia* – szczęście⁶⁸) posiada dwie wersje: wcześniejszą – pochodzącą od św. Augustyna oraz późniejszą autorstwa św. Tomasza z Akwinu. Gdy idzie o myśl **Biskupa Hippony**⁶⁹, to w jego pismach nie znajduje się jakiś zwarty tok rozumowania, traktat, gdzie podejmuje tę problematykę, ale ich analiza pozwala zrekonstruować taką argumentację Autora *Confessiones*, która przemawia za przyznaniem mu autorstwa tzw. dowodu z pragnienia szczęścia. Rozumowanie św. Augustyna łączy wątki metafizyczne (także antropologiczne) i wątki natury psychologicznej. Człowiek – podkreśla on – jako istota psycho-somatyczna poszukuje szczęścia (dobra)⁷⁰. Nie jest to przy tym dążenie, które charakteryzuje niektórych tylko ludzi, lecz wszystkich, a więc jest doświadczeniem ogólnoludzkim. Jako istota wolna i rozumna szuka on szczęścia na swoją – osobową „miarę”. Okazuje się jednak, że w ramach otaczającego go świata, takiego szczęścia, które byłoby na jego „miarę”, nie znajduje. Augustyn zwraca uwagę na bardzo ważny moment: każdy niemal człowiek kreuje swoją własną wizję szczęścia. Jeden wiąże je ze zdrowiem ciała, drugi z poznaniem intelektualnym, ktoś inny z życiem cnotliwym, bądź posiadaniem rzeczy materialnych. Wynika z tego istotny dla całego procesu uzasadniania wniosków – pragnienie szczęścia wynika z natury osoby ludzkiej⁷¹.

Następnie, w tym samym kontekście św. Augustyn zmierza do tego, co można by nazwać obiektywizacją rozumienia szczęścia. Może ono być – i rzeczywiście bywa – odczytywane bardzo subiektywnie przez poszczególnych ludzi. A zatem szczęściem prawdziwym – wyprowadza wniosek Autor *De Trinitate* – jest to, które jest realizacją–posiadaniem obiektywnego dobra. Dobro mogące przyjmować rozmaite „imiona”: realizowanie miłości, sprawiedliwości, pokoju, miłosierdzia, szacunku, etc., jest konieczną drogą manifestacji szczęścia. Widać tutaj zatem, iż w rozumieniu starochrześcijańskiego Myśliciela chodzi o pragnienie i realizację (posiadanie) dóbr, które odpowiadają godności osoby ludzkiej, a zatem są natury intelektualno-wolitywnej. Chodzi więc o wyeksponowanie dóbr natury duchowej, które przemawiają na rzecz akceptacji nieśmiertelności duszy ludzkiej, ale i te – ze względu na słabości ludzkiej natury – są kruche. Rodzi to w przekonaniu św. Augustyna mocny wniosek, że szczęście (dobro) trwałe i zarazem najwyższe można osiągnąć tylko w Osobie Transcendentnej – w Bogu. Tylko Bóg może zagwaran-

⁶⁸ Szczęście „jest stanem intensywnego zadowolenia człowieka [...]”. M. Żardecka, *Szczęście*, [w:] LFK, s. 494.

⁶⁹ Zob. na ten temat: S. Kowalczyk, *Ludzkie pragnienie szczęścia jako argument na istnienie Boga w ujęciu św. Augustyna*, AK 62(1970), s. 460-466.

⁷⁰ Rozważania na temat istoty szczęścia podejmuje: W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985; T. Czeżowski, *O szczęściu*, [w:] Tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Warszawa 1989, s. 193-197; S. Kowalczyk, *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, CT 46(1976), nr 3, s. 61-79.

⁷¹ Św. Augustyn, *De Trin.*, 13, 4 (*O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 355nn.).

tować realizację szczęścia w życiu doczesnym; tylko w Bogu (Absolucie) można osiągnąć szczęście trwałe i wieczne. A zatem, rozumowanie takie otwiera drogę do stwierdzenia prawdy o Jego istnieniu⁷².

W pismach św. **Tomasza z Akwinu** przewija się co prawda myśl, iż Bóg jest najwyższym szczęściem człowieka, to jednak zauważa on, że jest to poznanie bardzo ogólne i niejasne⁷³. Podobnie jak jego wielki poprzednik – św. Augustyn, Akwinata zauważa, że wrodzone sobie pragnienie szczęścia człowiek pojmuje bardzo różnie. Nie wszystko jednak, co człowiek uznaje za dobre (w jakiejś mierze uszczęśliwiające go), jest takie w rzeczywistości (to znaczy obiektywnie). Dlatego, zdaniem Tomasza, dobro-szczęście człowieka należy sytuować w sferze jego aspiracji czysto duchowych (intelektualno-wolitywnych). Mówi zatem, iż szczęście, owo – w naturalny sposób wpisane w naturę ludzką – pragnienie, jest dobrem doskonałym, które jest natury duchowej (kontemplatywnej)⁷⁴. Zaznacza przy tym, iż w stopniu najwyższym przysługuje ono Bogu⁷⁵.

Doktor Anielski chce oprzeć swoje rozumowanie zmierzające do stwierdzenia istnienia Boga na mocy twierdzenia, że pragnienia charakteryzujące ludzką naturę nie są bezprzedmiotowe⁷⁶. Zmierzenie bowiem człowieka do szczęścia jest dobrem⁷⁷, które ma charakter powszechny (uważał tak samo Autor *De civitate Dei*). Jest ono dobrem, które jest wrodzone wszystkim ludziom oraz takim pragnieniem, które nosi znamię konieczności. Wiąże Akwinata swój tok rozumowania z celowością w świecie rzeczy i osób. Otóż, najwyższym celem pragnień (pragnienia szczęścia) człowieka jest pragnienie (naturalne) Boga⁷⁸. Bóg jest więc Najwyższym Szczęściem duchowych jego aspiracji.

„Jeżeli więc szczęście rozważa się od strony samego przedmiotu, to tylko Bóg jest szczęściem, ponieważ jest się szczęśliwym tylko dlatego, że poznaje się Boga. [...] Ze względu jednak na działanie podmiotu poznającego, szczęście jest czymś stworzonym, tkwiącym w stworzeniach stworzonych [...]. Ostatecznym więc celem stworzenia rozumnego jako jego przedmiot jest z pewnością Bóg, a szczęście stworzone jako korzystanie czy raczej radowanie się⁷⁹.”

Dlatego też Doktor Anielski wyprowadza wniosek, że skoro naturalne pragnienie szczęścia, które jest udziałem człowieka posiada swój przedmiot – Boga

⁷² Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 264-265.

⁷³ Zob. np. STh, q. 2, a. 1.

⁷⁴ Por. tamże, I, q. 26, a. 1; I-II, q. 1-5.

⁷⁵ Oto wywód Doktora Anielskiego: „[...] szczęście w najwyższym stopniu przysługuje Bogu. Pod pojęciem szczęścia rozumiemy doskonałe dobro natury umysłowej, która poznaje swoją samowystarczalność w posiadanym przez siebie dobru i której zdarza się dobro i zło, oraz która jest panią swoich czynów. Jedno i drugie w najwyższym stopniu przysługuje Bogu, mianowicie bycie doskonałym i poznającym. Szczęście zatem przysługuje Bogu w najwyższym stopniu”. Tamże.

⁷⁶ Zob. Tenże, CG, III, 48.

⁷⁷ Zob. S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, art.cyt., s. 27-29.

⁷⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, Str.Teol., 11. 130.

⁷⁹ Tenże, STh, I, q. 26, a. 3.

(Najwyższe Dobro-Szczęście) jako jego „Kres”, to musi istnieć realnie Bóg jako jego podmiot i zarazem Ten, który będąc Przyczyną sprawczą, jest Przyczyną celową całego kosmosu, a w sposób szczególny stworzeń rozumnych i wolnych. Szczęście jednak na „miarę” człowieka, jego duchowych aspiracji nie jest możliwe do osiągnięcia w granicach poznawalnej zmysłowo rzeczywistości. Ostateczne więc swoje szczęście osiąga człowiek w życiu przyszłym (już w wymiarze nadprzyrodzonym). Dawcą owego ostatecznego dobra-szczęścia jest Transcendentna Osoba Boga⁸⁰. Największym zatem szczęściem człowieka jest oglądanie Jego istoty:

„I to jest najdoskonalszy sposób osiągnięcia podobieństwa do Boga, że mianowicie poznajemy Go w ten sposób, w jaki On sam siebie poznaje, przez Jego istotę. [...] Ponieważ zaś ostateczny cel człowieka nazywamy szczęściem, szczęście człowieka polega na oglądaniu Boga w Jego istocie. Jakkolwiek w doskonałości szczęścia człowiekowi daleko do Boga: Bóg bowiem ma to szczęście ze swojej natury, człowiek zaś [...] dostępuje go przez uczestnictwo w Bożej światłości. [...] celem ostatecznym stworzenia umysłowego jest oglądanie Boga, a nie rozkoszowanie się Nim, gdyż to towarzyszy celowi i jakby go doskonalili. Jeszcze mniej celem ostatecznym może być pragnienie lub [skłaniająca ku celowi] miłość, gdyż te posiada się również przed celem. Zatem fałszywie szukają szczęścia ci, którzy szukają go w czymkolwiek poza Bogiem, [...] ponieważ pragnienie człowieka może zostać zaspokojone w samym tylko poznaniu Boga. [...] wszystkie stworzenia osiągają doskonałą dobroć dzięki celowi z zewnątrz: doskonałość dobroci polega bowiem na osiągnięciu celu ostatecznego; otóż cel ostateczny wszelkiego stworzenia jest poza nim, a jest nim Boża dobroć, która już nie kieruje się ku dalszemu celowi. Pozostaje zatem przyjąć, że Bóg jest na wszelkie sposoby swoją dobrocią i jest dobry z istoty. Stworzenia zaś proste nie są swoją dobrocią całkowicie, zarówno dlatego, że nie są swoim istnieniem, jak dlatego, że zwrócone są ku czemuś z zewnątrz jako ku celowi ostatecznemu”⁸¹.

Podkreślić w tym miejscu należy, iż pomimo pewnych nieścisłości (np. wieloznaczność terminu „szczęście”, zbyt proste – z logicznego punktu widzenia – „przejście” od dobra doczesnego do wiecznego i in.), argument eudajmoniczny posiada, przede wszystkim, dość dużą wartość egzystencjalną. Jego treść bowiem: dostrzeżenie faktu ludzkiego dążenia do szczęścia-dobra osoby jest nieodłącznym doświadczeniem wszystkich ludzi (bez względu na to, w jaki sposób to dobro jest odczytywane). Taka właśnie „treść” – argumentacja staje się gruntem intuicji istnienia Boga jako Osoby, Dobra-Szczęścia trwałego i ostatecznie uzasadniającego wszelkie dobra cząstkowe i kruche (doczesne)⁸².

⁸⁰ Zob. Tenże, CG, 51. 57.

⁸¹ Tenże, Str. Teol., 106-109.

⁸² Na temat dowodu z pragnienia szczęścia zob.: P. Siwek, *Spór o dążność naturalną do Boga*, RF 4(1955), s. 139-154; S. Kowalczyk, *Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga*, SPCh 13(1977), nr 2, s. 47-93; Tenże, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 261-272; W. Granat, *Teodycea...*, dz.cyt., s. 211-223; C. Williams, *The Argument from the Natural Desire in St. Thomas's Treatise on Beatitude*, ITQ 4(1956), s. 367-379.

c) argument z istnienia prawd wiecznych

Zasygnalizowany w tytule argument⁸³ posiada liczne nazwy: *dowód ideologiczny*, *dowód z praw myślenia*, *z poszukiwania prawdy* i in. W wersji św. **Augustyna** dowód z istnienia prawd wiekuistych⁸⁴ sięga swymi korzeniami myśli platońskiej oraz neoplatońskiej. Punktem wyjścia Augustyńskiej argumentacji jest zwrócenie uwagi na empirycznie dostępne fakty charakteryzujące każde ludzkie jestestwo, mianowicie: sam fakt istnienia, wynikające zeń życie oraz w konieczny sposób powiązany z nim fenomen myślenia. Jest to więc – z epistemologicznego punktu widzenia – oparcie na wskroś realistyczne. W tym kontekście jawi się kolejna, istotna charakterystyka bytu ludzkiego, jaką jest zwrócenie uwagi na to, iż człowiek jako stworzenie rozumne i wolne, jest zarazem ukonstituowany z ciała, a więc czynnika materialnego. Niemniej jednak, jako istota myśląca (poznająca rzeczywistość i siebie samego – autorefleksyjność) przewyższa wszelkie ograniczenia związane ze swoją cielesnością (horyzontem czasowo-przestrzennym). Osoba ludzka jest bytem transcendującym otaczający go świat. Poprzez poznanie, poprzez refleksję o świecie, wzrasta wiedza człowieka, powstają nowe pojęcia, wyłaniają się wciąż nowe wymiary rzeczywistości, które stają się wyzwaniem dla wciąż „niespokojnej” myśli („serca”) człowieka. Ale ponad tym wszystkim – zauważa Autor *Confessiones* – istnieje coś, co przekracza; coś, co jest transcendentne wobec ludzkiego umysłu, mianowicie – prawda. Jest ona sądem stwierdzającym zgodność jej samej z bytem, a zatem, prawdziwe jest to, co jest realne.

Intelekt ludzki jest zdolny do odkrywania prawdy. Prawda jednak nie wyczerpuje się w tym tylko, co jest dostępne człowiekowi w jego zdroworozsądkowym kontakcie ze światem, lub poznaniem ściśle naukowym. Istnieją – akcentuje św. Augustyn – prawdy wieczne i trwałe. Są to prawdy, które ze swej natury są uniwersalne (powszechne), stałe (niezmienne) i – co z tego wynika – nie są zależne od poznania zmysłowego. Jako wiekuiste, są to prawdy, które przekraczają wszelkie granice czasowe, jak też kulturowe. Przykładem takich prawd są – pierwsze prawa bytu i poznania, prawa logiki, aksjomaty matematyczne, pewne kanony estetyczne, normy moralne. Na ich podstawie widać, że umysł ludzki nie jest kreatorem prawdy. Prawda nie jest czymś konstruowanym przez ludzki intelekt, lecz „odczytywanym” z tego, co jest realne (a zatem – i prawdziwe). Wyprowadza tutaj Biskup Hippony ostateczny wniosek, iż musi istnieć realna, transcendentna prawda, prawda osobowa – tą Prawdą jest Bóg. Jest On Najwyższą Prawdą jako podstawa (zob. Augustyńska teoria egzemplaryzmu⁸⁵) istnienia wszelkich bytów i ich prawdziwości⁸⁶.

⁸³ Na jego temat zob. m.in.: B.M. Bonansea, *The Ideological Argument for God's Existence*, „Studies in Philosophy and the History of Philosophy” 1(1961), s. 1-34.

⁸⁴ Argument ten zawarł św. Augustyn w dziele *De libero arbitrio*.

⁸⁵ Pogląd, według którego Bóg w swoim umyśle posiada idee, wzorce (egzemplifikacje) wszystkich rzeczy. Cała struktura świata zawiera się w Jego intelekcie. Szerzej na temat całej filozoficznej spuścizny św. Augustyna, zob.: I.H. Marrou, *Augustyn*, tłum. J.S. Łoś, Kraków 1966; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.

⁸⁶ Zob. S. Kowalczyk, *L'argument ideologique de la verité de saint Augustin*, „Giornale di Metafisica” 23 (1968), s. 586-599; Tenze, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, RTK 19(1972), z. 2,

Tok rozumowania wokół istnienia prawd wiecznych zajmował też myśl **św. Tomasza z Akwinu**. W wielu istotnych punktach myśl Akwinaty jest zbieżna z tym porządkiem uzasadniania, jaki charakteryzuje dorobek Autora *De Trinitate*. Wychodzi on od powiązania tezy, iż Bóg jest Najwyższą, Transcendentną Prawdą jako podstawa prawd wiecznych z prawdą o Boskiej wieczności. Skoro Bóg jest wieczny⁸⁷ – mówi św. Tomasz – to w Jego Intellekcie istnieją odwieczne prawdy, których ostatecznie On jest Autorem. Poszukując uniesprzeczeń inteligibilności – związania bytu z poznającym intelektem, należy odnieść się do myśli Absolutu, dzięki któremu wszystko co jest, jest w sobie inteligibilne i – co z tego wynika – racjonalne. Racjonalność jednak gwarantowana jest w pierwszym rzędzie poprzez respektowanie pierwszych zasad (bytu i) poznania. Otóż, te pierwsze prawa myśli (i bytu) mają charakter uniwersalny i jako takie nie są konstruktem ludzkiego umysłu, lecz są wpisane w rzeczywistość przez stwórczy Intellekt Boga. A zatem, już samo istnienie niezmiennych, powszechnie obowiązujących *prima principia* jest dowodem, że musi istnieć Transcendentny, Osobowy Intellekt jako ich źródło. Oto rozumowanie Doktora Anielskiego zawarte w *Summa Theologiae*:

„[...] prawda znajduje się w intelekcie, który pojmuje rzecz tak, jak ona jest, a w rzeczy dzięki temu, że jej istnienie może być zgodne pod względem formy z intelektem. Tak właśnie w najwyższym stopniu jest w Bogu. Gdyż Jego istnienie nie tylko jest zgodne co do formy z Jego intelektem, ale ono jest samym Jego poznaniem. To Jego poznanie jest miarą i przyczyną wszelkiego innego istnienia, a także wszystkich innych intelektów; On sam natomiast jest własnym swoim istnieniem i poznaniem. Z tego wynika, że prawda nie tylko jest w Bogu, ale że Bóg sam jest prawdą najwyższą i pierwszą. [...] gdyby żaden intelekt nie był wieczny, żadna prawda nie byłaby wieczna. Ponieważ jedynie intelekt boski jest wieczny, tylko w nim jest wieczna prawda. Nie wynika z tego jednak, że coś innego niż Bóg jest wieczne, ponieważ prawdą intelektu boskiego jest sam Bóg [...]”⁸⁸.

Tak zatem należy zauważyć, iż św. Tomasz z Akwinu bazuje tutaj na wcześniejszych ustaleniach, pochodzących z *quinquae viae*, a zwłaszcza z rozumowania uwyraźnionego w *via tertia*, gdzie uwypukla prawdę o konieczności istnienia Boga jako jedyne racjonalnego wytłumaczenia istnienia rzeczywistości – zmiennej i przygodnej w swej naturze. W tym zatem kontekście konieczność praw, którymi posługuje się umysł ludzki, naprowadza na wniosek (natury koniecznościowej), iż istnieje Najwyższa Prawda jako Byt (Absolut) sam w sobie zrozumiały i który jest podstawą istnienia i inteligibilności (racjonalności) wszystkiego, co jest (istnieje). Więcej, jest to Byt Osobowy – absolutnie doskonały (transcendentny), Istnienie Czyste – Intellekt i Wola⁸⁹.

s. 245-255; R. Masi, *Las verdades eternas en la matematica y logica moderna y la demostración augustiniana de la existencia de Dios*, „Augustinus” 8(1963), s. 321-333.

⁸⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q. 10, a. 2-3.

⁸⁸ Tamże, I, q. 16, a. 5-6.

⁸⁹ ... Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata*, Lublin 2002, s. 222-223.

d) argument deontologiczny

Kolejny dowód z palety tzw. dowodów antropologicznych to argument deontologiczny, zwany też *dowodem nomologicznym* (ewentualnie *dowodem z poczucia obowiązku*). Problematyką tą zajmował się **I. Kant** (1724-1804), **J.H. Newman** (1801-1890) i inni⁹⁰. Charakteryzując myśl Kanta odnoszącą się do zagadnienia poznawalności istnienia Boga, należy wspomnieć ogólnie o jego podejściu do rozumienia rzeczywistości. Otóż, przechodząc do krytycznej fazy swojej twórczości filozoficznej, Kant zakwestionował sensowność dotychczasowej metafizyki. Uznał, iż należy dopiero podać warunki, które uprawnią metafizykę, aby mogła ona pretendować do miana nauki⁹¹. W gruntownej krytyce dotychczasowych jej osiągnięć Autor *Krytyki czystego rozumu* odrzucił zasadę przyczynowości (nie może ona naprowadzać ludzkiej myśli na Boga jako Pierwszą Przyczynę, ponieważ za jej pomocą nie można nawet wskazywać natury rzeczy zmysłowych) oraz celowości⁹². W ten sposób jego agnostycyzm nie mógł już znajdować oparcia w myśli spekulatywnej, ani też w doświadczeniu (ponieważ ono dotyczy jedynie fenomenów), lecz w wierze. Zrodziło to mocne przeświadczenie Kanta, że należy zanegować wszelką wiedzę na temat Boga⁹³, by w ten sposób – jak twierdził – zrobić „miejsce” dla wiary, ale wiary rozumianej specyficznie, bo jako postulat praktyczny rozumu⁹⁴.

Owoce takiej postawy Filozofa z Królewca w problematyce teodycealnej było zerwanie z metafizyką na korzyść etyki jako doktryny praktycznej. Nastąpił tu także rozróżnienie między etyką a metafizyką i religią, co spowodowało ostatecznie, iż – według Kanta – Bóg nie ustanawia praw (moralnych), lecz będąc „spełnieniem” postulatów rozumu praktycznego, jest Tym, który wynagradza dobro (cnotę), a piętnuje zło (wszystko to, co jest sprzeczne z prawem). Istnienie Boga nie wynika zatem z konieczności Jego natury, lecz jest realizacją względów praktycznych. Skoro świat – rozumie Autor *Religii w obrębie samego rozumu* – nie gwarantuje harmonii między dobrem, a osobistym szczęściem człowieka, należy przyjąć (ze względów praktycznych) istnienie Boga. Taki Bóg jest „stróżem” prawa. Istnienie Boga nie jest już domeną metafizyki, lecz tylko samej wiary⁹⁵. Oto argumentacja Kanta:

⁹⁰ Dowód nomologiczny posiada także swoją wersję tomistyczną. Tutaj główny nacisk kładzie się na fakt, iż wrodzone prawo moralne pochodzi od samego Boga, nie jest zaś konstruowane przez człowieka. Zob.: H. Waśkiewicz, *Powszechność prawa naturalnego*, SPhCh 4(1968), z. 1, s. 119-134; T. Styczeń, *Problem możliwości prawa naturalnego*, „Studia Theologica” 6(1968), nr 1, s. 121-170.

⁹¹ Zob. M.G. Serrano, *Yo, substancia y causas. Notas sobre la metafísica kantiana*, „Dialogo Filosófico” 41(1998), s. 211-228.

⁹² Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 162-164.

⁹³ Por. Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 325-371.

⁹⁴ Por. S. Judycki, *Cztery motywy idealizmu Kanta i ich krytyka*, RF 56(2008), nr 1, s. 136-139.

⁹⁵ W kontekście sporu o rozumienie zła moralnego i jego odniesienia do wiary religijnej, zob.: N.D. Aiken, *God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals*, „Ethik” 68(1958), s. 77-97; J. Kohn, *God and the Reality of Evil*, „Personalist” 33(1952), s. 117-130.

„[...] czy pojęcie Boga jest pojęciem należącym do fizyki (a tym samym też do metafizyki [...]), czy do etyki? Wyjaśnianie urządzeń przyrody i ich zmiany, jeśli się przy nim ucieka do Boga jako do stwórcy wszechrzeczy, w każdym razie nie jest wyjaśnieniem fizycznym, a zawsze jest wyznaniem, że wyczerpało się swoją filozofię [...]. Dotarcie zaś na drodze metafizyki do poznania tego świata przy pomocy całkiem pewnych wniosków do pojęcia Boga i dowodu jego istnienia dlatego jest niemożliwe, że musiałoby się poznać ten świat jako najdoskonalszą możliwą całość, a więc w tym celu poznać wszystkie możliwe światy [...]. Całkiem i bezwzględnie zaś niemożliwe jest poznanie istnienia tej istoty na podstawie samych pojęć [...]. A zatem pozostaje dla rozumu jedna tylko droga dojścia do tego poznania, mianowicie ta, gdy on, czysty rozum, określa swój przedmiot, wychodząc od naczelnego pryncypium swego czystego użytku praktycznego [...]. Pojęcie Boga pozostaje przeto na empirycznej drodze fizyki zawsze zbyt niedokładnie określonym pojęciem o doskonałości pierwszej istoty, by móc je uważać za odpowiadające pojęciu bóstwa (przy pomocy metafizyki w transcendentalnej jej części w ogóle nic nie da się tu dokonać). [...]

Nieco dalej Autor *Krytyki czystego rozumu*, zauważając rysy teleologiczne obecne w przyrodzie, dodaje:

Oto widzę przed sobą porządek i celowość w przyrodzie i nie potrzebuję uciekać się do spekulacji, by upewnić się o ich rzeczywistości, lecz tylko muszę, by je wyjaśnić, założyć bóstwo jako ich przyczynę; [...] potrzeba czystego praktycznego rozumu opiera się na obowiązku uczynienia czegoś (najwyższego dobra) przedmiotem mej woli, żeby ze wszystkich moich sił przyczyniać się do jego urzeczywistnienia; przy tym muszę jednak założyć jego możliwość, a tym samym warunki tejsze, mianowicie Boga, wolność i nieśmiertelność, gdyż nie mogę ich udowodnić przy pomocy mego spekulatywnego rozumu, choć również nie mogę ich odeprzeć. Obowiązek ten opiera się na prawie, które oczywiście jest zupełnie niezależne od swych założeń i samo przez się jest apodyktycznie pewne, mianowicie na prawie moralnym [...]”.

Następnie Autor *Krytyki praktycznego rozumu* konsekwentnie stwierdza:

„A zatem jest to potrzeba wywołana bezwzględnie koniecznym zamiarem i założenie swe uzasadnia ona nie jedynie jako dozwolona hipoteza, lecz jako postulat oparty na zamiarze praktycznym; i gdy przyzna się, że czyste prawo moralne każdego nieubłaganie obowiązuje jako nakaz (nie jako prawidło roztropności), to człowiek prawy zaiste może powiedzieć: chcę, żeby istniał Bóg, żeby moje istnienie w tym świecie było także jeszcze poza związkiem z przyrodą istnieniem w czystym świecie intelektu, a wreszcie też, aby moje trwanie było nieskończone, obstaruję przy tym i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary [...]. Wiara ta nie jest więc nakazana, lecz jako dobrowolna, dla moralnego (nakazanego) celu przydatna, a ponadto jeszcze jako zgodne z teoretyczną potrzebą rozumu zeterminowanie naszego sądu, by uznać owo istnienie [mądrego stwórcy świata] i nadal kłaść je u podstawy użytku rozumu – wypływa ona sama z moralnego

usposobienia; może więc niekiedy ulegać wahaniom nawet u dobrze myślących, ale nigdy nie może przejść w niewiarę⁹⁶.

Argumentacja Kanta wiąże się też z jego rozumieniem człowieka, w którym rozróżnia dwie zasadnicze warstwy – fenomenalną (zjawiskową, cielesną) oraz istotną (tą, która dotyczy duchowości człowieka, jego psychiki – umysłowości). W związku z tym podkreśla, że to, co najważniejsze w realizowaniu się człowieka, to fakt jego myślenia (zdolność abstrakcji, odniesienia krytycznego), a także wolność działań etycznych. Formułuje przy tym Kant trzy postulaty rozumu praktycznego: wolność woli, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga. W tym kontekście: praktycznego założenia istnienia Boga, suponowania wolności i nieśmiertelności duszy, mówi on o istocie postępowania etycznego. Jest nią poczucie obowiązku jako wartości samej w sobie, podejmowanej zupełnie bezinteresownie. Obowiązek ten jednak (prawo moralne, wewnętrzny imperatyw) nie pochodzi od Boga, lecz konstruuje go człowiek⁹⁷.

Bóg jest więc swoistym „arbitrem” wobec prawa: nie jako jego twórca, ale swoisty „stróż”⁹⁸. Taka etyka (czysto formalna, „w obrębie samego rozumu” praktycznego), etyka obowiązku miała być normą uniwersalną – nie ma większych wartości, niż podporządkowanie się prawu powszechnemu⁹⁹. Tak więc – w myśli Autora *Krytyki władzy sądowniczej* – etyka, prawo moralne (zamiast metafizyki, filozofii Boga) stało się – dość specyficzną – drogą wskazania na istnienie Boga. Nie była to jednak droga realistyczna, lecz oparta na postulatach praktycznych¹⁰⁰.

Nową postać dowodu deontologicznego zaprezentował kard. J.H. Newman. W odróżnieniu od przekonania Kanta, według którego rola Boga polega na spełnianiu funkcji dawcy ludzkiego szczęścia, Autor *Logiki wiary* w swojej, na wskroś personalistycznej argumentacji na rzecz istnienia Boga uznał, iż jest On przede wszystkim twórcą ludzkiego sumienia; tej „władzy” w człowieku, która – oprócz rozumności i wolności – świadczy o jego człowieczeństwie. Posiadanie sumienia – „nauczyciela wewnętrznego”, jest fenomenem powszechnym: charakteryzuje każdego człowieka, bez względu na wiek, kulturę i wszelkie inne czynniki zewnętrzne. Sumienie, jako wewnętrzny głos Boga w duszy, spełnia rolę władzy etycznej oceniającej postępowanie (wydaje ono konkretne sankcje wartościujące czyny), ale też wchodzi w rolę władzy wydającej nakazy i zakazy moralne.

Najważniejszym jednak rysem myśli Newmana w tym względzie jest to, iż doszedł on do wniosku, że sumienie: kategoryczność (klarowność) jego osądów oraz powszechność (dotyczy wszystkich bez wyjątku ludzi) nie może tłumaczyć

⁹⁶ Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 222-233.

⁹⁷ Por. Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 37-41.

⁹⁸ Zob. Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, dz.cyt., s. 561-563.

⁹⁹ Zob. J. Wojtysiak, *O argumentach moralnym za istnieniem Boga*, RF 52(2004), nr 2, s. 391-428.

¹⁰⁰ Por. Tenże, *Uzasadnienie metafizyki*, dz.cyt., s. 81-83. Zob. K. Bał, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, „Filozofia” XI(1994), s. 3-46.

swojego istnienia i spełnianych funkcji immanentnie, to znaczy bez konieczności odwoływania się do zewnętrznej, osobowej, rozumnej Istoty. Dlatego w bardzo sugestywnej formie pisze on:

Ludzkie sumienie „jest poczuciem moralnym i poczuciem obowiązku, sądem rozumu i autorytatywnym nakazem. Akt sumienia jest oczywiście niepodzielny. [...] Sumienie ciągle nakazuje nam groźbami i obietnicami, że musimy czynić dobro i unikać zła. [...] uczucia są tego rodzaju, że wymagają jako swej przyczyny sprawczej istoty rozumnej. Wszak nie czujemy miłości do kamienia ani wstydu przed koniem czy psem. Nie czujemy wyrzutów lub skruchy przy łamaniu prawa czysto ludzkiego. Jest jednak faktem, że sumienie wzbudza te wszystkie bolesne uczucia: zmieszanie, złe przecucia, potępienie siebie samego. Z drugiej strony zaś obdarza nas głębokim spokojem, poczuciem bezpieczeństwa, poddania i ufności, których żadna zmysłowa, ziemską rzecz nie potrafi wzbudzić. Grzeszny ucieka, choć nikt go nie goni. Dlaczego tedy ucieka? Skąd jego strach? Kogo widzi w ciemności, w samotności, w ukrytych zakamarkach swego serca? Jeżeli przyczyna tych uczuć nie należy do tego widzialnego świata, to przedmiot, ku któremu skierowane jest jego postrzeganie, musi być nadprzyrodzony i Boski. W ten też sposób zjawisko sumienia, tak jak nakaz, pomaga wycisnąć na wyobraźni obraz najwyższego Władcy, świętego, sprawiedliwego, potężnego, wszechwiedzącego, wynagradzającego Sędziego, który jest twórcą podstawą religii, tak samo jak poczucie moralne jest podstawą etyki”¹⁰¹.

Jakkolwiek punkt wyjścia Newmanowskiej argumentacji istnienia Boga jest personalistyczny (antropologiczny), to jednak rysujący się w jego myśli realizm teoriopoznawczy każe mu stwierdzić, że „drogą” poznania Boga, oprócz duszy ludzkiej, jest także istniejący świat oraz historia ludzkości¹⁰². Niemniej, najwięcej uwagi poświęca on dowodowi nomologicznemu, jako najbardziej oczywistemu. Bóg, będąc Stwórcą świata (kierując jego historią) i żyjącego w nim człowieka jest pełnym miłości jego Sędzią. Prosta autorefleksja (doświadczenie wewnętrzne) osoby ludzkiej suponuje „odkrycie” w niej sumienia jako tej instancji, która nie znajduje swego uzasadnienia na drodze czysto naturalnej. A zatem, twórcą tego wewnętrznego głosu („nauczyciela”) nie może być sam człowiek, ale ktoś wobec niego transcendentny; ktoś, kto jest stróżem porządku moralnego. Tym twórcą jest Bóg, którego afirmacja istnienia jest w ten sposób z egzystencjalnego (praktycznego) i ontycznego punktu widzenia konieczna¹⁰³.

¹⁰¹ J.H. Newman, *Logika wiary* (tytuł oryginału: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*), tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, s. 108-111.

¹⁰² Zob. tamże, s. 344.

¹⁰³ Zob. W. Gawlik, *Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego*, CT 26(1955), z. 3, s. 493-535; A.J. Boekraad, H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J.H. Newman*, Louvain 1961.

e) argumenty intuicjonistyczne

Osobną grupę pośród antropologicznych dowodów istnienia Boga, stanowią tzw. argumenty intuicjonistyczne. Oparte są one zasadniczo na różnie opisywanej i rozmaicie rozumianej intuicji poznania istnienia Boga (stanowią też jednocześnie drogę próby „uchwycenia” natury Boga – Jego atrybutów). Pośród innych ujęć (np. M. Blondela, E. Le Roy’a, K. Adama, H. Dumery’ego, J. Hessena, H. De Lubaca¹⁰⁴) na czoło wybijają się tu koncepcje: M. Schelera, E. Bergsona oraz K. Jaspersa.

Istotnym osiągnięciem **Maxa Schelera** (1874-1928)¹⁰⁵ jest otwarcie badań fenomenologicznych na problematykę z zakresu filozofii religii i teorii wartości (aksjologia)¹⁰⁶. W zbudowanej przez siebie aksjologii uznał on, iż wartości (wyróżnia on wartości: witalne, zmysłowe, religijne, duchowe) są czymś realnym i obiektywnie (powszechnie) istniejącym. Nie są one wypadkową subiektywnych jakości emocjonalnych, lecz mają charakter koniecznej obiektywności. Wartości te jednak nie są wszystkie jednolite. Są wartości mniej i bardziej doskonałe – tworzą zatem pewną hierarchię. Tutaj też Scheler bezpośrednio odwołuje się do Boga, ponieważ uważa, że tylko w Nim znajduje się ostateczne wytłumaczenie ich istnienia i uporządkowania. Więcej, Bóg – Byt absolutny (jak mówi Scheler: *Sacrum*) jest absolutną, najwyższą Wartością, która jest transcendentna wobec wszystkich innych wartości, jak i całego kosmosu. Wartości usytuowane w odniesieniu do Transcendentnego i Osobowego Boga otwierają człowieka na wspólnotę ludzi:

„[...] możliwa droga do Boga i do pierwotnie świętego (najwyższego istotowego rodzaju) nie może być drogą „samotnej duszy”, lecz jedynie wspólnoty w poznawaniu Boga, wierze w Boga, miłowaniu Boga, wielbieniu i czczeniu, [...]. A ponieważ miłość poprzedza poznanie, wzajemna miłość poznających Boga i zgodnie się do Niego odnoszących jest również warunkiem i fundamentem wszelkiego możliwego poznawania i wiary w formie wspólnotowej”¹⁰⁷.

W palecie wartości są takie, które Autor *Problemów religii* określa mianem duchowo-religijnych. W ich perspektywie człowiek znajduje wytłumaczenie siebie samego. Bowiernie jedynie w relacji do Boga osoba ludzka staje się zrozumiała, ujawnia swoją najgłębszą istotę. Jest nią bycie podmiotem (duchem); to zaś bycie podmiotem (żyjącym wśród wartości, transcendującym w ten sposób przyrodę) najpełniej realizuje się w aktach miłości. Można zatem powiedzieć, iż – zdaniem

¹⁰⁴ Zob. Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca*, Lublin 1973.

¹⁰⁵ Obok E. Husserla (1859-1938) był współtwórcą „nowej szkoły” filozoficznej – fenomenologii. Jego największe dzieła to: *Formalismus in der Ethik, Vom Umsturz der Werte, Vom Ewigen im Menschen* (w polskim przekładzie: *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995).

¹⁰⁶ Zob. na ten temat monografię K. Wojtyły: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.

¹⁰⁷ M. Scheler, *Problemy religii*, dz.cyt., s. 348.

M. Schelera – osobowe (duchowe) życie człowieka odnajduje swój punkt kulminacyjny w odniesieniu do Boga poprzez uznanie Jego realnego istnienia¹⁰⁸.

Akt religijny jako konieczny (człowiek zawsze w „coś” wierzy: albo w „prawdziwego Boga”, albo w konstruowane przez siebie „bożki”) angażuje całość osobowej egzystencji człowieka. Dojrzewając religijnie, człowiek przekonuje się coraz bardziej, że jest z miłości stworzony przez Boga i w ten sposób przeżyciami religijnymi przepełnia swoje myśli, wolne działania, emocje, etc. Wynika stąd, że akt religijny jest też aktem dialogicznym: człowiek jest osobą pośród osób oraz osobą w obliczu Osoby Boga. A zatem, życie religijne (odsłaniające pełnię duchowych „pokładów” bycia człowiekiem) jawi się jako fenomen wpływający realnie na bieg życia człowieka. Staje się też „drogą” prowadzącą do wskazania konieczności istnienia Boga¹⁰⁹ – Bytu Świętego (*Sacrum*), osobowego, transcendentnego względem tak człowieka, jak i całej rzeczywistości¹¹⁰.

Należy tutaj dodać, iż Scheler (nawiasem mówiąc, przeżywał on rozmaite problemy osobiste natury religijnej) stawiał sobie za cel oczyszczenie wielu: religijnych i filozoficznych (panteistycznych – uważa je za z gruntu fałszywe, i deistycznych – pochodzących z pozytywizmu) koncepcji wiary, stosunku człowieka (i całych społeczeństw) wobec Boga. Kryzys mieszkańców Starego Kontynentu wynika w dużej mierze z osłabienia – jak mówi – autentycznej religijności:

„Trzeba zawołać – pisze Scheler – do wszystkich ludzi: Wznieście się! Wejdźcie na świętą górę waszego sumienia (z pomocą Chrystusa), z której osłonecznionego wierzchołka spójrzcie w gmatwaninę wspólnej winy Europy, jak w dolinę okropności, grzechu i łez! [...] spójrzcie z wierzchołka waszego sumienia, porażonego w modlitwie, w jej blasku i jej pokorze, na Europę tańczącą wokół swych śmiesznych, głupich bożków! [...] Dopiero ten wgląd może nas ponownie nauczyć dostrzegać i odczuwać to, że cały ten świat w każdej godzinie wstępuje do Boga i odpada od Boga tylko jako jedna niepodzielna całość, jako moralnie zwarta substancja [...]. W tej sytuacji [...] szczególne zadanie przypada także filozofii – o ile zajmuje się ona religią. Nie jest to zadanie najważniejsze spośród zadań dotyczących odnowy religijnej świadomości. Owo zadanie najwyższej wagi zawsze bowiem przypada samemu *homo religiosus*, w głębi duszy żyjącego Bogiem i możnego Bogiem człowieka, który dzięki swej duchowej postaci przekształca samą duszę oraz w nowy sposób może odcisnąć boskie słowo w duchu i sercu, które stały się plastyczne”¹¹¹.

¹⁰⁸ Por. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 378-379.

¹⁰⁹ Oprócz próby dowodzenia istnienia Boga na drodze aksjologii, podjął też Max Scheler uzasadnienie tego istnienia na drodze kosmologiczno-metafizycznej. Zob. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979, s. 199-204.

¹¹⁰ Zob. analizy fenomenologiczne: Tenże, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 142-153.

¹¹¹ Tenże, *Problemy religii*, dz.cyt., s. 41-45.

H. Bergson (1859-1941)¹¹². Obok moralności¹¹³, Autor *Dwóch źródeł moralności i religii* uznał, iż religia, od strony przeżywania (doświadczenia) przez człowieka, dzieli się na religijność statyczną i dynamiczną. Przykładem religii statycznych są tzw. religie pierwotne. Największym ich zadaniem była obrona przed lękiem z powodu śmierci i dostarczanie wiary w życie pozagrobowe. Religie dynamiczne (wielkie religie) spełniają rolę bardziej pozytywne, a ich najdoskonalszą formą jest przeżycie mistyczne. Bóg – Absolut wymyka się wszelkim próbom uchwycenia swojego istnienia i istoty, i to zarówno w teologii, jak i filozofii (Bergson kwestionował zasadność wszelkich racjonalnych argumentów istnienia Boga). Jakiegokolwiek pojęcia o Bogu są zatem nieprawdziwe, a jedyną drogą Jego pewnego (niepowątpiewalnego) poznania jest doświadczenie mistyczne. Nie jest to akt racjonalny, ale pomimo to, jako jedyny pozwala sformułować jakąkolwiek wartościową koncepcję istnienia Boga. Doświadczenie mistyczne – właściwe wszystkim wielkim religiom – ma charakter spontaniczny i opiera się na intuicji. Bez względu na religię, kulturę, epokę, przeżycia mistyczne zawierają obiektywne „dane” – można zauważyć tu zbieżność różnych takich doświadczeń. Świadczy to jedynie o tym, że istnieje Bóg, który pozwala doświadczać swojego istnienia w takich właśnie formach poznania¹¹⁴.

„Według nas, ostatecznym celem mistycyzmu jest uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym wysiłkiem stwórczym, który jest objawiany przez życie. Wysiłek ten pochodzi od Boga, jeśli nie jest samym Bogiem. Wielki mistyk byłby indywidualnością, która przekraczałaby granice wyznaczone gatunkowi przez jego materialność i w ten sposób kontynuowałaby i przedłużała działanie boskie. Taka jest nasza definicja. [...] dusza – czuje lub wierzy w to, że czuje, iż jest w obecności Boga, oświecana jego światłem. [...] Mistycyzmem pełnym jest bowiem ten, który stał się udziałem wielkich mistyków chrześcijaństwa”¹¹⁵.

¹¹² Zdobył sławę jednego z najwybitniejszych filozofów francuskich. W swojej myśli (jako wątki oryginalne) rozwinął przede wszystkim tzw. filozofię życia oraz intuicjonizm. Główne dzieła Bergsona to: *L'évolution créatrice*, *Les deux sources de la religion et de la morale* (polskie wydanie: *Dwa źródła moralności religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993), *Introduction à la métaphysique*. Na temat filozofii H. Bergsona zob. m.in.: R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986; Tenże (Weksler-Waszkinel), *Bergson i bergsonizmy*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk (red.), Lublin 1995, s. 375-393; I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985; B. Skarga, *Czas i trwanie – studia o Bergsonie*, Warszawa 1982; L. Kołakowski, *Bergson: antynomia praktycznego rozumu, wstęp do Ewolucji twórczej*, Warszawa 1957; S. Borzym, *Bergson jako martwy klasyk*, „Znak” 41(1989), nr 1, s. 80-86;

¹¹³ Wyróżnia Bergson moralność statyczną i dynamiczną. Pierwsza z nich charakteryzuje zbiór nakazów i zakazów. Spełnia ona rolę negatywną: jednostka musi podporządkować się regułom dyktowanym przez społeczności szersze. Moralność natomiast dynamiczna dotyczy ludzi dojrzałych duchowo, znajdujących się na wysokim poziomie etycznym. Posiada ona charakter altruistyczny; jej naczelnym przejawem jest postawa ofiary i miłości. Por. H. Bergson, *Dwa źródła*, dz.cyt., s. 262nn.

¹¹⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 277-278.

¹¹⁵ H. Bergson, *Dwa źródła*, dz.cyt., s. 216-222.

W tym samym kontekście dodaje:

„[...] miłość, która go [mystyka – J.T.] pochłania, nie jest już po prostu miłością człowieka do Boga, lecz miłością Boga do wszystkich ludzi. Poprzez Boga, dzięki Bogu kocha on całą ludzkość miłością boską. To nie jest braterstwo, które głosili filozofowie w imię rozumu, [...]. Nie jest to ani coś zmysłowego, ani racjonalnego. Jest to jedno zawarte *implicite* w drugim, a w rzeczywistości coś o wiele większego”¹¹⁶.

Opiera się tu Bergson na świadectwie mistyków chrześcijańskich, m.in. św. Pawła Apostoła, św. Franciszka z Asyżu, św. Jana od Krzyża, św. Katarzyny ze Sieny. Treść przeżyć mistycznych ma jedną wspólną, nośną cechę: mówi o istnieniu Boga. Jest to treść na wskroś obiektywna; nie jest to wypływ zaburzeń psychicznych, nerwicowych, czy innych. Mistyka tych osób miała przemożny wpływ na kształt osobowości tych ludzi – są to ludzie święci, dojrzały, niezwykle aktywni, życiowo kreatywni¹¹⁷. A zatem, doświadczenie mistyczne (choć irracjonalne, niedyskursywne), jest – i to jako jedyne – sposobem poznania (intuicyjno-aksjologicznego) istnienia Boga¹¹⁸.

K. Jaspers (1883-1969)¹¹⁹. Egzystencjalizm Jaspersa, podobnie zresztą, jak inne ujęcia myśli egzystencjalistycznej, ześrodkowany jest na analizie bytu ludzkiego, jego kondycji psychofizycznej. Element, który akcentuje niemiecki egzystencjalista, to ludzka wolność, w której zasadniczo przejawia się wielkość człowieka jako osoby. Wolność oznacza tu odrzucenie wszelkiego determinizmu oraz podkreślenie zupełnej autonomii ludzkich wyborów. Jest jednak pewien aspekt wolności, który wskazuje na to, że jest ona wartością ambiwalentną – człowiek bowiem sam jest podmiotem wyborów, ale bywa też przedmiotem wyborów innych ludzi. Dzieje się tak, ponieważ osoba ludzka realizuje swoje człowieczeństwo pośród innych osób, tzn. we wspólnocie.

Zorientowana egzystencjalnie antropologia Karla Jaspersa naprowadziła go również na przekonanie o ludzkiej nieśmiertelności. Podstawa jej ujawnia się przede wszystkim w próbie odpowiedzi na pytanie o podstawy źródeł istnienia: człowieka, jak i całego kosmosu. Otóż człowiek, ze swej natury wolny byt osobowy, posiada – właśnie poprzez ów dar wolności – zdolność otwierania się na innych, ale głównie na „Innego” – na Transcendencję. Otwieranie się człowieka na Boga nie dokonuje się jednak zasadniczo na poziomie wiary religijnej, lecz „wiary filozoficznej”. Głównym wszak przedmiotem metafizyki nie jest świat abstraktów i ukutych przez ludzki intelekt pojęć, ale Transcendencja¹²⁰.

¹¹⁶ Tamże, s. 228-229.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 222nn.

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 242nn.

¹¹⁹ Jeden z przedstawicieli nurtu egzystencjalizmu. Zajmował się najpierw psychiatrią, później filozofią. Zaliczany jest do tzw. teistycznego (w przeciwieństwie do ateistycznego) nurtu egzystencjalistycznej filozofii człowieka. Jego dzieła to m.in.: *Psychologie der Weltanschauungen*, *Philosophie* oraz dostępne w języku polskim *Wiara filozoficzna wobec objawienia*.

¹²⁰ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 290-291.

W przekonaniu Jaspersa, wiara religijna stopniowo wymiera. Religia bowiem przestaje spełniać rolę głównej mocy życia człowieka, przestaje być wyzwalająca (oparta jest na apologii autorytetu), przestaje być twórcza (nie rozwija indywidualnego człowieka, bo z natury swej ma charakter społeczny – w odróżnieniu od filozofii, która ukierunkowana jest na rozwój twórczości indywidualnej). W tym kontekście, jedynie metafizyka pomaga kształtować prawdę o samym człowieku (jego indywidualności), nie zaś religia, której przedmiotem są zawsze prawdy uniwersalne i niezmiennie. Co pozostaje? Pozostaje – jako jedynie słuszne wyjście – budowanie wiary filozoficznej. Jest to wiara zsekularyzowana, odrzucająca dogmaty, wszelkie autorytety religijne. Wiara filozoficzna ma więc pełnić funkcję na wskroś terapeutyczną, bo człowiek nie może żyć bez wiary.

„Wiara filozoficzna i wiara w objawienie – obie mówią o Bogu. Wiara filozoficzna nie posiada wiedzy i jedynie słucha mowy szyfrów. Dla wiary filozoficznej sam Bóg jest szyfrem. [...] Wiara filozoficzna z całą powagą traktuje biblijne wezwanie: Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu, i wie, co robi, gdy nie spełnia tego wezwania, rozwijając szyfry, w które się wsłuchuje”¹²¹.

Wiara filozoficzna gwarantuje człowiekowi umiejętność posługiwania się „szyfrem” oraz jego odczytywaniem. Co jest owym „szyfrem”? Jest nim wszystko to, co istnieje (przedmioty materialne, sam człowiek, jego sztuka, język, historia). Wszystko to jest specyficznym znakiem-dowodem obecności Transcendencji; wszystko to jest „drogą” prowadzącą do odkrycia istnienia Boga oraz „drogą” powodującą wzrost wiary (filozoficznej). Teoria „szyfru” ma swoje konkretne przejawy. Są nimi: język doświadczenia metafizycznego (jest to język poszczególnych bytów przygodnych), język religii (wszystkie religie są dobre i prawdziwe, jeśli naprowadzają na istnienie Boga), a także jakieś próby argumentów racjonalnych (na czoło wysuwa się tu – jako najbardziej przekonujący – dowód ontologiczny, który łączy w sobie istotę bytu i myśli jako drogi w kierunku wskazania istnienia Absolutu)¹²². Oto pytanie, jakie w tym kontekście stawia Jaspers:

„Czy w formach myślowych można przeskoczyć nad otchłanią, która rozciąga się pomiędzy człowiekiem i transcendencją? Odpowiedź brzmi: Choć absolutna transcendencja, którą mają na myśli ci filozofowie, używając szyfru <Bóg>, wygasza swe poznanie przedmiotowe, to jednak wgląd w niemożliwość poznania transcendencji uprawnia nas do prób, które starają się uprawomocnić sens jej szyfrów, a tym samym poddać formę tych szyfrów kryterium prawdy filozoficznej”¹²³.

¹²¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 246; zob. szerzej: s. 619nn.

¹²² Warto w tym miejscu nadmienić, iż zdaniem Jaspersa, jest możliwe (jak widać wyżej – nawet konieczne) wskazanie istnienia Boga, natomiast nie jest żadną miarą możliwe opisanie natury Bożej. Jest ona całkowicie niepoznawalna. Filozofia nie jest zdolna wyjść poza język szyfru.

¹²³ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz.cyt., s. 496.

Szczególnie interesujące jest to, iż – zdaniem niemieckiego Filozofa – drogą prowadzącą do Bytu Transcendentnego nie jest objawienie (jest ono jedynie mityczno-symbolicznym wyrazem wypowiedzi o Bogu), lecz symbolika; to, co Jaspers określa mianem „szyfru” (symbolu tego, co jest nieuchwytnie). Wiara nie jest bezprzedmiotowa, dlatego posługuje się wypowiedzianymi przez człowieka sądami. Najbardziej podstawowym (i powszechnym) z nich jest sąd stwierdzający istnienie Boga. W ten sposób poszukiwanie fundamentu wyjaśniającego ludzką egzystencję zwraca naszą uwagę na Transcendencję. Jest to konieczne, ponieważ człowiek przeżywa „sytuacje graniczne” (śmierć, smutek, radość, ekstaza). Owe sytuacje otwierają człowieka, sprawiają, że przekracza on samego siebie, wychodząc w ten sposób w stronę Absolutu – Jego istnienia¹²⁴.

f) treść „szóstej drogi” J. Maritaina

Autorem tzw. „szóstej drogi” jest Jacques Maritain (1882-1973), tomista francuski. Sformułowana w *Approches de Dieu* „droga” była w intencji jej Autora kontynuacją tej wielkiej metafizycznej argumentacji, która była owocem geniuszu św. Tomasza z Akwinu (zob. Tomaszowe *quinquae viae*). Intencją J. Maritaina była kontynuacja nurtu myślenia zapoczątkowanego przez Doktora Anielskiego, ale chciał on w podjętej przez siebie argumentacji zmienić „punkt wyjścia”. Mianowicie – nie kosmos, czyli dla poznającego podmiotu świat zewnętrzny, ale sam człowiek – podmiot. Istotnym rysem filozofii Boga Maritaina jest to, iż mówi on o *sui generis* poznaniu istnienia Boga, mianowicie o „wyczuwaniu” Jego istnienia w intuicji przedfilozoficznej. Formułując treść „szóstej drogi” zamierzał Autor wyjść od takiej właśnie intuicji, by w późniejszym etapie argumentacji bazować na uzasadnieniach *stricte* filozoficznych (metafizycznych i logicznych). W rezultacie jednak wydaje się, że obydwie warstwy argumentacyjne pokrywają się.

Pierwszym krokiem argumentacji J. Maritaina jest intuicyjne „dostrzeżenie” faktu duchowości człowieka, którego zasadniczym przejawem jest fenomen myślenia, fakt duchowej natury intelektu. Długie stulecia przed filozoficzną działalnością Maritaina, taki właśnie fakt – fakt myślenia stał się nieodpartym „dowodem” niepowątpiewalności istnienia w filozoficznej refleksji Kartezjusza. Autor *Rozprawy o metodzie*, szukając idei jasnych i wyraźnych punkt oparcia znalazł w *cogito*. W jego przypadku jednak, takie oparcie refleksji metafizycznej doprowadziło do

¹²⁴ Na ten temat zob.: R. Rudziński, *Karl Jaspers*, Warszawa 1978; Tenże, *Byt Absolutny a wolność człowieka w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1978; S. Kowalczyk, *Ambiwalencja koncepcji Absolutu Karla Jaspersa*, ZN KUL 14(1971), nr 4, s. 33-42; R.D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Kampen 1958; B. Welte, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Paris 1958. Jak widać koncepcja Boga Karla Jaspersa jest – wbrew jego deklaracjom – wizją na wskroś filozoficzną, wręcz można by rzec – naturalistyczną. Gubi się w niej przede wszystkim fundamentalne znaczenie wiary religijnej, którą niemiecki Filozof usiłuje zredukować do jakiegoś, bliżej nieokreślonego, zespołu pojęć filozoficznych. Krótko mówiąc, wiara filozoficzna nie jest żadną miarą wiarą religijną. „Redukcja” dokonana przez Jaspersa wydaje się zatem nieuprawomocniona.

dualizmu. Autor *Approches de Dieu* wychodzi w swych badaniach od podkreślenia zdolności człowieka do refleksji oraz autorefleksji – świadomości swoich aktów (specyficznie ludzkich)¹²⁵. Na tym tle, jednym z fundamentalnych pytań człowieka, jest pytanie o własne istnienie, o genezę swojego bycia człowiekiem jako istoty wolnej i myślącej. Ostatecznie, zarysowuje się problem, czy taka istota jak człowiek (stworzenie myślące i świadome swojej natury), mógł kiedyś nie istnieć? Czy był taki „czas”, kiedy „był” niebytem – absolutną nicością? Odpowiedź francuskiego tomisty brzmi: nie jest możliwe, aby taka istota jak człowiek mógł kiedyś nie istnieć¹²⁶.

„Jestem zajęty myśleniem; wszystko we mnie jest skoncentrowane na pewnej prawdzie, która mnie zachwyciła, która mnie prowadzi, jakby wszystko inne jest wówczas pozostawione. Następuje jednak zwrot ku samemu sobie i przebudzenie się nagłej refleksji, która wydaje mi się niestosowna (*incongrue*), jako coś w najwyższym stopniu niedorzecznego, ale co swoją oczywistością całkowicie mnie przenika, w samej percepcji mego aktu myślenia: jak to możliwe, że się urodziłem”¹²⁷.

Na kolejnych stronicach stara się podać Maritain uzasadnienie swojej intuicji, która naprowadza go na tory stwierdzenia niedorzeczności nieistnienia człowieka (duchowej „warstwy” jego natury) przed (fizycznym) narodzeniem:

„Kiedy człowiek jest zagłębiony w czysto intelektualnym akcie myślenia (o tyle, o ile jest to możliwe dla istoty rozumnej), to zdarza się, że intuicja, o której mowa, uobecnia się w tym właśnie momencie. Spontanicznie pojawia się pytanie: jak to jest możliwe, że ten, kto w tej chwili jest w akcie myślenia, w akcie umysłowym, ten, kto jest zanurzony w ogniu (*le feu*) poznawania i intelektualnego ujęcia tego, co jest, któregoś dnia był tylko czystą nicością, któregoś dnia nie istniał. [...] To jest niemożliwe, aby ten, kto teraz myśli, kiedyś nie istniał wcale, był tylko nicością. Jakże to nic mogło w ogóle zrodzić się do istnienia?”¹²⁸

Fakt posiadania intuicji swojego istnienia jeszcze przed narodzeniem z jednej strony, fakt empirycznie dostępny – narodziny, z drugiej strony zdają się wykluczać. Rodzi się tu zatem kolejne, trudne zagadnienie: w jaki sposób istniał (istnieje) człowiek przed swoim narodzeniem? W tym miejscu pojawia się rdzeń uzasadniania Maritaina: człowiek-osoba musiał istnieć wcześniej w jakiejś osobie transcendentnej; takiej osobie, której myśl jest doskonała. Człowiek więc posiada istnienie „odwieczne” – istnienie w Bogu. Transcendentna Osobowość Boga jest podstawą istnienia i funkcjonowania ludzkiej (rozumnej i wolnej) natury. Os-

¹²⁵ W tym kontekście więc Kartezjańskie *cogito ergo sum*, należałoby przetransponować na *cogito ergo semper fui*.

¹²⁶ Por. J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953, s. 82-84.

¹²⁷ Tamże, s. 82 (cyt. za: T. Michałek, *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga. Analiza szóstej drogi*, Lublin 1996, s. 101).

¹²⁸ Tamże, s. 83-84 (cyt., j.w., s. 102-103).

ba ludzka partycypuje w transcendentnej rzeczywistości-doskonałości Boga. Materialna „strona” człowieka ma swój początek w czasie, duchowa zaś preegzystuje w Bogu. Takie rozumowanie J. Maritaina naprowadza na konkluzję o konieczności (oczywistości wręcz) istnienia Boga¹²⁹, jako jedyne, racjonalne wytłumaczenie istnienia człowieka – stworzenia myślącego o świecie i świadomego samego siebie¹³⁰.

„[...] ja, który myślę, istniałem zawsze, jednak nie sam w sobie albo też w granicach swej własnej osobowości, a także nie istniałem w jakimś istnieniu lub życiu bezosobowym (bez osobowości nie ma myśli, a jednak trzeba było, aby myśl była wówczas tam obecna, skoro jest ona teraz we mnie) – a zatem w ramach jakiegoś istnienia lub życia ponadosobowego. Gdzie? Trzeba, aby było ono w jakimś bycie o osobowości transcendentnej, w którym w sposób najdoskonalszy znajdowało się wszystko, co jest doskonałe w mojej myśli i w każdej innej myśli, a który w swoim własnym, nieskończonym „ja” był, zanim ja byłem, i jest teraz, kiedy i ja jestem, czymś więcej, niż ja jestem, który jest wieczny i z którego moje obecne myślące „ja” pewnego dnia otrzymało istnienie doczesne. Miałem więc (nie mogąc jednak powiedzieć „ja”) istnienie wieczne w Bogu, zanim otrzymałem istnienie doczesne w mej własnej naturze i w swej własnej osobowości”¹³¹.

Należy tutaj dodać, że według Maritaina, ten typ rozumowania – pochodzącego z jego „szóstej drogi”, jak i inne racjonalne próby dowodzenia istnienia Boga, stwierdzają jedynie oczywistość faktu, że istnienie Boga może być stwierdzone. Zdanie bowiem w postaci: „Bóg istnieje” mówi o istocie argumentacji – wszak orzeczenie („istnieje”) należy do podmiotu („Bóg”). Oczywistość istnienia Boga nie zależy przecież od jakichkolwiek dowodów, lecz – z realistycznego punktu widzenia – jest „oczywiste” w tym sensie, że negacja istnienia Absolutu (jako Przyczyny sprawczej) jest zarazem negacją istnienia rzeczywistości oraz otwarciem drogi w kierunku poznawczego absurdu¹³².

„Wszystko, co istnieje w egzystencji czasowej, jest uczestnictwem (partycypacją) w tym pierwszym istnieniu [...]. Musi ona zatem zawierać w sobie wszystkie rzeczy w jakiś najdoskonalszy sposób, a także musi ona w sobie samej istnieć na sposób absolutnie transcendentny w stosunku do wszystkich innych bytów, myśli i osobowości. To zaś zakłada, że istnienie pierwsze jest jakąś nieskończo-

¹²⁹ „Je vois – pisze J. Maritain – que mon etre, d'abord, est sujet a la mort, et secondement, qu'il depend de la nature entiere, du tout universel dont je suis une partie, [...] le tout universel n'existe pas par lui-meme, il faut bien, je le vois maintenant, que l'etre-sans-neant existe a part de lui; il y a un autre Tout, - separe, - un autre Etre, transcendant et se suffisant a lui-meme et inconnu en lui-meme et activant tous les etres, qui est l'Etre-sans-neant, c'est-a-dire Etre par soi. Ainsi le dynamisme interne de l'intuition de l'existence, ou de la valeur intelligible de l'etre me fait voir que l'Existence absolue ou l'Etre-sans-neant transcende la nature entiere; et me voila en face de l'existence de Dieu”. Tamże, s. 14-15.

¹³⁰ Por. tamże, s. 86-90. Zob. J. Bobik, *The Sixth Way*, MS 51(1974), nr 2, s. 91-116.

¹³¹ J. Maritain, *Approches*, dz.cyt., s. 85-86 (cyt. za: T. Michałek, *Jacquesa Maritaina*, dz.cyt., s. 105).

¹³² Por. J. Maritain, *Approches*, dz.cyt., s. 20-21. O koncepcji Absolutu jako teorii „spinającej”, tzn. w ostateczny sposób uniesprzeczniającej realną rzeczywistość pod kątem jej istnienia, jak racjonalności pisze M.A. Krąpiec [w:] *Dziela*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995³, s. 439-451.

ną pełnią bytu, odrębną w swej istocie od całej różnorodności istot bytujących. Oznacza to, że nie jest ona byciem rzeczy istniejącej, ale że jest samoistnym aktem istnienia. W ten oto niepodważalny sposób docieramy do Zasady, której nie odda żadne pojęcie – do Bytu w akcie czystym, z którego pochodzi wszelka myśl, do Myśli w akcie czystym, od której pochodzi wszelkie ja¹³³.

Podsumowując tę część myśli Autora *Humanizmu integralnego*, która dotyczy argumentacji na rzecz istnienia Boga należy stwierdzić, iż jej niewątpliwym osiągnięciem jest to, że zwraca uwagę na realizm i wagę ludzkiego myślenia (jest ono niezaprzeczalnym faktem) i świadomości – jakże odmiennie rozumianych, niż miało to miejsce w refleksji Descartesa. Człowiek – myślący podmiot jest istotą realną (istnieje), a sama „czynność” myślenia-refleksji (także autorefleksji) jest czymś obiektywnym (człowiek jest zdolny do odpoznavania prawdy). Poza tym, uwypukla się tutaj swoiste „dopełnienie” dowodów Tomaszowych poprzez argumentację typu antropologicznego (pewne rysy antropologiczne są oczywiście widoczne i u św. Tomasza, ponieważ prezentuje on podejście ogólnobytowe – przedmiotem metafizyki jest byt jako taki, ale tutaj są one sformułowane niejako wprost). Pojawiają się tutaj rysy zasady racji dostatecznej, która ukierunkowuje na Boga jako Pierwszą Myśl i Pierwszy Byt.

Należy tu jednak podkreślić, iż „szósta droga” różni się od Tomaszowych *quinquae viae* z tego przede wszystkim powodu, że łączy w swej argumentacji elementy intuicyjne z dowodami z zakresu przyczynowości i przygodności bytu. Różnica zatem uwidacznia się zarówno, gdy idzie o metodę pracy Maritaina, jak i stronę merytoryczną jego uzasadniania. Momentem „drogi” Maritaina, który wzbudza niejasności jest zbyt „prosty” wniosek o preegzystencji (istnieniu przed fizycznym faktem narodzin) człowieka w Bogu. Taki wniosek jest bowiem owocem refleksji „dyskursywnej” (swoistej „dialektyki”), a nie realnego doświadczenia i wynikającej z niego intuicji¹³⁴.

¹³³ J. Maritain, *Approches*, dz.cyt., s. 89-90 (cyt. za: T. Michałek, *Jacquesa Maritaina*, dz.cyt., s. 114).

¹³⁴ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 226-227. Zob. Tenże, *Rola szóstej drogi J. Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, „Chrześcijanin w świecie” 13(1981), nr 3, s. 87-99. Krytyczne omówienie „szóstej drogi” podejmuje: U. Degl’Innocenti, *Una nuova prova dell’esistenza di Dio*, „Aquinas” 1(1958), s. 75-82; F. Grosson, *Intentionality and Atheism. Sartre and Maritain*, MS 64(1986-1987), s. 151-160; R. Dennehy, *Maritain’s Theory of Subsistence: the Basis of his existentialisme*, Th 39(1975), s. 542-574.

Część druga

Problematyka natury Boga

Pozytywna odpowiedź na stawiane na gruncie filozofii (zwłaszcza w jej obrębie klasycznym) pytanie: czy Bóg jest? (*an Deus sit?*) nie zamyka maksymalistycznie zorientowanych poznawczych aspiracji człowieka. Owszem, pytanie o Boga – Jego istnienie i twierdząca nań odpowiedź stanowi niezbywalny zrąb mądrościowego patrzenia na świat; spina w sobie bowiem całą racjonalną koncepcję rzeczywistości, uniesprzecznia ostatecznie realnie istniejący świat. Kosmos (gr. *harmonia, ład*) jako skutek stwórczego działania-Istnienia Boga jawi się jako bytowe *compositum* w swej naturze-istnieniu – na mocy partycypacji – zależny od Boga oraz, jako taki (istniejący), w pełni inteligibilny.

Treścią drugiej części niniejszej książki jest próba prezentacji filozoficznych „modeli” natury Boga w perspektywie historycznej. Zasadniczo chodzi o odpowiedź na pytanie: jaki (w sensie posiadanych przymiotów) jest Bóg? Oczywiście, wspomniany wyżej „optymizm” epistemologiczny tonowany jest nieco stopniem trudności takiego zadania. Poznać bowiem to, czym (Kim) jest Bóg w swojej najgłębszej istocie nie jest sprawą łatwą (ściśle metafizycznie rzecz ujmując – niemożliwą na mocy poznania wprost). Niemniej, bazując na owocach analiz części pierwszej dotyczących charakterystyki argumentów za istnieniem Boga (zwłaszcza argumentów właściwych, tj. metafizycznych), aktualnie podejmujemy próbę opisu zmierzającego do – możliwego na gruncie filozofii – poznania Jego natury.

Poniżej zatem zasygnalizowane są, jak się wydaje najważniejsze, modele Boskiej natury, jakie pojawiły się w historii myśli filozoficznej od greckiego antyku po współczesność. Są to zatem koncepcje starożytne, średniowieczne, nowożytne oraz współczesne. Najwięcej jednak miejsca zajmuje tu koncepcja klasyczna natury Boga, której autorem jest św. Tomasz z Akwinu. Model Tomaszowy jest bowiem najbardziej bogaty, dojrzały i uzasadniony, ponieważ – co nie ulega wątpliwości – jest najbardziej realistyczny, a przy tym swoiście „pokorny” i zarazem otwarty na ciągłe refleksowanie, wciąż nowe racjonalne wyjaśnienia.

I. Obraz Boga w filozofii starożytnej

Zwykło się mówić, że wszystkie najważniejsze problemy filozoficzne sformułowane zostały już w filozofii starożytnej Grecji. Jakkolwiek rzeczy się mają, warto zaznaczyć, iż ten okres – czas rodzenia się racjonalnej myśli ludzkiej, jest bardzo obfity w filozoficzne (a więc już nie tylko mitologiczne) rozważania na temat Boga (bogów): Jego istnienia i natury¹. „Nie powinniśmy – przekonuje św. Hipolit Rzymski – lekceważyć żadnego zagadnienia omawianego przez Greków, ponieważ ich niespójne nauki uznać trzeba za wiarygodne i trafne w porównaniu z osobliwym szaleństwem heretyków [...]”². Oczywiście, Autor *Odparcia wszelkich herezji* pisał te słowa w szczególnym okresie historycznym, okresie, w którym raz po raz pojawiały się rozmaite herezje związane z wypaczeniem prawowiernej doktryny chrześcijańskiej – stąd jego mocne słowa pod adresem ich twórców. Niemniej jednak, intuicje w nich zawarte wydają się mieć charakter ponadczasowy. Warto bowiem znać – po pierwsze, filozoficzne kwestie stawiane przez starożytnych i poznać ich wewnętrzną wartość oraz – po wtóre – mieć na uwadze to, że problem „wypaczenia” zdrowej nauki (racjonalnie, bo realistycznie uzasadnionej) nie jest li tylko sprawą zamierzonej historii.

1. „Teologia” Jońskich filozofów przyrody

W swoich poszukiwaniach fundamentu ostatecznej interpretacji rzeczywistości i wskazując tym samym na wodę jako jej *arche* Tales (ok. 625-ok. 547 przed Chrystusem) stanął na stanowisku, iż świat musi mieć jedną tylko zasadę – źródło wszelkiego bytu. Jest ona przyczyną wszystkiego, co istnieje i jest takie, jakie jest. Co jest bardzo istotne, Filozof z Miletu nie utożsamiał jej z jakimś elementem mitycznym, czy też przejawem chaosu. Woda – twierdzi on – jest praprzyczyną niezmienną; zmianie podlegają jej właściwości (konkretne przejawy), lecz sama – jak podkreśla w swej *Metafizyce*, referując poglądy Talesa, Arystoteles – jest pierwiastkiem niezmiennym³. Potwierdza to jednoznacznie, że Tales poszukiwał racjonalnego sposobu opisywania i wyjaśniania kosmosu. Jak podkreśla G. Reale nie jest to już mityczny typ uzasadniania struktury świa-

¹ Zob. na ten temat analizy: W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003.

² Grecy filozofowie przyrody u Hipolita Rzymskiego (*Philosophumena sive Refutatio omnium haeresium*, I, 1-16), [w:] „Vox Patrum” 17(1997), z. 32-33, Przedmowa (s. 427).

³ A 3, 983 b 9nn.

ta, lecz racjonalny, tzn. w miejsce mitu pojawia się filozofia z właściwym sobie poszukiwaniem *logosu*⁴.

W związku z tym bardzo oryginalna pozostaje też nauka Talesa dotycząca pojmowania bóstwa. W traktacie *O duszy* Stagiryta przekazuje cenną informację ujmującą jego pogląd, że „wszystko jest pełne bogów”⁵. Należy przypuszczać (zgodnie zresztą z intuicją Arystotelesa), iż Tales wyraża tu prawdę, iż cały kosmos, wszystkie jego wymiary jest zrozmiały wtedy, gdy przyjmie się tłumaczenie jego natury poprzez wprowadzone przez niego *arche*. Świat jest zatem boski (w sensie naturalistycznym), ponieważ jest przeniknięty wodą, tym pierwiastkiem, który wszystko generuje i wszystko wyjaśnia (uzasadnia racjonalnie). Koresponduje z tym inna wypowiedź Talesa spisana przez Diogenesa Laertiosa, w której przewija się wątek poszukujący wspomnianego wyżej *logosu* – zrozumienia porządku całej rzeczywistości:

„Najstarszą z rzeczy istniejących jest Bóg; jest bowiem niezrodzony.
Najpiękniejszą świat; jest bowiem dziełem Boga.
Największą – miejsce; wszystko bowiem w sobie mieści.
Najszybszą – myśl; poprzez wszystko bowiem przebiega.
Najsilniejszą – konieczność; wszystkim bowiem rządzi.
Najmądrzejszą – czas; wszystko bowiem ujawni”⁶.

A oto świadectwo, jakie o filozofii Talesa wydał Aetius:

„Tales mówił, że bóg jest rozumem świata, wszystko zaś posiada duszę i zarazem pełne jest demonów, a przez elementarną wilgoć przenika moc boska i wprawia ją w ruch”⁷.

Uczeń Talesa, **Anaksymander** (ok. 611-ok. 546 przed Chrystusem)⁸ podjął kontynuację filozoficznych poszukiwań swojego mistrza. Nie był jednak z nim zgodny co do faktu, iż to woda stanowi praprzyczynę wszystkiego. Uznał, że taką zasadą musi być coś nieskończonego, mianowicie – *bezczes*. Jest on czymś pozbawionym jakichkolwiek granic, czy determinacji: zewnętrznych, bądź wewnętrznych. Jest pod każdym względem nieskończony – pod względem ilościowym, jak i jakościowym. Ujawnia tu Anaksymander podstawowe intuicje współczesnych mu filozofów, dla których *arche* musiało być czymś z natury swej nieskończonym: bez początku i kresu, bez jakichkolwiek ograniczeń. W tym rozumieniu zasada świata

⁴ Zob. *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 77-78.

⁵ A 5, 411 a 7nn.

⁶ *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988 (dalej cyt. jako: DL), I, 35.

⁷ *Placita philosophorum*, 17, 11 (cyt. za: J. Gajda, *Główne stanowiska myśli filozoficznej starożytności. Filozofia archaiczna. Szkoła Jońska, Eleaci i Pitagorejczycy. Wybór tekstów*, Wrocław 1992³, s. 24).

⁸ Zob. DL, II, 1-2.

ogrania i kieruje wszystkim; z niej wszystko bierze swój początek, ona też jest fundamentem zrozumiałości⁹.

Wprowadzona przez Anaksymandra zasada charakteryzuje się nieśmiertelnością i niezniszczalnością. Jest zatem praprzyczyną boską; posiada ona wszystkie istotne cechy bóstwa. Jest to *arche* – *physis* wszystkiego; *arche*, które jest nieskończone i wieczne (nie powstaje i nie ginie). Oto tekst Arystotelesa, w którym pokazuje bardzo klarownie zasadnicze rysy nauki Anaksymandra:

„[...] teoria nieskończoności to temat interesujący fizyków; słusznie przeto stawiają ją [ozn. nieskończoność] w rzędzie zasad. A nie jest możliwe, by ta zasada była bezużyteczna albo żeby miała inne znaczenie prócz tego, jakie wypływa z faktu bycia zasadą. Albowiem wszystko albo jest zasadą, albo pochodzi z zasady. Nie istnieje natomiast zasada nieskończoności, bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem. Co więcej, będąc zasadą jest zarazem niestworzona i niezniszczalna. Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie – swój kres. Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swej zasady, lecz że ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje wszystko i wszystkim rządzi, jak twierdzą ci, co nie uznają obok nieskończoności żadnych innych przyczyn, jak np. „Ducha” czy „Miłości”. Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna”¹⁰.

Ostateczna interpretacja myśli Anaksymandra (podobnie jak jego nauczyciela) idzie po linii naturalizmu. Bóstwo bowiem nie jest „czynnikiem” porządkującym świat niejako od zewnątrz, będąc czymś odrębnym od struktur kosmosu, lecz stanowi istotę świata. Jest elementem kształtującym jego wymiar ilościowy i jakościowy. W tym też aspekcie, istnieje duże podobieństwo do nauki Talesa skoncentrowanej wokół założenia, iż „wszystko jest pełne bogów”, w znaczeniu: „wszystko jest boskie” – jest bezkresem (*apeiron*)¹¹.

Nowe, interesujące intuicje dotyczące natury bóstwa w swojej filozofii przyrody przedstawia także **Anaksymenes** (ok. 585-ok. 525 przed Chrystusem). Nie idzie on jednak śladem wytyczonym przez swego poprzednika i mistrza (Anaksymandra), lecz poszukuje nowych odpowiedzi¹². Otóż, jego zdaniem nie jest możliwe, by *arche* jako zasada porządkująca świat i zarazem generująca jego strukturę była czymś nieokreślonym. Musi to być czynnik, owszem, charakteryzujący się atrybutem nieskończoności, ale musi być konkretny. Zdaniem Anaksymenesa takie

⁹ Interesujące spostrzeżenie formułuje M. Heller, mówiąc, iż „dziś liczbę elementów-żywiół (w sensie greckim) jesteśmy skłonni ograniczyć do dwu. Są nimi: konieczność i przypadek. Konieczność to matematyczne prawidłowości wbudowane w prawa przyrody, przypadek natomiast jest zakodowany nie tyle w samych prawach przyrody, ile raczej w ich działaniu”. Tenże, *Przedmowa*, [w:] E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Tarnów 2006.

¹⁰ *Fizyka*, III, 4, 203b.

¹¹ Zob. J. Gajda, *Główne stanowiska*, dz.cyt., s. 25-26; G. Reale, *Historia*, dz.cyt., s. 83-86.

¹² Zob. DL, II, 3.

„kryterium” spełnia powietrze¹³. Jest ono bowiem pierwiastkiem bardzo rozpowszechnionym, bardziej też od innych elementów ulega różnym przemianom. Jako takie więc najbardziej nadaje się do tego, by być zasadą wszystkiego tego, co jest. Cały kosmos jest w jego opinii tworem ożywionym. Powietrze zatem, którym oddycha człowiek, zwierzęta i dzięki któremu żyją rośliny, musi być czynnikiem przenikającym cały świat, także nieożywiony. Więcej, powietrze jako niewidzialne dla oka, musi być z natury swej *arche* cechującym się atrybutem nieskończoności. Takie *arche* zatem posiada konieczny atrybut boski. Ono samo więc i wszystko, co z niego powstaje jest bogiem (bogami)¹⁴.

Jak zatem widać jest to rys myśli zbieżny z ujęciem poprzedników, bowiem ujawnia właściwy im naturalizm. *Novum* jednak wprowadzone przez Anaksymenesa polega na tym, iż w odróżnieniu od Talesa i Anaksymandra uznał on, że od ilościowego wymiaru *arche* całego kosmosu zależy jego wymiar jakościowy. Pojawia się zatem wyraźnie dostrzeganie współzależności pomiędzy płaszczyzną materialną (ilościową) a jej warstwą jakościową, bezpośrednio stanowiącą o strukturze rzeczywistości. Oto jak ujmuje stanowisko Anaksymenesa św. Augustyn:

„Anaksymander pozostawił Anaksymenesa jako swego ucznia i następcę, który przypisywał wszystkie przyczyny rzeczy nieskończonemu powietrzu; nie przeczył istnieniu bogów ani też nie zbywał ich milczeniem, ale wierzył, że nie oni stworzyli powietrze, lecz że powstało z powietrza”¹⁵.

Podobne treści relacjonuje Cyceron:

„[...] Anaksymenes orzekł, że powietrze jest bogiem, że ono powstaje, jest bezmierne, nieskończone i zawsze w ruchu, jak gdyby bezkształtne powietrze mogło być bogiem, zwłaszcza że należy myśleć, iż bóg powinien mieć nie jakąś tam nieokreśloną postać, lecz najpiękniejszą. Albo jak gdyby nie wszystko, co powstaje, było śmiertelne”¹⁶.

A oto w jaki sposób interpretuje myśl starożytnego myśliciela św. Hipolit w swoim, cytowanym już, dziele *Odparcie wszystkich herezji*:

„Anaksymenes twierdzi, że nieskończone powietrze jest zasadą, z której utworzone są rzeczy powstające i te, które już są, i te, które powstają, bogowie i rzeczy boskie; reszta powstanie z ich wytworów”¹⁷.

Oryginalną – jak się wydaje – koncepcję świata przedstawił **Heraklit z Efezu** (ok. 540-ok. 480 przed Chrystusem)¹⁸. Napisał dzieło *O naturze* stylem wyszuka-

¹³ Zob. J. Gajda, *Główne stanowiska*, dz.cyt., s. 26-28.

¹⁴ Zob. G. Reale, *Historia*, dz.cyt., s. 89-91.

¹⁵ *De civitate Dei*, VIII, 2 (cyt. za: J. Gajda, *Główne stanowiska*, dz.cyt., s. 28).

¹⁶ *De natura deorum*, I, 10, 25 (cyt. j.w., s. 27).

¹⁷ I, 7, 1 (cyt. j.w.).

¹⁸ Zob. DL, IX, 1-17.

nym i bardzo trudnym po to, aby jak mówił „rozpowszechnione wśród motłochu nie straciło na wartości”. Oryginalny w postawie życiowej, był też oryginalny w prezentowanej przez siebie zasadzie (*arche*). Uznał on, iż jest nią ogień. Ogień jako pra-tworzywo kosmosu raz jest morzem, raz ziemią, to znowu powietrzem; wykonuje on ciągły ruch – „w górę i w dół”. Zasadniczą własnością, zarówno ognia jako zasady, jak i wszystkiego, co z niego powstaje, jest zmienność. Natura to nic innego, jak ciągła zmienność.

Oto jak ten pogląd ujmuje Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach*:

„Heraklit twierdzi, że całość jest podzielna i niepodzielna, że powstaje i nie powstaje, jest śmiertelna i nieśmiertelna, że *logos* jest wiecznością, ojciec jest synem, bóg jest sprawiedliwością. «Nie mnie, lecz *logosu* słuchając mądrze będzie zgodzić się, że wszystkie rzeczy stanowią jedność»¹⁹.

W nauce Heraklita – jak pisze Diogenes Laertios – wszystko jest względne: nie ma różnicy pomiędzy dniem i nocą, życiem i śmiercią, dobrem i złem. Przeciwności stanowią ich osnowę, niejako ich naturę. Świata nie stworzył żaden bóg, jest on bowiem odwiecznym ogniem. Jedyną stałą własnością (jakością) przyrody jest jej zmienność. Czym ona się kieruje? – Rozumem, ponieważ istnieje jakiś kosmiczny, ogólny rozum, w którym umysł człowieka jedynie uczestniczy. Rzecz ciekawa – Heraklit opisywał przyrodę w analogii do obserwacji samego siebie: „szukam samego siebie” – mówił. Tym bardziej, iż w świecie panuje jedynie rozłam i spór; więcej – „wojna jest ojcem i królem wszechrzeczy”. Czasami jednak dochodzi do łączenia elementów świata i powstaje „najpiękniejsza harmonia” (*kosmos*)²⁰.

Oznacza to, że to właśnie Bóg jest fundamentem harmonii przeciwieństw, ich jednością²¹. „Dlatego ostatecznie – pisze Reale – jeżeli rzeczy są realne o tyle tylko, o ile się stają, i jeśli stawanie się pochodzi od przeciwieństw, [...], to jasne jest, że na syntezie przeciwieństw polega zasada, która wyjaśnia całą rzeczywistość i w konsekwencji jest oczywiste, że tym właśnie jest bóg czy to, co boskie”²². Oto jak omawianą problematykę komentuje Sekstus Empiryk:

„Także i Heraklit [...] uznaje pogląd, że otaczająca rzeczywistość jest przeniknięta rozumem i inteligencją. A zatem wchłaniając ów boski rozum przez odychanie, jak sądził Heraklit, stajemy się rozumni. [...] Ten rozum powszechny i boski, w którym uczestnicząc, stajemy się zdolni do myślenia, jest przez Heraklita uznany za kryterium prawdy. Z tego wynika, że to, co wspólnie objawia się wszystkim ludziom, jest godne wiary [...]”²³.

¹⁹ V, 104 (cyt. za: J. Gajda, *Główne stanowiska*, dz.cyt., s. 32).

²⁰ Zob. DL, IX, 1-10.

²¹ Zob. G. Reale, *Historia*, dz.cyt., s. 97.

²² Tamże.

²³ *Przeciw matematykom*, VII, 126-134 (cyt. za: J. Gajda, *Główne stanowiska*, dz.cyt., s. 31).

2. Stanowisko Platona

Powszechnie przyjmuje się, że spośród poglądów Platona (427-347 przed Chrystusem) na czoło wysuwają się te, związane z jego teorią idei²⁴. Otóż, Platon dochodzi do wniosku, że rzeczy postrzegane zmysłowo nie są przedmiotem pojęć, jakimi posługuje się filozof. Na przykład, rzeczy oceniane jako piękne nie są przedmiotem pojęć, ale danych zmysłowych, ponieważ przedmiotem pojęć może być czyste piękno – jego idea. I tak dzieje się ze wszystkim, co jest tylko „cieniem” świata prawdziwego, koniecznego, słowem – idealnego. Platon głosi więc tezę, według której każda rzecz ma swoją ideę. Idei jest zatem wiele i tworzą one odrębny świat (*pleroma*). Układ tych idei jest hierarchiczny. Ideą najwyższą jest Idea Dobra. Idee są niezienne, rzeczy zaś postrzegane zmysłowo są zmienne. Głosi więc Platon jawny dualizm bytu: ten poznawany zmysłami i ten, który jest przedmiotem pojęć, byt niedoskonały i doskonały, zniszczalny i wieczny, realny i idealny; słowem, rzeczywistość rozpada się na dwa bieguny – rzeczy oraz idei²⁵.

Ściśle jednak rzecz ujmując, należy stwierdzić, iż Platon przyjmuje jeden tylko rodzaj bytu, ten prawdziwy, wartościowy – idee. Świat doświadczany zmysłowo jest tylko imitacją świata *pleromy*. Idee jako doskonałe są wzorami rzeczy, tak więc układ kosmosu – świata realnego (zjawiskowego) stanowi odwzorowanie świata idei. Ciekawe przy tym jest to, że nie pojmował Platon idei jako czegoś fizycznego, ani też psychicznego. Pytanie o naturę idei frapowało go nieustannie. Miał więc zasadniczo dwie możliwości rozwiązań: albo są czymś o naturze logicznej (immanentnej), albo też czymś o naturze religijnej (transcendentnej). Jeśli chodzi o poglądy Platona dotyczące materii, to uważał ją za istniejącą odwiecznie. Z niej właśnie jako tworzywa boski Demiurg (gr. *demiourgos* – artysta, rzemieślnik) wpatrując się w świat idei (biorąc z niego wzór) utworzył (nie stworzył) świat. Świat ma kształt kuli, jest żywym organizmem. Sama materia ze swej natury jest nieokreślona, bezkształtna – może więc przyjmować rozmaite formy. Poza Demiurgiem (twórcą) byt miał dwa podstawowe czynniki (przyczyny) – materię oraz idee²⁶.

Platoński „model” Boga – podobnie zresztą jak inne wątki jego filozofii – nie jest do końca jednoznaczny. Niemniej, w całej jego metafizyce na czoło wysuwa się pojmowanie Boga bądź to jako wspomnianego Demiurga, bądź to jako Idei Dobra. Wybitny znawca platonizmu, G. Reale, staje na stanowisku, że – jeśli tak można powiedzieć – właściwym (zgodnym z intencją samego Autora) Bogiem Platona jest Demiurg. Według tej interpretacji, Demiurg rozumiany jako najdoskonalszy Umysł jest „najlepszym bytem rozumnym” oraz „najdoskonalszą z przyczyn”²⁷.

²⁴ Na temat życia i poglądów Platona zob.: DL, III, 1-109.

²⁵ Zob. tamże, 70nn.

²⁶ Zob. G. Reale, *Historia filozofii*, dz.cyt., s. 104nn.

²⁷ Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantyk*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 29 a, 37 a.

„Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się go odkryło, jest niemożliwe objawić go wszystkim”²⁸.

Tworząc kosmos, Demiurg wpatrywał się w Ideę Dobra odwzorowując jej piękno. Zdaniem włoskiego Historyka, Demiurgowi należy przypisać cechy bytu osobowego²⁹. Tak pojmowany Bóg jako budowniczy świata kierował się, niejako z konieczności, wewnętrzną dobrocią Idei Dobra. Utworzył więc świat najlepszy z możliwych. Można dopatrywać się tu pierwszych rysów rozumowania poszukującego przyczyn: Demiurg byłby tu rozumiany jako przyczyna sprawcza (przy założeniu istnienia odwiecznej materii), idee zaś jako przyczyny-wzorce. Tak zatem zachodzi tu swoista korelacja pomiędzy materią, ideami oraz Demiurgiem. Sam Platon tak o tym pisze:

„Organizacja świata pochłonęła w całości każdy spośród czterech elementów. Jego budowniczy bowiem złożył świat z wszystkiego ognia, ze wszystkiej wody, ze wszystkiego powietrza i ze wszystkiej ziemi. [...] Nie pozostawił żadnej części ani własności żadnego elementu poza światem. On do tego przede wszystkim zmierzał, aby całość była możliwie najdoskonalszym Żyjącym złożonym z doskonałych części, a ponadto, by był on jedynym i by nie pozostało nic, z czego mógłby się zrodzić inny podobny Żyjący [...]. Co do kształtu, to dał Bóg światu taki, jaki mu najlepiej odpowiadał i który jest zbliżony do Niego. [...] W tym celu zaokrąglił go Bóg w kształt kuli i koła z równymi odległościami od środka do krańców”³⁰.

Na innym miejscu, wyjaśniając proces powstawania świata, Autor *Fedona* dodaje:

„Gdy Ojciec, który zrodził świat, zauważył, że on się porusza i żyje – ten świat, który stał się obrazem bogów wiecznych – uradował się i pełen radości zaczął się zastanawiać, jakby go jeszcze bardziej upodobnić do modelu. [...] Toteż Bóg postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jednego, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem”³¹.

Podobną interpretację przedstawia J. Souilhe³² uważając, iż pisma Platona ukazują ostatecznie dwa modele Boga: model osobowy z koncepcją Demiurga oraz

²⁸ Tamże, 28 c.

²⁹ Reale podkreśla, iż Idea Najwyższego Dobra jest słabsza od koncepcji Demiurga, ponieważ w odróżnieniu od niego nie można jej przypisać cech bytu osobowego; byłoby to więc Dobro (Najwyższe), ale bezosobowe. Zob. Tenże, *Historia*, dz.cyt., s. 186. Powołuje się przy tym Reale na grecką mentalność filozoficzną, według której wszystko, co jest dobre musi mieć swoją zasadę (regulę), którą w swoim działaniu się kieruje. Tak więc Demiurg, tworząc, wpatruje się w Ideę Dobra – ona jest jego inspiracją. Zob. tamże, s. 186-188.

³⁰ Platon, *Timajos*, 33a-b.

³¹ Tamże, 37d.

³² Zob. J. Souilhe, *La philosophie religieuse de Platon*, „Archives de Philosophie” 26(1963), s. 387-436. Na ten temat zob. podobne ujęcie: G. Thomas, *Religious Philosophies of the West*, New York 1965, s. 15-16.

model apersonalny utożsamiający bóstwo z Ideą Dobra. Ukazane w tym kontekście Dobro jest rzeczywistością obiektywną, jest ono celem wszelkich ludzkich dążeń. Jako idealne, nie jest poznawane na drodze zmysłów, lecz jedynie na drodze poznania intelektualnego (*episteme* jako wiedzy w sensie właściwym). Idea Dobra jest zatem transcendentna na płaszczyźnie ontycznej, jak i epistemologicznej³³. Oto przekaz Diogenesa Laertiosa:

„Platon przyjmował dwa początki wszechrzeczy: boga i materię. Boga nazywa rozumem i przyczyną, materię zaś, z której powstają rzeczy złożone, uważa za bezkształtną i nieograniczoną. Mówi dalej, że gdy materia poruszała się bezładnie, bóg ją w jedno miejsce zgromadził, uważając ład za lepszy od bezładu. Ta substancja przemieniła się w cztery elementy: ogień, wodę, powietrze, ziemię, z których powstał cały świat i wszystko, co się na nim znajduje. [...] Bóg jest przyczyną wszelkiego powstawania, ponieważ dobro z natury tworzy dobro. Jest on też przyczyną powstania nieba, ponieważ przyczyną tego, co najpiękniejsze ze wszystkich stworzonych rzeczy, może być tylko przyczyna najdoskonalsza ze wszystkich przyczyn rozumowych. Ponieważ takim właśnie jest bóg, przeto niebo, jako twór najpiękniejszy, jest podobne do tego, co najdoskonalsze, i dlatego nie może być ono podobne do niczego ze stworzonych rzeczy, lecz tylko do boga. [...] Platon uważa, że bóg i dusza są bytami bezcielesnymi i dzięki temu najlepiej zabezpieczonymi przed zniszczeniem i cierpieniem. [...] Platon uważał idee za pewnego rodzaju przyczyny i zasady tego, że świat naturalny jest taki, jaki jest”³⁴.

Wiele światła w interpretacji poglądów Autora *Timajosa* rzuca myśl E. Gilsona. Jego zdaniem bogowie w platońskiej strukturze kosmosu są usytuowani niżej od świata idei. Bóg (bogowie) Platona jest obdarzony wszystkimi podstawowymi atrybutami, jakimi charakteryzują się idee. Te ostatnie są więc bardziej „boskie” niż on sam. Ważne w tym kontekście jest to, iż mówiąc o Idei Dobra, opisując jego istotę, Platon nigdy nie nazywa go bogiem. Idea ta nie jest osobą, nie jest też duszą; jest natomiast – być może – intelektualnie poznawalną zasadą (przyczyną). Obecne zatem w Platońskich dialogach rysy religijne nie mają raczej charakteru jakiegokolwiek podbudowy filozoficznej, lecz są wyrazem mentalności Filozofa, który swojej wizji świata nie chce pozbawiać elementów mitycznych. Owszem – zauważa Gilson – Platon wymyślił i drobiazgowo skonstruował świat idei, nie wymyślił natomiast jakichś nowych bóstw – on po prostu włączył ich rozumienie i działalność w treść swoich pism³⁵.

³³ Na temat Platona koncepcji Boga zob. więcej: S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu* dz.cyt., s. 28-48.

³⁴ DL, III, 69-77.

³⁵ Zob. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 28-34, a także: N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 24-26.

3. Arystoteles „teologia naturalna”

Oprócz innych, niezwykle doniosłych filozoficznych osiągnięć Arystoteles (384-322 przed Chrystusem)³⁶, bardzo nowatorskie są jego poglądy w dziedzinie naturalnej – jak sam ją nazywa – teologii. Owszem – mówi on – świat jest wieczny, ograniczony w sensie przestrzennym, ale jest ciągiem przyczynowo powiązanych zdarzeń, stanowi jakiś jednolity „łańcuch”. Każda rzecz musi mieć swoją przyczynę, ta zaś jeszcze wcześniejszą, itd. W poszukiwaniu owych przyczyn nie można cofać się w nieskończoność. Musi zatem istnieć Pierwsza Przyczyna, taka, która ma niepowtarzalny (absolutny) zespół cech. Tą przyczyną jest Absolut³⁷.

Na czoło wybija się tu więc nauka o Bogu jednym (jedynym → monoteizm) – przyjmowanie wielu bóstw jest (byłoby) – zdaniem Arystoteles – sprzeczne z naturą Absolutu. Byt Pierwszy (Przyczyna) cechuje się tym, że jest nieruchomy, niezmienny, niematerialny, niezłożony (prosty), jest duchem, jest rozumny (jest samym tylko rozumem, samomyślącą się myślą), jest konieczny, doskonały, jest celem świata. Zatem – jak widać – kosmologia (nauka o świecie) doprowadziła Arystoteles do rozważań teologicznych. W swojej kosmologii mówił on o dwóch okręgach – niebiańskim i ziemskim. Pierwszy poruszany jest przez Pierwszą Przyczynę, jest najdoskonalszy, panuje w nim ruch regularny (po okręgu), jest tam doskonały pierwiastek – eter (jako składnik materii). W okręgu ziemskim zaś, który jest w środku świata, występuje ruch³⁸ prostoliniwny, materia zaś jest składową czterech żywiołów.

„Skoro istnieje coś poruszającego, samo będąc nieruchome i jest czystym aktem, nie może w żaden inny sposób inaczej się zachowywać. Ruch przestrzenny bowiem jest pierwszym rodzajem zmiany, a ruch kołowy jest pierwszym rodzajem ruchu przestrzennego; wytwarza go zaś Pierwszy Poruszyciel. Pierwszy Poruszyciel jest więc bytem koniecznym; o ile jest bytem koniecznym, jego sposobem istnienia jest Dobro, i w tym sensie jest pierwszą zasadą. [...] Dlatego posiadanie raczej niż zdolność do przyjęcia jest boskim elementem, który rozum zdaje się zawierać, a akt kontemplacji i najprzyjemniejszy, i najlepszy. Jeżeli więc Bóg znajduje się zawsze w tym stanie szczęśliwości, w jakim my się znajdujemy tylko czasem, jest to godne podziwu, a jeżeli w większym, to jest to jeszcze bardziej godne podziwu. Bóg znajduje się w tym stanie szczęśliwości. Życie również przysługuje Bogu, bo życie jest aktem rozumu, a Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg³⁹.”

³⁶ Zob. DL, V, 1-35; M.A. Krąpiec, *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystoteles*, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, tłum T. Żeleźnik, t. I, Lublin 1996, s. V-CIII; K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 7-125; W.D. Ross, *Aristotle*, London 1960⁵; J. Burnes, *Aristotle*, Oxford 1982; A. Chroust, *Aristotle. New light on his life and some of his works*, London 1973.

³⁷ Zob. m.in.: *O świecie*, 400 b; *Etyka Nikomachejska*, 1154 b; *O Melissosie*, 977 b – 978 a; *Metafizyka*, 983 a; *Polityka* 1323 b; *O niebie*, 271 a.

³⁸ Zob. szerzej: S. Adamczyk, *Arystotelesowska koncepcja ruchu*, RF 17(1969), z. 3, s. 5-25.

³⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, 1072 b.

Fundamentalne w Arystotelesowskim opisie „modelu” Boga jest to, iż nie jest to koncepcja aprioryczna (jak miało to miejsce w przypadku Platona), lecz aposterioryczna. Punktem wyjścia rozważań Stagiryty przestaje być świat idei – uznaje je za nierealne. Świat, według niego, jest wieczny: nie posiada początku, ani też – zmierzając ku coraz doskonalszym formom – nie będzie miał końca (czas i ruch są wieczne). W wyróżnionym przez Arystotelesa szeregu przyczyn wtórnych – jak już wyżej to zasygnalizowano – nie można postępować w nieskończoność (zob. późniejsze rozumowanie św. Tomasza z Akwinu). Z konieczności więc należy zatrzymać refleksję na jakimś pierwszym elemencie poruszającym, to jest takim, który wprawiając w ruch inne byty, sam nie podlega ruchowi – i jako taki, jest doskonały. Owym pierwszym, nieruchomym sprawcą ruchu jest Nieruchomy Poruszyciel – Bóg. Co jest jednak bardzo ciekawe w ujęciu Autora *Metafizyki*: Bóg nie jest stwórcą świata (potencjalność materii, jak i ona sama są wieczne). Więcej, nie występuje w kosmosie jakakolwiek opatrność boska. Bóg jako doskonały Absolut nie może zajmować się światem, ani też o nim myśleć, ponieważ myślenie o czymś innym niż sam podmiot myślenia ujawnia jego niedoskonałość (założenie potencjalności), a to w przypadku Boga zdecydowanie jest niemożliwe. Wniosek, jaki wyprowadza uczeń Platona jest zatem następujący: Bóg myśli tylko o samym sobie – jest samomyślącą się myślą (boską myślą)⁴⁰.

„Istnieje u wszystkich ludzi bardzo stara, przekazywana z ojca na syna, tradycja, że wszystko, co istnieje, pochodzi od Boga i przez Boga zostało ustanowione, że natomiast nie istnieje nic, co z siebie czerpałoby suwerenność, co byłoby pozbawione tego trwania, które od Boga pochodzi. [...] Bóg bowiem jest rzeczywiście rodzicem i zachowawcą wszystkiego, co w jakikolwiek sposób dokonuje się we wszechświecie. [...] Pierwsze oraz najwyższe miejsce przypadło jemu w udziale, stąd zwany jest Najwyższym, zasiadającym – jak mówią poeci – „na wyniosłym szczycie” całego nieba. Bóg ze swej potęgi udziela najwięcej tym ciałom, które znajdują się najbliżej niego, potem stopniowo ciałom dalej położonym, a wreszcie miejscom, w których my się znajdujemy. [...] Bóg jednak nie potrzebuje współdziałania i pomocy innych, jak to bywa u tych, którzy nam rozkazują. [...] W ten sposób natura boska za mocą pojedynczego poruszenia najbliższego regionu przekazuje swą moc przedmiotom najbliższej leżącej, a stąd w dalszej kolejności tym, które są bardziej oddalone, dopóki owa moc nie przeniknie wszystkiego”⁴¹.

Szczytowym punktem świata nie jest Idea, jak chciał chociażby Platon, lecz samoistniejący i odwieczny Akt myślenia. Jest to więc Czysty Akt i Czysta Forma charakteryzująca się nieskończoną mocą. Nie jest to jednak – jak zauważa E. Gilson – Akt Czysty w porządku istnienia, lecz tylko w porządku poznania. Z pewnością zatem Arystoteles zrobił znaczący krok w kierunku próby opisa-

⁴⁰ Zob. monografię W. Dłubacza: *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992 (zwłaszcza s. 135-175).

⁴¹ Arystoteles, *O świecie*, 397 b – 398 b.

nia natury Boga, lecz nie był on uwolniony od pierwotnych założeń swojej fizyki i metafizyki⁴².

4. Bóg w emanacjonizmie Plotyna

Poglądy Plotyna (ok. 203–269/270)⁴³ koncentrują się zasadniczo wokół teorii emanacjonizmu. W swojej metafizyce głosi on – podobnie zresztą jak Platon – dualizm (podkreślenie ostrych przeciwieństw w bycie). Pomimo jednak owego dualizmu uważa on, iż istota świata musi mieć rys jednolitości – głosi tezę jedności (jednorodności) bytu – monizm. Byt ma naturę dynamiczną – i owszem – jest jeden tylko byt, ale jest w ciągłym rozwoju, przybiera wciąż nowe postaci. Byt ma naturę światła; istotą światła zaś jest promieniowanie. Tutaj właśnie tkwi sedno Plotyna nauki o emanacji bytu: każda mniej doskonała postać bytu jest wyemanowana z bardziej doskonałej i jest koniecznym ogniwem, który jest etapem w procesie wyemanowania kolejnej postaci bytu. Bytem najdoskonalszym jest Absolut: Byt pierwotny, bez jakichkolwiek przeciwieństw, czysta Jednia. Absolut ten jest niepoznawalny, niezależny, istnieje poza wszelką możliwą doskonałością. Z tak pojętego Absolutu-Jedno emanują inne hipostazy (postaci) bytu. Pierwszą po Absolutcie hipostazą jest świat ducha (świat idealny), drugą świat psychiczny (świat dusz) i na końcu, ostatnią postacią bytu jest materia. Ona też stanowi kres procesu emanacji. Jest ona tak niedoskonała, że nie emanuje z siebie już nic. Cały przywołany tutaj „kurs” emanacji jest procesem koniecznym⁴⁴.

„Więc czym będzie Jedno – pyta Plotyn – i jaką mieć będzie naturę? Nic zaiste dziwnego, że powiedziec niełatwo, skoro i wtedy, kiedy idzie o byt i o ideę, łatwe to nie jest. [...] W każdym razie, skoro celem naszych dociekań jest Jedno i skoro mamy na oku Początek wszystkiego, więc Dobro i Pierwsze, to nie powinno się także pozostawać daleko od środowiska Pierwocin, opadłszy na dno wszechności, lecz trzeba w tym dążeniu do Pierwocin oderwać samego siebie od zmysłowych przedmiotów, które są na dnie, i wyzbyć się wszelkiego zła, bo przecież spieszysz do Dobra, i stanąć na owym początku w sobie samym i stać się jednym z wielości, skoro masz ujrzeć Początek i Jedno. [...] A zatem nie jest Ono umysłem, lecz jest przed umysłem, albowiem umysł jest czymś z dziedziny bytów, a Ono nie jest <<czymś>>, lecz jest przed każdym czymś, i nie jest także bytem, bo przecież byt posiada jakby postać bytu, a Ono obywa się nawet bez umysłowej postaci”.

Nieco dalej, rozwijając tę myśl pisze:

„Oto Natura Jednego jest rodzicielką wszystkich rzeczy i dlatego nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani

⁴² Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 57-58. Autor *Tomizmu* uważa, iż dzięki myśli Stagiryty Grecy zetknęli się z racjonalną teologią, ale tym samym zaczęli tracić swoją religię. Zob. tamże, s. 36.

⁴³ Zob. monografię: E. Brehier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1951².

⁴⁴ Por. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 76nn.

duszą; [...] Przecież i w nazwie *Przyczyna* nie orzeka się o Nim żadnego przymiotu, lecz tylko o nas, że mianowicie mamy coś od Niego, podczas gdy Ono pozostaje w Sobie. [...] Toteż poznać Je trudno, poznaje się zaś Je raczej z Jego tworu, substancji. I oto do substancji prowadzi umysł, a Jego natura jest taka, iż stanowi Krynicę rzeczy najlepszych i ową Moc, rodzącą byty, która pozostaje w sobie i nie ponosi żadnego uszczerbku ani też nie przebywa w bytach, dzięki niej powstających, bo przebywa właśnie przed nimi, i oto nazywamy Ją Jednym z konieczności, [...]. Z uwagi na samowystarczalność można sobie jednak uprzytomnić Jego Jedno: jako najcenniejsze ze wszystkich i najbardziej samowystarczalne musi być Ono przecież także najbardziej nie potrzebujące. [...] ono nie potrzebuje Siebie, bo jest Sobą. [...] więc nawet dobrem nie należy nazywać Tego, Co nim darzy, lecz chyba – z innego stanowiska – Dobrem ponad innymi dobrami. [...] Jeżeli tedy musi być jakieś «samowystarczalne» w stopniu najwyższym, to Jedno być musi, ponieważ Ono jedynie jest takie, iż nie potrzeba Mu niczego, ani ze względu na Nie, ani ze względu na inne. [...] jest Naddobrem i jako takie jest dobrem nie dla Siebie, lecz dla rzeczy innych, jeżeli jaka może w Nim uczestniczyć⁴⁵.

Nowym i poniekąd oryginalnym wątkiem w Plotyńskim modelu Absolutu jest to, iż umieszcza Go ponad światem idei, przełamując jednocześnie utarty paradygmat filozofii greckiej, według którego nie istnieje nic bardziej doskonałego od idei (uwaga ta nie dotyczy jednak koncepcji Arystotelesa). Poza tym, model ów charakteryzuje się swoistą jednością na płaszczyźnie epistemologicznej. Byt pierwotny bowiem, opisywany przez Plotyna jako najdoskonalszy, musi być *ex definitione* wolny od jakichkolwiek przeciwieństw; nie jest więc ani myślą, ani duchem, ani wolą – jako Absolut, jest w pełni niezależny. Dalej, jako pełnia dobra, prawdy, piękna, absolutne Jedno jest źródłem wszystkiego, co istnieje. Dlatego też fundamentalnym atrybutem Prajedni-Dobra jest transcendencja: ontyczna i epistemologiczna. Jest to tak głęboka transcendencja, że nie sposób przekroczyć przepaść dzielącą Absolut i świat, który z niego wyemanował⁴⁶.

Absolut ukazany przez Plotyna jest tak bardzo doskonałą Jednią, że trudno jest ją opisać w terminach, które by oddały jej istotę. Stąd określa ją często rodzajem nijakim: „To”. Jest więc samoistniejącą jednością, z której wyemanowała cała wielość (różnorodność) świata. To, co z niej wyemanowało nie może w żaden sposób na nią oddziaływać. Hipostaza niższa, tzn. świat idei stanowi samoistniejący Intelkt, jest poznaniem tego, co może być poznawalne. Intelkt ów nie jest Jednią, ponieważ, jako poznający, zakłada złożoność właściwą dla każdego typu poznania, tzn. zawiera w sobie oś poznawczą: podmiot – przedmiot. Idee zapodmiotowane w Intelkcie stanowią doskonałą jedność. Tak więc, wprowadzony przez Plotyna Intelkt odgrywa rolę analogiczną do Prajedni, będąc jakby drugą przyczyną świata. Jaka jest zatem natura Jedni? Jest ona taka, jaka być musi; więcej, działa tak

⁴⁵ Plotyn, *Enneady*, (t. II, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959), VI, 9, 3-6 (s. 676-685).

⁴⁶ Por. S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, art.cyt., s. 34-36; S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, dz.cyt., s. 76.

tylko, jak musi. Wynika to z konieczności: wszystko z niej, jako Dobra (Nad-Dobra⁴⁷) promieniuje w sposób naturalny i konieczny. Jest jednak tak doskonała, że stoi ponad wszelkim bytem, ponad wszelką myślą – ponad dualizmem bytu i poznania:

„Jakież – pisze Plotyn – jednak powód do myślenia będzie mieć To, co ani nie powstało, ani nie ma przed Sobą niczego innego, lecz jest zawsze Tym, Czym jest”⁴⁸.

„A zatem nie jest Ono umysłem, albowiem umysł jest czymś z dziedziny bytów, a Ono nie jest <czymś>, lecz jest przed każdym czymś, i nie jest także bytem, bo przecież byt posiada jakby postać bytu, a Ono obywa się nawet bez umysłowej postaci. Oto Natura Jednego jest rodzicielką wszystkich rzeczy i dlatego nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą; nie pozostaje dalej w ruchu ani też znowu w spoczynku, nie przebywa w miejscu ani w czasie, lecz jest Tym, co jednopostaciowe w sobie, a raczej bezpostaciowe”⁴⁹.

Analogicznie do systemu emanacji w pismach Plotyna znajduje się też nauka o ludzkiej duszy. Twierdzi on, iż składa się ona z warstwy doskonałej, wolnej od wpływów ciała oraz warstwy związanej z jego wpływem. Istnieje więc dusza niższa i wyższa. Celem duszy (wyższej) jest odwracanie się od ciała i dążenie do Prabytu – Jedni, z której wszystko, jako mniej doskonałe, wyemanowało. Dusza znajduje się zatem zawsze przed wyborem dwóch dróg: *wzwyż* lub *w dół*. Sięganie *wzwyż* jest równoznaczne z nawróceniem się (poprzez oczyszczenie). Ten pogląd Plotyna znalazł dość szeroki oddźwięk w jego przekonaniach religijnych oraz w poglądach myślicieli jemu współczesnych. W swoim kroczeniu *w górę* dusza ma szeroki zakres wyboru. Może się bowiem oczyszczać poprzez poznanie, przez przeżycia estetyczne lub przez postępowanie moralne⁵⁰.

Podsumowując, system Plotyna i cały prąd myślowy neoplatonizmu skupiał swoje rozważania wokół treści teocentrycznych. Nie wynikały one jednak z jakichś treści religijnych, lecz z czystej refleksji filozoficznej. Cały system miał charakter troski o zachowanie koherencji – wszystkie wypowiedane tezy (treści) miały jeden wspólny mianownik: rozpatrywanie wszystkiego wokół osi „drogi” – *wzwyż* – *w dół*. Jest to monizm w czystej postaci: wszystko w sposób konieczny wywodzi się z jednego doskonałego bytu. To z kolei prowadzi do jednoznacznie panteistycznej interpretacji kosmosu. W neoplatonizmie Plotyna dość często imaginacje, czy fantazje intelektualne biorą górę nad refleksją ściśle racjonalną. Dalsze dzieje fi-

⁴⁷ Zob. tamże, s. 82nn.

⁴⁸ Plotyn, *Enneady*, VI, 7, 37 (s. 622-623).

⁴⁹ Tamże, VI, 9, 3 (s. 678). Zob. inne miejsca traktujące o naturze Jedni-Dobra: I, 6, 7; I, 7, 1-2; I, 8, 2; II, 9, 1; III, 8, 9; IV, 7, 10; V, 3, 11-16; V, 4, 1; V, 5, 4; V, 8, 10-11; VI, 8, 7; VI, 9, 2; VI, 9, 6

⁵⁰ Zob. na ten temat monografię: J. Trouillard, *La purification Plotinienne*, Paris 1955.

lozofii pokażą, że idee zaszczipione przez Autora *Ennead*, przede wszystkim sam monizm i rozwiązanie panteistyczne, będą wciąż oddziaływały⁵¹.

5. Styk filozofii starożytnej z chrześcijaństwem

Jedynym w swoim rodzaju fenomenem, jaki pojawił się w dziejach myśli ludzkiej, fenomenem, który na trwałe ukształtował i nadał kierunek cywilizacji łacińskiej (zachodniej) było pojawienie się chrześcijaństwa – nowej religii, w której centrum stoi żywa Osoba Jezusa Chrystusa: Boga i Człowieka, Zbawiciela świata. Poza aspektami *stricte* religijnymi (także teologicznymi), które posiadają wewnętrzną wartość same w sobie, wartość nieporównywalną z żadnym innym systemem religijnym, niewyobrażalna jest wręcz kultura europejska (i nie tylko) bez ewangelicznego przesłania chrześcijaństwa i jego wyzwalającej inspiracji myślowej. Faktem w tym kontekście pozostaje także to, iż rodząca się myśl chrześcijańska (teologiczna i filozoficzna) – ze swej „chrześcijańskiej natury” – otwarta była zawsze na źródła prawdy poza nią samą⁵². Przykładem takiej sytuacji jest chociażby długowieczny dialog chrześcijaństwa z tradycją filozofii starożytnej (przede wszystkim greckiej). Dialog ów pokazuje, jak długa i trudna (narażona na wiele niebezpieczeństw – nadinterpretacji) była droga wypracowywania filozoficznego „modelu” Boga przez chrześcijan.

Równolegle do okresu powstawania ostatnich szkół filozoficznych starożytnej Grecji do coraz większego oddziaływania urasta myśl i sposób życia chrześcijan – uczniów Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim, chrześcijaństwo jako fenomen rodzący się w obrębie ówczesnego *Imperium Romanum* jest doktryną religijną. Jest to zupełnie nowy obraz Boga – Zbawiciela (Stworzyciel, Odkupiciel, Bóg-Człowiek), obraz człowieka i wreszcie obraz całego kosmosu. Rodzi się zupełnie nowa wizja świata – wszystko jest dziełem dobrego Boga, darem (łaską), jaki On składa człowiekowi – istocie powołanej do uświęcania własnej osoby, powołanej do przemiany świata; osoby, przed którą otwiera się perspektywa życia wiecznego.

Nie jest to więc najpierw jakiś nowy światopogląd, lecz nowa (wyrastająca ze Starego Testamentu) treść wiary religijnej. Nie jest to także system filozoficzny – jeśli będzie się mówić o filozofii, to nie o jakiejś odizolowanej doktrynie, lecz filozofii chrześcijan. Chrześcijaństwo jednak – jako treść wiary musiało budować swoją teologię: najpierw poprzez obronę prawd wiary przed atakami z zewnątrz, potem zaś w trosce przed błędami teologicznymi pojawiającymi się wewnątrz samej wspólnoty Kościoła. Ta nowa, rodząca się teologia i filozofia czerpały głównie ze skarbcza pojęciowego wypracowanego przez Greków⁵³. Następuje stopniowa re-

⁵¹ Por. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 89-90.

⁵² Interesujące intuicje w tym temacie przedstawia S.L. Jaki w pracy: *Zbawca nauki*, tłum. D. Ściepuro, Poznań 1994.

⁵³ Dużą rolę w kształtowaniu się pierwszych, teologicznych i filozoficznych, doktryn chrześcijan odegrała filozoficzna twórczość Filona z Aleksandrii (ok. 20 przed Chr. – 40 po Chr.) – zhellenizowa-

cepcja myśli starożytnej, zarówno platonizmu (neoplatonizmu), jak i arystotelizmu (koncepcja Boga, celowość świata), stoicyzmu, cynizmu, sceptycyzmu. Wszystko to było przydatne, pożyteczne o tyle, o ile od strony racjonalnej stanowiło obraz tego, co stanowiło rdzeń nauki Chrystusa. Dochodzi tutaj do swoistej reinterpretacji rozumienia filozofii jako „umiłowania mądrości”⁵⁴. Św. Jan z Damasku daje tutaj następującą wykładnię: „prawdziwą mądrością jest Bóg, więc miłość do Boga jest prawdziwą filozofią”⁵⁵.

Ogólnie, ta wczesna konfrontacja chrześcijaństwa z filozofią nosi miano patrystyki (od łac. *patres* – ojcowie), a więc nauki Ojców Kościoła. Zasadniczo dzieli się ona na myśl: apologetyczną i systematyczną. Zadaniem apologetów („obrońców”) była obrona wiary przed atakami zewnętrznymi, a także przed błędami związanymi z próbami wypaczenia prawowiernej doktryny od wewnątrz. Systematycy natomiast zajmowali się budowaniem pozytywnej teologii, doktryny umacniającej wiarę. Patrystyka dzieli się też na myśl Wschodu (Ojcowie Greccy) oraz myśl Zachodu (Ojcowie Łacińscy). Stolicą pierwszej była Aleksandria, drugiej Rzym. Jeśli chodzi o podział chronologiczny, to mówi się generalnie o patrystyce do Soboru Nicejskiego (325 r.) oraz o patrystyce po tym Soborze. Najbardziej znani Ojcowie Kościoła (Wschodu i Zachodu) to: Klemens Rzymski, Ignacy z Antiochii, Justyn, Tacjan, Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Cyprian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Atanazy, Cyryl Aleksandryjski, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Ambroży z Mediolanu, Hieronim, Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita⁵⁶.

Osobnym fenomenem stała się gnoza. Nazwa *gnoza*, *gnostycyzm* pochodzi od greckiego słowa *gnosis* – *wiedza*, *poznanie*. Gnostycyzm jest pierwszym chronologicznie prądem, który miał na celu przeorientowanie wiary religijnej chrześcijan w zwykłą wiedzę. Godne podkreślenia jest to, że nie był to nurt, za którym stali chrześcijanie. Był to nurt zupełnie obcy, z gruntu niezgodny z doktryną objawioną w Piśmie św. i Tradycji Kościoła. Jest on programową opozycją tendencji naturalistycznych wymieszanych z wpływami magiczno-okultystycznymi wymierzonymi w Objawienie. Pierwszą jego cechą jest skrajnie daleko posunięty synkretyzm – pełno w nim wątków religii żydowskiej, a także religii pogańskich: babilońskiej, syryjskiej, egipskiej. Najwięksi przedstawiciele doktryny gnostyków

nego Żyda działającego w Aleksandrii. Jego twórczość zmierzała przede wszystkim do uzgodnienia filozoficznych osiągnięć Greków z przesłaniem Biblii. Zob. Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. I, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986 (zob. Wstęp, s. 5-30). Na temat styku chrześcijaństwa i hellenizmu zob.: A. Siemianowski, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellinizacji*, Filozofia XXX, Wrocław 1996.

⁵⁴ Zob. np. *Greccy filozofowie przyrody u Hipolita*, dz.cyt., s. 425-438.

⁵⁵ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia*, t. I, dz.cyt., s. 174; Zob. na ten temat: E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1986.

⁵⁶ Zob. bardzo bogate opracowanie patrystyki w: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990; S. Pieszczoł, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Poznań-Warszawa-Lublin 1964; Tenże, *Patrologia*, Gniezno 1998.

to: Saturnil z Antiochii, Bazylides z Syrii, Walentyn z Egiptu, Bardezanus Syryjczyk. Działali oni, mniej więcej, na przestrzeni II wieku⁵⁷.

Spośród poglądów gnostyckich na czoło wysuwa się ich myśl dotycząca systemu „eonów”. Otóż, ich zdaniem, istnieją mitologicznie spersonifikowane eony – łańcuch siedmiu duchów, które składają się na świat. Ponad tymi duchami stoi ich „matka”, ponad nią natomiast wyższy duch (bez nazwy, zupełnie niepoznawalny) – „ojciec”. Owe duchy są na wpół dobre, na wpół zaś demoniczne. Jest tak, ponieważ świat, jego dzieje to nic innego, jak ciągła walka pomiędzy pierwiastkiem dobra i zła, światła i ciemności. Świat materialny jest zły sam w sobie – jest on dziełem złej potęgi. Materia zatem nie jest stworzona; istnieje odwiecznie. Wynika z tego postawa skrajnie pojętego pesymizmu. Świat więc nie jest dziełem Boga – jest efektem działania upadłego eonu. Źródłem zła świata jest materia; nie jest ona bowiem zależna od Boga. Wiąże się z tym gnostycka idea wyzwolenia. Według tej idei Chrystus jest jednym z eonów – Jego rolą jest wyzwolenie świata od zła, czyli uduchowanie wszystkiego tego, co znajduje się na świecie. W swojej „chrystologii” gnostycy poszli za rozwiązaniem doketyzmu, tj. doktryny, według której Chrystus nie może mieć ciała – Jego ciało to nie coś realnego, lecz zjawisko. W związku z tym – w tej interpretacji – nie jest do utrzymania nauka o zmartwychwstaniu. Ludzie dzielą się generalnie na tych, którzy „wiedzą” – są wtajemniczeni i tych, którzy należą wyłącznie do świata zmysłowego, tzn. nie są wtajemniczeni. Dzielą się więc na: hilików (związanych tylko z materią), psychików (tych, którzy mają także dusze), pneumatyków (posiadają dusze i „wiedzą”). Gnostycy należą do grupy trzeciej. Podstawowy zatem program, jaki zakładali sobie gnostycy polegał na zastąpieniu wiary przez irracjonalną wiedzę, zastąpieniu prawd wiary (mają one tylko sens alegoryczny) przez świat mitów, symboli. Jest to więc, ogólnie, zastąpienie filozoficznych, abstrakcyjnych systemów przez mitologiczne, abstrakcyjne refleksje, prowadzące do „wtajemniczenia”⁵⁸.

Na osobną refleksję, w kontekście wspomnianego wyżej „styku” myśli greckiej z chrześcijaństwem zasługuje myśl Orygenesusa i Tertuliana. Poza dobrą znajomością Biblii, **Orygenes** (ok. 185-254) znał dobrze myśl Platona, neopitagorejczyków oraz stoików, a także cały dorobek neoplatonizmu aleksandryjskiego. Jego główne pisma to: *O zasadach* i *Przeciw Celsusowi*. Na początku swojej drogi myślowej Orygenes postawił tezę o zasadniczej zgodności wiary chrześcijańskiej i filozoficznej myśli greckiej. Podstawowe *novum* nauki Orygenesusa dotyczy jego nauki o Logosie. Według niego, Bóg – Istota doskonała jest daleki (skrajnie transcendentny) i abstrakcyjny. Przekracza wszystko pod każdym względem. Jest niezmienny, nieskończony i niematerialny; jest samą tylko miłością i dobrocią. Ten Bóg nie

⁵⁷ Zob. na ten temat *Historię filozofii* W. Tatarkiewicza, t. 1, s. 176-179.

⁵⁸ Zob. W. Łydka, *Gnoza, [w:] Słownik Teologiczny*, A. Zuberbier (red.), t. I, s. 196-197; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 562-573; E. Wolicka, *Gnoza – gnostycyzm – „neognostycyzm” nowych czasów (próba rewizji pojęć)*, „Vox Patrum” 11-12(1991-1992), z. 20-23, s. 387-396.

stworzył świata. Dzieło stworzenia i odkupienia – wyzwolenia jest dziełem pośredniej hipostazy pomiędzy Bogiem a światem (i ludźmi) – odwiecznego Logosu – Chrystusa. On jest stwórcą świata, pośrednikiem między transcendentnym Bogiem a grzesznym człowiekiem – jest Zbawcą. Świat został stworzony z niczego (*ex nihilo*), ale jest on wieczny, tak jak Bóg, ponieważ, gdyby nie był wieczny, Bóg nie miałby „pola” swego działania⁵⁹. Ten świat, który jest przedmiotem naszego poznania, nie jest formą ostateczną – jest taki, a nie inny, bo wszedł w jego historię Logos: Bóg-Człowiek.

Ważną filozoficznie kwestią poruszaną przez Orygenesa jest zagadnienie niematerialności Boga. Bóg nie może być cielesny, ponieważ ciało z natury swej jest podmiotem zmian. Bóg jako niezmienny, nie może podlegać jakimkolwiek zmianom. A zatem wniosek jest następujący: Bóg z konieczności niezmienny, nie jest materialny. Orygenes wyprowadza z tego rozumowania konieczne atrybuty natury Bożej – prostotę oraz transcendencję, przejawiającą się zwłaszcza w tym, że jako duchowy, nie zajmuje On żadnego miejsca i realizuje swą naturę poza wszelkimi wielkościami. Stąd też, najwłaściwszą „definicją” Boskiej natury byłoby w tym kontekście: bycie posiadającą moc stwórczą Jednią.

„Bóg stworzył wszystko, aby istniało, a to, co zostało stworzone dla istnienia, nie może przestać istnieć. [...] Bóg jest jedyną Istotą, która mówi <Jestem, który jestem> (Wj 3, 14), i jedynie substancja Boga istnieje zawsze”⁶⁰.

„Lecz jest, że się tak wyrażę, Jednią, jest Rozumem i Źródłem, z którego biorą początek wszystkie inne istoty duchowe i wszelki rozum”⁶¹.

W interpretacji Orygenesa, obok odwiecznego świata istnieją też odwieczne duchy. Są one w pełni wolne, mogą wciąż wybierać między dobrem a złem. Zło jest ze swej natury czymś negatywnym – polega ono na odwróceniu się od Boga jako pełni bytu i doskonałości. Cały tak pojęty świat zmierza do końcowej apokatastazy, tzn. powrotu wszystkiego do Boga; wszystko będzie zbawione, odnowione, nawet złe duchy (szatan)⁶².

Nauka Orygenesa napotkała na zrozumiały opór – nie była w wielu kwestiach ortodoksyjna, sprzeciwiała się wielu utrwalonym dogmatom. Jej osiągnięcia, które przyczyniły się do wielu dyskusji filozoficznych i teologicznych, to podkreślenie atrybutów niezmienności i niepoznawalności (Orygenes uważany jest za prekursora teologii apofatycznej) Boga (atrybuty negatywne). Punktowanym przez Orygenesa pozytywnym przymiotem Boskiej natury jest z pewnością jej wszech-

⁵⁹ Zob. Orygenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979, XIV, 1-8 (s. 214-226); por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz.cyt., s. 186-187.

⁶⁰ Orygenes, *Duch i ogień* (wybór tekstów: H. Urs von Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995), 55-57 (s. 56).

⁶¹ Tenże, *O zasadach*, I, 1, 6, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

⁶² Zob. A.Z. Zmorzanka, *Apokatastaza*, [w:] PEF, t. 1, s. 298.

moc. Bóg jest wszechmocny, ale owa wszechmoc jest nieco „ograniczona”. Bóg bowiem nie może powołać do istnienia czegoś przeciwnego stworzonej naturze, nie może uczynić nicości lub czegoś, co jest brzydkie lub z gruntu niesprawiedliwe. Dalej, co jest konsekwencją powyższego, Bóg nie może stworzyć czegoś, co jest nieskończone (świat jest ograniczony przestrzennie, ma bowiem swoje granice i towarzyszący im z natury ład). Interesujące w tym kontekście jest także to, iż – zdaniem Orygenes – świat, chociaż stworzony przez Boga, musiał istnieć zawsze. Gdyby nie istniał odwiecznie (jako materia, gatunki i rodzaje), Bóg nie byłby wszechmocny. Oznaczałoby to, że raz działa, mając pewne atrybuty, raz nie⁶³.

„Otóż nikt nie może być ojcem, jeśli nie ma syna, nikt nie może być panem bez posiadłości lub niewolnika; tak samo i Bóg nie nazywałby się Wszechmogący, gdyby nie istniały przedmioty podlegające Jego mocy: aby więc mogło się okazać, że Bóg jest wszechmogący, musi istnieć wszechświat. [...] Zatem okazałoby się, że Bóg podlegał jakiemuś rozwojowi i od stanu gorszego przeszedł do lepszego, bo chyba przyjmujemy bez wahania, że lepiej jest dla Niego, że jest wszechmogącym, niż że nim nie jest. [...] Wierzmy raczej, że jak po skończeniu tego świata będzie inny świat, tak też istniały inne światy, zanim nasz świat zaistniał”⁶⁴.

Widać tutaj zatem, że Orygenes z jednej strony przelamuje mentalność starożytnych o niemożliwości stworzenia *ex nihilo* (ponieważ *ex nihilo nihil fit*)⁶⁵, z drugiej zaś dostrzega, że z faktu stworzenia materii, nie należy wyprowadzać wniosku, że zaczęła ona istnieć w czasie. Dla Autora traktatu *De principiis* jasne było to, że jeśli Bóg jest wszechpotężnym władcą, to musi czymś (jako istniejącym) władać. Poza tym, przmioty, które orzekamy o Jego naturze przysługują Mu zawsze, a więc bez względu na rachubę „czasu”: „przed” i „po” stworzeniu. Gdyby świat zaczął istnieć w czasie, to byłby czas, w którym nie dałoby się orzekać wszechmocy Bożej, tzn. Bóg byłby wszechmocny jedynie „po” fakcie stworzenia⁶⁶.

Podstawowe poglądy **Tertuliana** (ok. 160-240) skupiają się wokół takich oto tez: istnieje radykalne przeciwieństwo pomiędzy religią a filozofią. Wiedza rozumowa jest niemożliwa (prawda przekracza możliwości rozumu), bezużyteczna (nie jest konieczna dla poznania prawdy), wręcz szkodliwa (prowadzi do błędnych nauk). Przedmiot kontrowersji pomiędzy chrześcijanami a filozofami jest oczywiście: szczytem poznania jest poznanie Boga – filozofia nic na ten temat powiedzieć nie może, chrześcijanin zaś zna prawdę – ponieważ wyznaje Boga. W tym sensie filozo-

⁶³ Por. M. Szram, *Orygenes*, [w:] tamże, t. 7, s. 864-865.

⁶⁴ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 10. III, 5, 3.

⁶⁵ Zob. J. Herbut, *Stwarzanie*, [w:] LFK, s. 487.

⁶⁶ Zob. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: PWN 2000, s. 287-304; K. Kaźmierski, *Orygenes – dramat i wielkość*, „W Drodze” 145(1985), nr 9, s. 16-27; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 36-43 (zwłaszcza: s. 37-40); E. Łomnicki, *Próba syntezy chrześcijańskiej myśli i filozofii pogańskiej – Orygenes*, AK 93(1979), z. 1, s. 37-45; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 43-79.

fia jest zbędna⁶⁷. Znamienną jednak rzeczą jest to, że Tertulian sam nie był wierny swoim zasadom. Sam filozofował, a rezultaty tej działalności stawały się coraz bardziej sprzeczne z ortodoksyjną myślą chrześcijańską. Według Tertuliana bowiem, świat ma naturę materialistyczną: wszystko jest materialne, włącznie z duszą i samym Bogiem (wszystko to jest tylko subtelną odmianą materii). Dusza musi być cielesna, bowiem inaczej nie mogłaby oddziaływać na ciało. Dusza ma kształt powietrza, dlatego przenika i ożywia całe ciało. W teorii poznania – konsekwentnie do przyjętego stanowiska materialistycznego, przyjął Tertulian rozwiązanie sensualistyczne: wszystko, co poznajemy pochodzi z pracy zmysłów (one są materialne i ich przedmiot też jest materialny). Bóg będąc ciałem – subtelną materią, jest jak blask słońca: nie dostrzegamy Jego wnętrza, lecz same promienie⁶⁸.

„Któż bowiem zaprzeczy, że Bóg jest ciałem, chociaż jest duchem? Bo duch jest ciałem swego rodzaju, posiadającym własną określoną postać”⁶⁹.

W związku z tym religia⁷⁰ ma wartość jedynie w aspekcie praktycznym życia, bowiem bardziej liczy się tu prawo, doczesne potrzeby człowieka, niż jakieś cele teoretyczne. W antropologii myśl Tertuliana idzie w kierunku pomniejszania wielkości człowieka, wręcz poniżania go, na rzecz przesadnego „wywyższania” Boga. Jego zdaniem podejście takie miało zrobić miejsce dla samej tylko łaski. Ważne są teologiczne wątki jego myśli z zakresu trynitologii, gdzie w sposób zdecydowany występuje przeciwko herezjom, bądź to głoszącym brak jedności Trójcy Świętej, bądź to kwestionującym różnice pomiędzy Osobą Ojca, Syna i Ducha Świętego⁷¹.

„Tak Bóg zechciał odnowić tajemnicę wiary, aby na nowy sposób – przez Syna i Ducha – wierzone, że jest jedyny i aby Bóg został już jawnie poznany w swych własnych osobach i imionach, ten sam Bóg, który i dawniej głoszony był przez pośrednictwo Syna i Ducha, czego nie rozumiano”⁷².

Ostatecznie, doktryna głoszona przez Tertuliana nie miała zasadniczego oddźwięku w kształtowaniu się teologii i filozofii chrześcijańskiej. Jego nauka dotycząca materializmu była wręcz radykalnie odrzucona. Niewątpliwie zasługą Tertuliana jest przysłużenie się do wykrystalizowania się chrześcijańskiej łacińskiej terminologii teologiczno-filozoficznej (np. takie pojęcia jak: *persona*, *trinitas*, *substantia*)⁷³.

⁶⁷ Zob. T. Stępień, *Chrześcijaństwo przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XX(1)2007, s. 105-109.

⁶⁸ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz.cyt., s. 228-229. 244.

⁶⁹ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, [w:] *Trójca Święta*, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997, VII, 8 (s. 45)

⁷⁰ Zdaniem Orygenesesa chrześcijaństwo charakteryzuje się prawdziwością niejako z „natury”, dlatego można je nazwać – w sensie ścisłym – prawdziwą filozofią. Zob. T. Stępień, *Chrześcijaństwo przeciwko filozofii*, art.cyt., s. 109-110.

⁷¹ Por. M. Szram, *Tertulian*, [w:] PEF, t. 9, s. 45-451.

⁷² Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, dz.cyt., XXXI, 2 (s. 86).

⁷³ Zob. szerzej: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz.cyt., s. 228-248; S. Naskręt, *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, AK 92(1979), z. 3, s. 361-371.

6. Teizm św. Augustyna

W swoich poglądach, choć ściśle związane z doktryną Platona, a przede wszystkim Plotyna, św. Augustyn (354-430) odchodzi od greckiego intelektualizmu i uniwersalizmu. W systemie Augustyna Bóg jest Osobą, ma naturę nieskończoną, świat zaś jako dzieło Boże ma charakter nadprzyrodzony. Największą wartość ma poznanie Boga oraz poznanie własnej duszy (introspekcja): „Pragnę znać Boga i duszę. I nic więcej? Nic więcej” – mówił w *Wyznaniach*⁷⁴. Wbrew opiniom sceptyków uważał, że rzeczy są poznawalne. Miejsce wyróżnione ma tu jednak poznanie swojego własnego wnętrza. Poznanie własnej myśli jest faktem niezaprzeczalnym. Wszystko można podać w wątpliwość, lecz nie to, że się istnieje i że się myśli. Św. Augustyn powtarzał: „Wejźdź w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda”. Dochodzi tu zatem do odwrócenia porządku poznania: jest to droga od podmiotu („ja”). Spośród tego wszystkiego, co stanowi przedmiot poznania rozumem, w sposób najbardziej dokładny poznawalne są prawdy wieczne. Poznawane są one bez pośrednictwa władz – są obecne w intelekcie poprzez odbicie prawd wiecznych (istniejących obiektywnie). Owe wieczne prawdy są zapodmiotowane nie w abstrakcyjnym świecie idei, lecz w umyśle Boga. Zatem, to Bóg oświeca umysł człowieka, dając mu poznać prawdę – iluminizm⁷⁵. Poznanie ma naturę intuicji: dochodzenie do prawdy odbywa się wprost, bez angażowania rozumowań. Oświecenie umysłu jest darem łaski, darem Boga. On sam jawi się tu przede wszystkim jako źródło prawdy. Jego najbardziej istotnym przymiotem jest zatem Jego nieskończoność (infinityzm). Bóg w swoim umyśle posiada idee, wzory wszystkich rzeczy, cała struktura świata zawiera się w Jego intelekcie – egzemplaryzm. Świat idealny istnieje w Bogu, stworzony zaś został w czasie i przestrzeni⁷⁶. Określając swoje konotacje myślowe z poprzednikami Myśliciel z Tagasty wyznaje:

„Książki platoników, które przeczytałem, zachęciły mnie do szukania beczelnej Prawdy. Dojrzałem niewidzialne sprawy Twoje, pojęte poprzez rzeczy stworzone, [...]. Byłem już pewny zarówno tego, że Ty istniejesz, jak i tego, że jesteś nieskończony – lecz nie w znaczeniu rozciągłości w przestrzeni, czy to ograniczonej, czy nieograniczonej. Wiedziałem, że Ty naprawdę istniejesz, będąc zawsze ten sam, nie zmieniając się w żadnej części ani w żadnym poruszeniu. Wiedziałem też, iż z Ciebie wszystkie rzeczy czerpią istnienie, a niezachwianym tego dowodem jest już sam fakt, że istnieją”⁷⁷.

⁷⁴ Zob. bardzo głębokie analizy: S. Jaśkiewicz, „*Ecce Trinitas Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*”. *Nauka o Boskiej Trójcy na podstawie „Wyznań” św. Augustyna*, CT 78(2008), nr 1, s. 5-30.

⁷⁵ Uzasadnienie teorii iluminizmu w myśli św. Augustyna podaje E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 52 (przypis).

⁷⁶ Zob. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 99nn; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. I, s. 195-196.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Confessiones* (tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994), VII, 20.

System Augustyna niesie teocentryczny obraz świata⁷⁸. Bóg przewyższa cały kosmos pod każdym względem. Jest On Najwyższym Bytem i Najwyższym Dobrem, jest niezależny, jest przyczyną wszelkiego bytu: stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu. Bóg jest najwyższym przedmiotem poznania (jest zarazem jego przyczyną), jest celem dążenia człowieka („niespokojne jest serce moje, póki nie spocznie w Tobie”). Analogicznie, głosi św. Augustyn wyższość duszy nad ciałem. Jest ona substancją samoistną, jest niematerialna, jest odrębna od ciała, jest od niego doskonalsza. Zdaniem Augustyna, duszę znamy lepiej, niż ciało – o niej wiedza jest pewna, o ciele zaś nie. Troska człowieka winna więc skupiać się na duszy, nie na ciele. Podstawową władzą duszy nie jest rozum, lecz wola. Głosi w tym miejscu personalizm – Bóg i człowiek jest osobą. Jest to podstawowa kategoria, jaka leży na linii ich relacji. Natura ludzka ujawnia się nie przez to, iż coś wie, lecz że czegoś chce (coś jest przedmiotem jej woli). Jak wspomniano wcześniej, przechodzi więc Biskup Hippony od starożytnego intelektualizmu w kierunku woluntaryzmu⁷⁹.

Rysujący się na takim ogólnym tle doktryny św. Augustyna model natury Boga stanowi wzór genialnego połączenia wątków platońskich i neoplatońskich z krystalizującą się coraz bardziej filozofią chrześcijańską. W punkcie wyjścia swojej filozoficznej koncepcji Boga św. Augustyn zdaje się stawać na stanowisku, iż istnienie Boga nie powinno być specjalnie udowodniane, ponieważ idea Boga dana jest wszystkim bez wyjątku ludziom. Jedyną zatem przeszkodą na drodze akceptacji istnienia Istoty Najwyższej jest istniejące w świecie moralne zło (powołuje się tu Biskup Hippony na słowa psalmu: „Mówi głupi w sercu swoim, nie ma Boga”). Człowiek zatem o czystym umyśle nie ma wątpliwości o zasadności przyjmowania, jako faktu niepowątpiewalnego, istnienia Boga. Bóg jako doskonały Absolut, twórca i gwarant istnienia prawd wiecznych (z których On sam jest Prawdą Najwyższą), spełnienie wszelkich ludzkich dążeń, jest w swym istnieniu „oczywisty”. Ewentualne więc argumenty za Jego istnieniem należy formułować dla tych ludzi, których umysł jest zaślepiony przez grzech. Trzeba tu jednak pamiętać, iż zdaniem Augustyna pierwszeństwo przed poznaniem rozumowym (filozoficznym) ma wiara⁸⁰.

„Taka jest bowiem moc prawdziwego imienia Bóstwa, iż rozumnemu stworzeniu, używającemu rozumu, nie może być całkowicie i zupełnie zakryte. [...] Z wyjątkiem bowiem niewielu, w których natura nazbyt jest zepsuta, cały rodzaj ludzki wyznaje Boga, twórcę całego świata”⁸¹.

W Augustyńskiej filozoficznej argumentacji na rzecz istnienia Boga znamienne jest to, że następuje tu powiązanie idei Jego istnienia z istnieniem idei podmiotu

⁷⁸ Św. Augustyna koncepcja Boga jest tematyką szeroko omawianą przez wielu interpretatorów. m.in. zob.: S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 95-119.

⁷⁹ Zob. na ten temat: S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.

⁸⁰ Por. Tenże, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 96-97.

⁸¹ Św. Augustyn, *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana*, cz. II, tłum. W. Szołdrski, I. Kania, Warszawa 1977, 106, 4 (s. 280).

poznającego – „ja”. A zatem „droga” ku idei Boga musi wychodzić od myśli człowieka. W tym kontekście, bardziej zasadne jest dla Autora *Confessiones* stwierdzić, że Bóg po prostu istnieje, niż że istnieć musi. Jest On bardziej dowodem-przyczyną prawdziwości ludzkich myśli, niż nawet istnienia rzeczy. Oczywista więc wydaje się konkluzja, iż na gruncie filozofii Boga bardziej jasna dla ludzkiego umysłu jest Boska natura, niż samo jej istnienie⁸².

Rewolucyjną na dotychczasowym gruncie rozwoju myśli filozoficznej ideą była najpierw nauka Biskupa Hippony na temat wolnego aktu stwórczego Boga. Bóg chciał (wolny wybór) aby powstał świat Więcej, ów świat w swej ontycznej strukturze przygodny, powstał *ex nihilo*. Nicłość jest nie-bytem, a więc brakiem jakiegokolwiek „tworzywa”, z którego mógłby powstać kosmos⁸³. Otóż, Bóg – Najwyższe Dobro udzielił światu dobra najbardziej cennego, tzn. istnienia⁸⁴.

„Wszystkie [...] dobra pochodzą wprawdzie tylko od Niego, ale nie są z Niego. To bowiem, co jest z Niego, jest tym, czym On sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym, czym On. I z tego względu, jeżeli On jeden tylko jest niezmienny, zmienne zaś wszystko, co stworzył, ponieważ stworzył to z niczego. Jest bowiem tak wszechmocny, że może nawet z niczego, to znaczy z tego, czego w ogóle nie ma, stwarzać dobra wielkie i małe, niebiańskie i ziemskie, duchowe i cielesne”⁸⁵.

Stwórczy akt Boga nie wynikał zatem z jakiegoś Jego braku popychającego Go do takiego właśnie działania, przeciwnie – był wyrazem Jego doskonałości⁸⁶. Wiąże się z tym zagadnienie przypisywanych Bogu atrybutów, zwłaszcza tzw. przymiotów pozytywnych. Są nimi: nieskończona moc, mądrość, piękno, szczęśliwość, prawda, dobro, jedność, miłość i życie. To właśnie dlatego, że Bóg jest Dobrem⁸⁷, że jest samym Życiem i Miłością powstał kosmos z całym swoim wewnętrznym bogactwem. Na tym tle Bóg jawi się jako Jedność absolutna (w odróżnieniu od innych typów jedności właściwych bytom materialnym oraz duchowym). Dalej, Bóg jest w swej naturze bezwzględnie prosty, tzn. nie posiada jakichkolwiek złożań, czy przypadłości.

„[...] wszyscy zgadzają się, że Bogiem jest to, co stawiają oni najwyżej ponad wszystkie inne rzeczy. A ponieważ wszyscy myślący o Bogu mają na uwadze coś żywego, jedynie ci, którzy uznają Go za samo życie, potrafią ustrzec się wyobrażeń niegodziwych i absurdalnych”⁸⁸.

⁸² Por. M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *Augustyn*, [w:] PEF, t. 1, s. 404.

⁸³ Św. Augustyn, *Confessiones*, XII, 19.

⁸⁴ Zob. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, dz.cyt., s. 22nn.

⁸⁵ Św. Augustyn, *De natura boni*, 1, 1 (PL 42, 551).

⁸⁶ Zob. S. Kowalczyk, *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w augustyńskiej filozofii Boga*, RF 19(1972), z. 1, s. 73-83.

⁸⁷ Tenże, *Bóg jako „Summum bonum” w ujęciu św. Augustyna*, ZN KUL 7(1964), z. 4, s. 13-22.

⁸⁸ Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, (tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989), I, 7-8.

A oto katalog przymiotów Bożych zawartych w *Confessiones*:

„O, najwyższy, najlepszy, najmoźniejszy, bezgranicznie wszechmocny, najbardziej miłosierny, i najsprawiedliwszy, najgłębiej ukryty i najbardziej obecny, najpiękniejszy i najsilniejszy, zawsze istniejący a niepojęty! Niezmienny jesteś, a przemieniasz wszystko, sam nigdy nowy, nigdy stary, wszystko odnawiasz, [...] Zawsze działasz, zawsze trwasz w spoczynku, gromadzisz, a niczego nie potrzebujesz, karmisz, prowadzisz ku doskonałości. Szukasz, a niczego Ci nie brakuje. [...] I cóż właściwie mówią ci wszyscy, którzy o Tobie mówić usiłują! Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy! Choćby najwięcej mówił wtedy człowiek, niemową jest”⁸⁹.

W *De Trinitate* św. Augustyn przedstawia także grupę przymiotów Boga określanych mianem atrybutów negatywnych. Są to: Boska wieczność (czasowość), niezniszczalność, nieśmiertelność, niezmiennność. Ten ostatni, obok przymiotu wieczności, wydaje się być naczelnym przymiotem, poprzez który chce on niejako dookreślić istotę Boga⁹⁰.

„Byt to imię niezmienności. Wszystkie rzeczy, podlegające zmianie, przestają być tym, czym były, i zaczynają być tym, czym nie były. Ten tylko posiada byt prawdziwy, byt bez przymieszki, byt w pełnym znaczeniu, kto się nie zmienia. Cóż znaczą słowa: <Jam jest, który jest>, jeśli nie: jestem wieczny, nie mogę się zmienić”⁹¹.

„Bo tylko istota Boga, którą Bóg jest, nie podlega w ogóle żadnym zmianom, ani w wieczności, ani w prawdzie, ani w woli; gdyż prawda jest tam wieczna i wieczna miłość; gdyż prawdziwa tam jest wieczność i prawdziwa miłość, a wieczność i prawda są miłowaniem”⁹².

„Najpierw bowiem i najbardziej istnieje Ten, który jest całkowicie niezmienny i który najzasadniej mógł o sobie powiedzieć: <Jestem, który jestem> [...] Tak więc inne jestestwa nie są w stanie istnieć inaczej, jak dzięki Niemu, a dobre są tylko w takiej mierze, w jakiej został im udzielony byt”⁹³.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż zarysowana przez św. Augustyna koncepcja Boga jest jednak – jak zauważa E. Gilson – bardziej „esencjalna”, niż „egzystencjalna”. Jest tak, ponieważ nie wychodzi on w swojej ontologii poza ramy rozumienia stworzenia jako udzielania bytu. Stworzenie jest po prostu udzielaniem piękna, porządku i jedności. Widać tu tendencję do redukcjonowania istnienia rzeczy do jej istoty: istnieniem rzeczy jest bycie tym, czym dana rzecz jest⁹⁴.

⁸⁹ Tenże, *Confessiones*, I, 4.

⁹⁰ Zob. m.in.: Tenże, *De Trinitate*, IV, XX, 27; V, X, 11; VI, I, 1-2; VIII, III, 4-5; XV, V, 7-8.

⁹¹ Tenże, *Sermo*, 7, 7 (PL 38, 66)

⁹² Tenże, *De Trinitate*, IV, 1, 1 (PL 42, 887).

⁹³ Tenże, *De doctrina christiana*, I, 35.

⁹⁴ Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 50-54 (zwłaszcza: s. 54); zob. Tenże, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 68-69; S. Swieżawski, *Dzieje*, dz.cyt., s. 338-361.

II. Teologia naturalna wieków średnich

Po odejściu do historii epoki starożytnej nastąpił czas chwilowego застоju intelektualnego. Dopiero w IX wieku na północno-zachodnim obszarze Europy odradza się myśl filozoficzna. Powstaje nowy nurt zwany scholastyką⁹⁵. Miał on odcień religijny, ale wbrew rozpowszechnionym opiniom, nie był to czas dla nauki „stracony”, wręcz przeciwnie, nigdy dotąd teorie filozoficzne nie otrzymały tak subtelnie rozpracowanego systemu pojęć. Ogólnie, scholastyka jest filozofią, której celem stała się racjonalna refleksja nad treścią dogmatów wiary, ich wyjaśnienie, uporządkowanie⁹⁶. Pomimo tego, iż była to filozofia zorientowana teologicznie⁹⁷, sięgała swymi korzeniami bardzo daleko. Odwoływano się do wielkich powag starożytności: Arystotelesa, Platona, neoplatonizmu, a także do wielkich, uznanych za autorytety Ojców Kościoła: przede wszystkim św. Augustyna, Jana z Damasku, Orygenesusa i in. W celu ratowania dorobku wieków poprzednich prowadzono naukową działalność encyklopedyczną. Powstały encyklopedie autorstwa: Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego oraz Hrabana Maura. Wspomniane prace encyklopedyczne skupiały się nie tylko na myśli teologicznej, ale także na innych dziedzinach wiedzy, przede wszystkim – matematyczno-przyrodniczej oraz ogólnohumanistycznej⁹⁸.

1. Eriugena

Eriugena (ok. 810 – ok. 877) uważał, że niezawodna, jedyna droga do zbawienia wiedzie poprzez filozofię. Z interesującego nas punktu widzenia, a zatem w perspektywie teologii naturalnej, głosił bardzo oryginalną koncepcję natury Boga⁹⁹, koncepcję pozostającą pod wielkim wpływem tradycji Dionizjańskiej (związanej – jak już wspomniano wcześniej – z apofatycznym modelem poznania Boga. Eriugena dokonał intelektualizacji i systematyzacji dzieł Dionizego). Wiąże się

⁹⁵ Zob. A.B. Stępień, *Wstęp*, dz.cyt., s. 46-47.

⁹⁶ Zob.: Ph. Bohner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1986; *Historia filozofii średniowiecznej*, J. Legowicz (red.), Warszawa 1979.

⁹⁷ Bardzo szerokie omówienie styku filozofii i teologii w tym okresie zawiera praca: J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 41-78.

⁹⁸ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 2000, s. 127nn.

⁹⁹ *De divisione naturae*, I, 11-12; I, 71; II, 21; III, 5; III, 15; III, 19; III, 23; IV, 9.

to w dużej mierze z obraną przez Eriugenę metodą dialektyki, która całą naturę, a więc i Boga, i Jego stworzenia umieszcza w ramy tego, co Autor *Periphyseon* określa mianem *podziału*. Nieprzypadkowo także system Eriugeny unika wręcz nazwy *byt* na oznaczenie tego, co stworzone, ponieważ nazwa ta – zgodnie z intuicją Eriugeny – nie ujmuje całości dialektyki *podziału*. Jej zatem miejsce zajmuje *natura*, która nadaje się bardziej na określenie kosmosu, który ze swej istoty jest dynamiczny (jest jednym wielkim procesem). Ów proces to generalnie jakiś typ zwrotnej relacji pomiędzy Bogiem a stworzeniami: wszelkie przejawy natury pochodzą od Absolutu i do Niego (w sposób konieczny) powracają¹⁰⁰.

Istota Boga – argumentuje Eriugena – wymyka się jakimkolwiek ujęciom definicyjnemu. Bóg nie posiada żadnych „granic”, a zatem Jego istoty nie można określić jako substancji. Wynika to stąd, iż Bóg jest istotą absolutnie nieskończoną: nieskończoną, tj. niepoznawalną dla umysłu człowieka oraz nieskończoną dla siebie samego, tzn. Bóg sam nie wie, czym jest – wiedza Boga na ten temat oznaczałaby, że *de facto* nie jest nieskończony. Słowem, Bóg przekracza wszelkie kategorie, wszelkie poznawcze „miary”. Bóg zatem pojmuje, że jest niczym, ponieważ ze swej natury jest ponad wszystkim. W Nim jest wszystko, co jest, zaś poza kontekstem Jego nieskończoności nie ma niczego. Rys transcendencji nakłada się tu niejako na rys immanencji. W tym zatem kontekście Boska niewiedza jest największej klasy mądrością. Każda myśl Boża jest bytem i – w zgodzie z Augustyńskim woluntaryzmem – Bóg czyni wszystko mocą swojej woli i dzięki niej poznaje wszystko, co istnieje¹⁰¹.

Zachodzi tutaj ontyczny paradoks. Bóg jest niczym z tego wszystkiego, co jest. Dlatego też, najwłaściwszą Jego nazwą byłaby „Nicość”. Jednocześnie jednak – biorąc pod uwagę stworzenie – należy stwierdzić, że to właśnie ono jest niczym, ponieważ nie jest czymkolwiek z tego, czym jest Bóg. Ale też, z drugiej strony, jest czymś, gdyż jest (istnieje) dzięki Temu, który istnieje w stopniu absolutnym. Byt Boży wymyka się więc wszelkim określeniom, transcenduje w sposób nieskończony sferę stworzenia, poznania oraz języka. Tak więc, natura Boga jawi się jako kompleks przeciwieństw: jest Absolutem-syntezą-harmonią tego, co jest i nie jest; jest Podobieństwem istot podobnych i jednocześnie Niepodobieństwem rzeczy niepodobnych; jawi się jako absolutne Przeciwieństwo wszelkich przeciwieństw i Sprzeczność jakichkolwiek sprzeczności¹⁰². W tymże kontekście Eriugena spostrzega:

„[...] teologowie wymyślili wszystkie imiona, któremi Go nazywają, według Jego atrybutów i wspaniałych dzieł, dlatego, abyśmy poznali i chwalili Bóstwo”¹⁰³.

Nieco dalej rozwija tę myśl, podkreślając negatywny charakter naszego orzekania o Boskiej naturze:

¹⁰⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt., s. 138-139.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 141.

¹⁰² Por. A. Kijewska, *Eriugena Jan*, [w:] PEF, t. 3, s. 213-214.

¹⁰³ *Dzieła świętego Dionizego Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 9.

„Otóż oni mówią o Bogu tylko przez negacje, i to jest w najwyższym stopniu właściwe: bo w tem słodkiem zjednoczeniu z Nim zostali oni nadnaturalnie oświeceni w tej prawdzie, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co jest, ale nie jest niczem z tego, co jest, o tyle jego byt przenosi wszelki inny byt”¹⁰⁴.

Z Eriugeny teorii kreacjonizmu wynika, że Bóg rzeczywiście stworzył wszystko, ponieważ bez Niego nic nie może istnieć. Ale nie tylko w sensie poznawczym: Bóg jako Stwórca jest całą swoją istotą we wszystkich rzeczach, więcej – jest istotą wszystkiego poza Nim. Tylko On naprawdę jest, tylko On tłumaczy istnienie. Bóg jest absolutną Przyczyną świata. Skutek działania Bożego – stworzona rzecz, jest zatem zrealizowaną przyczyną. W tym też sensie nie dziwi nauka Autora *De divisione naturae*, że Bóg staje się poprzez skutki swojego działania (istnienia). Stąd też pochodzi monistyczny wydźwięk spuścizny Eriugeny. Natura wszystkich bytów jest (musi być) jednakowa, z tym jednak, że Bóg jako „super Esse” jest bezwzględna i jedyną Przyczyną tego wszystkiego, co posiada „esse”. Jedynie Absolut istnieje sam przez siebie, mocą swojej natury.

„[...] On jest przyczyną, początkiem, essencją i życiem wszechrzeczy”¹⁰⁵.

Konsekwentnie dodaje:

„Rozum więc Boży przenika wszelkie rzeczy wzrokiem transcendentnym, czerpie w przyczynie uniwersalnej znajomość istot jeszcze nieistniejących [...] bo rozum Boży nie bada istot w ich istocie, ale własną swoją mocą, w sobie, i przez siebie posiada i w sobie mieści przez antycypację ideę, znajomość i substancję wszystkich rzeczy”¹⁰⁶.

„Boża natura stwarza i jest stworzona. Jest stworzona przez samą siebie w przyczynach prymordialnych: gdy chce się wyłonić ze swej ukrytej natury, w której trwa nieskończona, radykalnie transcendująca wszystko, niepoznana nawet przez samą siebie”¹⁰⁷.

Atrybutami Bytu Bożego są: Jego wszechobecność, aczasowość oraz aprzestrzenność. Zawiera On w sobie jednak wszelkie byty istniejące w czasie i przestrzeni. Dalej, Bóg jest bytem prostym, niezmiennym i nieporuszonym. Wszechobecność Boga, Jego korelacje ze światem ujawniają pewien dynamizm, proces, w który On się włącza. Bóg „schyla się” do świata, aby udzielić mu istnienia. Charakterystyczna dla całego neoplatonizmu triada: trwanie-wylew-powrót wyraża swoistą cykliczność procesu przyczynowania. Od strony skutków Bożego działania chodzi o uchwycenie dynamizmu ich pochodzenia, trwania i powrotu do

¹⁰⁴ Tamże, s. 12.

¹⁰⁵ Tamże, s. 8-9.

¹⁰⁶ Tamże, s. 74-75.

¹⁰⁷ Tamże, III, 23, 689 A-B (tłum. A Kijewska, [w:] *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 135).

swojej Boskiej Przyczyny. Natomiast od strony boskiej immanencji w świecie, akcentuje się obecność Przyczyny w swoich skutkach, a zatem także pewien zakres Jej udziału w dynamicznym procesie świata¹⁰⁸. Stanowisko takie niedwuznacznie przypomina tok rozumowania Plotyna.

„Ona [boska substancja – J.T.] utrzymuje wszystko w harmonijnej całości, nie będąc ani wszystkim, ani częścią, a jednak Ona jest i wszystkim i częścią, ponieważ zawiera w sobie i posiada w nadziemski sposób i od wieków jak wszystko, tak i części wszystkiego. [...] Dostojna substancja, Ona przenika substancje, nie kalając swojej czystości i wznosząc się nadsubstancjonalnie ponad wszelkie substancje”¹⁰⁹.

„[...] w pewnym znaczeniu mistycznym można przypisywać ruch Bogu nieruchomemu”¹¹⁰.

Eriugena uważał, iż natura Boska jest zupełnie niepoznawalna. Jedyne co można o niej orzec, to tylko cechy negatywne – mówienie o tym, kim Bóg nie jest. Jest więc „niczym”, z tego wszystkiego, co myśl człowieka zdolna jest pojąć, ale też jest „wszystkim” – jest źródłem, z którego wszystko powstaje i do którego zmierza. Ostatecznie więc Eriugena głosi panteizm: Bóg jest wszystkim we wszystkim. Gubią się tu nieco rysy Jego transcendencji wobec kosmosu („Deus omnia est et omnia sunt Deus”¹¹¹). Bóg i stworzenia są jedną i tą samą rzeczą, gdyż stworzenia nie charakteryzują się posiadaniem niezależnego bytu – są manifestacjami natury Boga¹¹².

„[...] On płodzi, nie rozdrabniając swojej substancji, i rozdaje swoje dary, nie uszczuplając swego skarbu”¹¹³.

„[...] w Jego jedności przedistnieją przyczyny wszystkiego, i On przenika wszechświat nawskróś z jednego końca w drugi”¹¹⁴.

Stworzenie jest aktem koniecznym, w którym Bóg jawi się jako zasada, która objawia się – ukazuje w różnorodności swoich dzieł. Stwarzanie jest zatem swoistą samomanifestacją Boga. Stwarzanie jest więc czymś w rodzaju teofanii. „Stwarzać – pisze w tym kontekście Gilson – to dla Boga tyle, co objawiać siebie, a skoro stwarzanie równa się objawieniu, zatem mówić, że Bóg objawia siebie, to tyle, co twierdzić, że On stwarza siebie”¹¹⁵. Konsekwentnie, świat ma naturę imaterialistyczną – wszystko ostatecznie sprowadza się do tego, co niematerialne.

¹⁰⁸ Zob. szerzej: A. Kijewska, *Neoplatonizm*, dz.cyt., s. 105-138.

¹⁰⁹ *Dzieła świętego Dionizego*, dz.cyt., s. 23-24.

¹¹⁰ Tamże, s. 89.

¹¹¹ *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon*, III (wyd. I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1981).

¹¹² Por. tamże, III, 17.

¹¹³ *Dzieła świętego Dionizego*, dz.cyt., s. 25.

¹¹⁴ Tamże, s. 77.

¹¹⁵ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 110.

Rzeczywiste są tylko idee. Jest tu pewien ciąg: rzeczy partycypują w ideach, idee w Bogu. Naprawdę więc istnieje jedynie Bóg; świat jest tylko objawieniem się Jego natury. Nie ma też innego przedmiotu poznania niż sam tylko Bóg. Na tym tle staje się zrozumiała Eriugeny hierarchia (natur) bytu: Bóg – natura tworząca, a nie stworzona; idee – natura tworząca, a stworzona; świat realny – natura stworzona i nie tworząca; Bóg – natura nie stworzona i nie tworząca¹¹⁶.

W tym kontekście ważne wydają się także poglądy Eriugeny o predestynacji. Otóż, według niego, Bóg nie może być przyczyną zarazem dobra i zła. Nie ma napięcia pomiędzy łaską Bożą, a wolnością człowieka. Zatem, Boskie przeznaczenie (wiedza Boga) dotyczy jedynie „wybranych” – tych, którzy będąc wolnymi współpracują z łaską i osiągają zbawienie. Wiedza Boża nie przesądza więc o potępieniu tych, którzy nie są wybrani¹¹⁷.

Widać zatem, iż myśl Jana Szkota Eriugeny jest swoistą syntezą starożytnego neoplatonizmu, zwłaszcza jeśli chodzi o problematykę związaną z opisem Boskiej natury oraz zarysowanie relacji, jakie występują pomiędzy światem a Bogiem. Jest też ona niewątpliwie pomostem dla późniejszych rozwiązań filozoficznych zdradzających merytoryczne podobieństwo do istoty neoplatonizmu. Wystarczy wspomnieć XII-wieczną doktrynę Abelarda, Anzelma z Laon, czy później, Mikołaja z Kuzy, czy nawet współcześnie – niektóre rozwiązania na gruncie filozofii procesualnej (A.N. Whitehead).

2. Św. Anzelm z Canterbury (ok. 1033-1109)

Nazywa się go często „alter Augustinus” ze względu na wiele wspólnych wątków z myślą tego wielkiego Ojca Kościoła. Od jego działalności bierze też początek nurt określany mianem scholastyki. Najważniejsze jego dzieła – jak było to już zasygnalizowane przy omawianiu argumentu ontologicznego – to: *De divinitatis essentia Monologion*, *Prosligion seu Alloquium de Dei existentia* oraz traktat *Cur Deus homo?*

Referowanie poglądów św. Anzelma w obszarze teologii naturalnej warto rozpocząć od jego refleksji na temat stosunku wiary i rozumu. Otóż – jego zdaniem – wiara powinna prowadzić do rozumienia świata, rozumienie zaś do pogłębienia wiary. Poznanie prawdy domaga się, jako koniecznych warunków, oparcia się na „skrzydłach wiary i rozumu”¹¹⁸. Pogląd ten stał się niebawem miarodajny dla całej scholastyki (*fides quaerens intellectum*). Ważna w tym kontekście jest myśl

¹¹⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt., s. 138-139.

¹¹⁷ Por. tamże, V, 29; V, 38. Na temat myśli Eriugeny, zob.: W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*, cz. II: *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „Studia Mediewistyczne” 9(1968), s. 117-214; D. Carabine, *Apophysis and Metaphysics in the „Periphyseon” of John Scottus Eriugena*, PhSt 32(1988-1990), s. 63-82; D.J. O’Meara, *The Concept of Nature in John Scottus Eriugena*, „Vivarium” 19(1981), z. 2, s. 126-145.

¹¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio* (wstęp).

Autora *Monologionu* dotycząca racjonalności świata i Boga: natura Boga i „układ” świata odpowiadają wszelkim prawom logiki. Poza tym, Bóg jest przyczyną świata – wzorcą, celową i sprawcą. Wprowadza tu zatem Anzelm oryginalną (w porównaniu z dotychczasową myślą neoplatońską) tezę, że Bóg szanuje stworzone przez siebie zasady logiki, np. zasadę (nie)sprzeczności. W związku z tym, pojawiają się tutaj intuicje, rozwinięte później przez św. Tomasza z Akwinu w tzw. „pięciu drogach”, dotyczące pojmowania przyczyn bytu – w poszukiwaniu przyczyn nie należy postępować w nieskończoność.

„Wyznaję, Panie, i dziękuję za to, że stworzyłeś we mnie też Twój obraz, bym pamiętając o Tobie, o Tobie myślał i Ciebie kochał! Został on jednak do tego stopnia zamazany naporem występków, tak bardzo zaciemniony oparami grzechów, iż nie może czynić tego, do czego został uczyniony, jeżeli Ty go nie odnowisz i nie naprawisz. Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym wierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem”¹¹⁹.

Anzelm jest zwolennikiem skrajnego realizmu pojęciowego: pojęciom jednostkowym i pojęciom ogólnym odpowiada realna rzeczywistość. Ów realizm pojmował egzemplarycznie (jak św. Augustyn) – gatunki są wzorcami, na podstawie których Bóg stworzył rzeczy jednostkowe. Tezę tę przełożył Biskup Canterbury na teologię grzechu pierwotnego i zbawienia: w Adamie wszyscy zgrzeszyli, w Chrystusie wszyscy są odkupieni. Bardzo doniosłe są Anzelmiańskie dowody istnienia Boga: ze stopni doskonałości w świecie, stopni dobra. Najważniejszy jest jednak jego, tzw. dowód ontologiczny¹²⁰ (na podstawie pojęcia logicznego wyprowadza Jego rzeczywiste istnienie). Jego treść opiera się na analizie pojęcia „Boga”, jakiego człowiek nosi w swoim umyśle. W intelekcie człowieka istnieje idea Istoty Najdoskonalszej – ale nie jest to li tylko idea; ponieważ gdyby to była jedynie idea, nie miałaby istnienia rzeczywistego. Istota Najdoskonalsza musi więc istnieć realnie¹²¹. Rozumowanie św. Anzelma znajduje krótką pointę: jeżeli Byt Najwyższy jest możliwy – faktycznie istnieje. Bóg jawi się tu zatem jako swoisty „warunek” wszelkich możliwości, a więc także faktu myślenia człowieka. Pojęcie Bytu Absolutnego „domaga się” niejako – od strony logicznej – pełnej afirmacji swego istnienia przez myśl ludzką. Tym bardziej, jeśli – na płaszczyźnie ontycznej – być ideą i posiadać realną rzeczywistość jest czymś o wiele doskonalszym od sytuacji, w której istniałaby idea, ale bez istnienia poza umysłem podmiotu poznającego. Wynika stąd, że Bóg jest takim Bytem, który nie może nie istnieć, a co za tym idzie, jest Pełnią Bytu.

¹¹⁹ Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, dz.cyt., s. 144.

¹²⁰ Zob. pierwsza część niniejszej książki.

¹²¹ Zob. szerzej: M. Gogacz, *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury*, RF 11(1963), z. 1, s. 103-111.

Bóg jest czystą *Essentia*, ponieważ z samej swojej natury (jako Byt Najdoskonalszy) jest tym, czym jest. A zatem, wszystko poza Bogiem nie jest konieczne, bo nie pociąga go do tego jego natura. Jeśli świat istnieje, oznacza to, iż został stworzony przez Boga *ex nihilo*. Został stworzony według idei, jakie znajdują się w Jego intelekcie. Tak więc wszystko, co nie jest istotą Boga, zostało przez Niego stworzone – był to wolny akt Jego boskiej dobroci.

„Zanim wszystkie rzeczy zostały uczynione, w umyśle najwyższej natury było już to, czym albo jakim miały być te rzeczy, albo też w jaki sposób miały one powstać”¹²².

Poza przypisaniem Bogu przymiotów wszechmocy, wszechobecności, bezwzględnego dobra, mówi Anzelm, iż można Mu przypisywać inne kwalifikacje, takie, które, w każdym rodzaju orzekają o Nim to, co najdoskonalsze. Są to, np.: Boska niezmienność, niepodzielność, życie, mądrość, potęga, prawda, sprawiedliwość, wieczność, prostota. Natura Boga jako doskonała charakteryzuje się rysami transcendencji, jak i immanencji. Bóg bowiem, z jednej strony jest obecny mocą swojej natury we wszystkim co jest, z drugiej zaś przekracza wszelkie kategorie¹²³.

„Jest ona [natura] w każdym miejscu i czasie, ponieważ w żadnym jej nie brak; i nie ma jej w żadnym [miejscu i czasie], gdyż nie posiada żadnego miejsca ani czasu”¹²⁴.

Komentując myśl św. Anzelm, E. Gilson pisze: „Będąc substancją i jednostkowym duchem Bóg wszakże nie zamierza się ograniczać do tej kategorii substancji, która odpowiada wyłącznie bytom stworzonym. Tylko On sam jest w pełnym sensie tego słowa, wszystkie inne byty zaś w porównaniu z Nim nie istnieją”¹²⁵. Powyższe ujęcie jednoznacznie przypomina myśl Jana Szkota Eriugeny.

3. Myśl teodycealna filozofów arabskich

Awicenna (980-1037). Największe jego dzieło to *Kitab asz-Szifa* (*Księga uzdrowienia*), a także *Kanon medycyny*. Jego wiedza miała charakter encyklopedyczny (metafizyka, logika, fizyka, matematyka). Pisał komentarze do tekstów Arystotelesa. Z arystotelesowskiego zainteresowania światem Awicenna przesuwając jednak akcent na Boga. Świat jest dziełem Bożej myśli (bardziej niż woli); jest on stworzony z materii, nie zaś z niczego (*ex nihilo*). Do tych poglądów pery-

¹²² Św. Anzelm, *Monologion*, 9 (s. 32).

¹²³ Zob. F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. II, dz.cyt., s. 188nn.

¹²⁴ Św. Anzelm, *Monologion*, 22 (s. 62).

¹²⁵ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 126. Zob. J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris 1971; G.R. Evans, *Anselm and talking about God*, Oxford 1978; R.W. Southern, *St Anselm: a Portrait in a Landscape*, Cambridge 1997; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, dz.cyt., s. 215-237; J.L. Illianes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, dz.cyt., s. 44-52.

patetyckich dołączył Awicenna wątki neoplatońskie: świat powstawał stopniowo – najpierw powstał intelekt, później inteligencje niższe, potem najniższe, na końcu zaś – przedmioty materialne. Na szczycie jednak hierarchii bytów stoi Bóg-Jednia. Każda kolejna inteligencja, poznając Stwórcę, emanuje z siebie niższą inteligencją, aż do tej, która porusza sferę Księżyca oraz stwarza intelekt czynny; ten zaś organizuje strukturę świata widzialnego: ciała, ludzkie dusze, a także akty poznania. Wszystkie sfery-inteligencje przybierają jeden zasadniczy kierunek: Boga. W tym kontekście Awicenna utrzymuje, iż wiedza Boża, jako doskonała, dotyczy jedynie gatunków (ogółów), nie ma zaś za swój przedmiot rzeczy jednostkowych¹²⁶.

„[...] świat pochodzi od Pierwszego. [...] jest On nie tylko Bytem przez siebie, lecz także istnieje absolutnie. [...] nie tylko On poznaje i jest poznany przez samego siebie, lecz jest także samą wiedzą”¹²⁷.

Dalej, uwypuklając rysy Boskiej natury, Awicenna dodaje:

„Stwórca działa, jeśli tego chce i nie działa, jeśli tego nie chce. [...] Jego mądrość utożsamia się z Jego wiedzą. [...] Byt Konieczny jest więc mędrcom absolutnym”¹²⁸.

Wyjaśniając w tym kontekście istotę ruchu sfer-inteligencji, pisze:

„Pojmowanie Bytu Koniecznego jest przyczyną miłości Jego wielkości, miłość jest przyczyną poszukiwania podobieństwa, ono jest przyczyną ruchu”¹²⁹.

W horyzoncie dyskusji na temat poznawalności Boga **Awerroes** (1126-1198), reprezentujący zachodni nurt filozofii arabskiej, stanął na stanowisku, iż Jego istnienie jest zupełnie poznawalne. *Novum* wprowadzone przez Filozofa z Kordowy polega na tym, że uznał on, iż Bóg nie musi stwarzać wszystkich sfer. Bóg stwarza jedynie pierwszą sferę jako formę czystą; pozostałe zatem istnieją poprzez nią. Dodaje też inny, oryginalny w stosunku do Awicenny (przedstawiciela arabskiego Wschodu) wątek dotyczący istnienia świata. Owszem, świat został stworzony – świadczy to o wszechmocy Stwórcy – ale stworzony odwiecznie. Materia istniejąca odwiecznie nosi w sobie idee-zarodki wszelkich form. Jednak bez Boga (ewentualnie bez pierwszej inteligencji) materia jako sama możność, nie wyzwoliłaby z siebie potrzebnych do działania energii¹³⁰.

¹²⁶ Zob. F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. II, dz.cyt., s. 226-228.

¹²⁷ Awicenna, *Metafizyka* [w:] „*Księga wiedzy*”, tłum. zb., Warszawa 1973, 33-34.

¹²⁸ Tamże, 39-40.

¹²⁹ Tamże, 59.

¹³⁰ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz.cyt., s. 233-235.

4. Św. Bonawentura (1217-1274)

Był uczniem **Aleksandra z Hales** (ok. 1185-1245)¹³¹, cenionego w średniowieczu augustynika. Dzieła św. Bonawentury (przydomek nadany mu przez św. Franciszka z Asyżu) to: *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*, *Breviloquium* i *Soliloquium*. W swojej teorii poznania łączył Bonawentura wątki arystotelesowskie (empiryzm genetyczny) i augustyńskie (iluminacjonizm). U początku poznania leży praca zmysłów – postrzeżenia; te z kolei są poddawane abstrakcji; jej owocem są prawdy ogólne. W związku z tym, poznanie jest zapośredniczane poprzez Boga. Nie poznajemy rzeczy wprost, ale dzięki światłu nadprzyrodzonemu (zob. iluminizm w epistemologii św. Augustyna).

„[...] cały świat jest jednym zwierciadłem pełnym światła przedstawiającego mądrość Bożą i jakby węglem rozpalającym się światłem”¹³².

„Światło duszy jest prawdą; owo światło nie gaśnie. Tak mocno bowiem świeci ponad duszą, że nie można pomyśleć ani tego wyrazić, że go nie ma, żeby człowiek nie zaprzeczył sam sobie”¹³³.

Epistemologia Bonawentury zawiera w sobie istotne rysy empiryzmu, z tym jednak zastrzeżeniem, że umysł człowieka posiada zdolność odróżniania prawdy od fałszu. Musi on zatem mieć wrodzoną zdolność wydawania sądów. Posługuje się on regułami, prawami logiki, które dopomagają odnaleźć prawdę. Mógł więc Bonawentura skonstatować, że wszelkie prawdy szczegółowe poznajemy poprzez obecne w naszym intelekcie wieczne zasady.

„Czy wszelkie poznanie – pyta on – bierze się ze zmysłów? Odpowiedzieć należy, że nie. Z koniecznością bowiem dusza musi znać Boga, samą siebie i to, co jest w niej, bez żadnego udziału zmysłów. To, że wszelkie poznanie ma początek w zmysłach, należy rozumieć w odniesieniu do tych rzeczy, które są w duszy przez podobiznę wyabstrahowaną”¹³⁴.

Wypowiada tu św. Bonawentura myśl korelującą z jego teorią poznania oraz korespondującą z całym nurtem filozofii Augustyńskiej dotyczącej zagadnienia poznawalności istnienia Absolutu. Idea Boga jest człowiekowi wrodzona, a zatem nie napotyka on jakichś poważnych trudności związanych z Jego poznanie. Zda się tu Bonawentura nie posiadać żadnych epistemologicznych wątpliwości:

¹³¹ Napisał on monumentalne dzieło *Summa universae theologiae* (zwane też *Summa halensis*). Zbiera w nim podstawowe teologiczne (i poniekąd filozoficzne) osiągnięcia dotychczasowej scholastyki. W zakresie filozofii Boga skupia się przede wszystkim na zagadnieniu wyartykułowania istoty Boga wzorując się przy tym, przede wszystkim, na nauce Piotra Lombarda oraz Wilhelma z Auxerre.

¹³² Św. Bonawentura, *In Hexaameron*, II, 27 (cyt. za: S. Swieżawski, *Dzieje*, dz.cyt., s. 611).

¹³³ Tamże, IV, 1 (s. 616).

¹³⁴ Tenże, *In Sententiarum*, II, 39, 1, 2, c (j.w., s. 613).

„Boga nie poznajemy przez podobiznę przyjętą od zmysłu, co więcej, poznanie Boga jest nam z natury wrodzone” (jw., s. 615).

W traktacie *De mysterio Trinitatis* konkretyzuje tę wypowiedź, łącząc poznanie Boga z poznaniem ludzkiej duszy jako swoistego „miejsca” odkrywania-spotkania Boga. Bóg jest poznawalny niejako z natury – świadczy o tym sama konstytucja duszy jako (z natury) otwartej na poznanie jej Stwórcy:

„[...] Bóg jest obecny dla duszy i sam z siebie poznawalny, a zatem duszy wlane jest poznanie jej Boga”¹³⁵.

Ponieważ – argumentuje dalej Autor *Soliloquium* – prawdy wieczne są w Bogu, zatem: wszystko cokolwiek poznajemy, poznajemy przez Niego. Pogląd ten zasada się na bazie supranaturalizmu. Poznanie Boga jest poznaniem mistycznym. Znamy Go w sposób bezpośredni, a nie przez pośrednictwo rzeczy stworzonych – istnienie Boga (z konieczności) nie domaga się żadnych dowodów.

„Lecz Bóg jest najbardziej obecny w stosunku do duszy i możliwy do poznania w sobie samym. Więc wszczepiona jest duszy znajomość swego Boga. *Jeśli twierdziłbyś, że nie ma tu podobieństwa, gdyż dusza jest współmierna względem samej siebie, a Bóg nie jest tak samo współmierny w stosunku do duszy, odpowiadam:* zarzut nie jest zasadny, ponieważ gdyby do poznania konieczne wymagana była współmierność, dusza nigdy nie doszłaby do poznania Boga, ponieważ dorównać Mu nie może, ani pod względem natury, ani pod względem łaski, ani pod względem chwały. Za pośrednictwem takich racji dowodzi się więc, że istnienie Boga jest dla umysłu ludzkiego czymś niewątpliwym, tak jakby było z natury mu wszczepione”¹³⁶.

Poniżej dalszy ciąg dowodzenia (a raczej stwierdzania konieczności) istnienia Boga, gdzie uwypukla też Doktor Seraficki przymioty natury Bożej. W duchu jego filozofii są one prostą konsekwencją zestawienia wybranych aspektów bytu stworzonego z Bogiem, którego istnienie jest oczywiste. Tak więc, wyakcentowane przez Bonawenturę atrybuty Boga sprowadzają się do następujących: bycie bezwzględną Przyczyną tego, co jest, konieczność, absolutność, prostota, doskonałość, pełnia istnienia, pełnia aktualności, niezmiennność. Rozumowanie Autora *Breviloquium* przybiera następujący kształt argumentacyjny:

„[...] jeśli istnieje byt wtórny, istnieje również byt pierwszy, ponieważ byt wtórny nie istnieje inaczej, jak pochodząc od pierwszego: jeśli więc istnieje całość kształt bytów wtórnych, konieczne jest, aby istniał byt pierwszy. [...] ponieważ nic nie wywodzi samo z siebie z niebytu do bytu, konieczne jest więc istnienie pierwszej przyczyny wywodzenia, która jest w bycie pierwszym, ponieważ ten

¹³⁵ Tenże, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, I, 1, 10 (cyt. j.w., s. 615).

¹³⁶ Tamże (za: *Doctoris seraphici sancti Bonaventurae Opera omnia*, t. V: *Opuscula varia theologica*, Quaracchi 1891, s. 46).

nie wywodzi się od żadnego bytu. [...] Ponadto, jeśli istnieje byt możliwy, istnieje także byt konieczny, ponieważ możliwe mówi o braku określenia co do istnienia i nieistnienia. [...] jeśli istnieje byt względny, istnieje także byt absolutny, ponieważ to, co względne zawsze definiowane jest tylko w relacji do tego, co absolutne. [...] jeśli istnieje byt niepełny i podzielony [...] istnieje również byt istniejący w sposób niezłożony, [...] sam tylko byt niestworzony jest bytem istniejącym w sposób prosty i doskonały; [...] jeśli istnieje byt ze względu na coś, istnieje również byt sam przez się, inaczej nic nie byłoby dobrem; lecz byt istniejący sam przez się nie jest niczym innym jak tym, od czego nie ma nic lepszego, a tym jest właśnie sam Bóg; [...]. Podobnie, jeśli istnieje byt przez uczestnictwo, istnieje także byt przez istnienie, [...]. Jeśli istnieje byt w możliwości, istnieje także byt w akcie, [...] jeśli więc byt, który jest czystym aktem, nic nie mając z możliwości, jest niczym innym, jak Bogiem, [...] jeśli istnieje byt złożony, istnieje również byt prosty, [...] bytem najprostszym, nie mającym nic ze złożenia, jest tylko byt pierwszy, każdy zaś inny byt wskazuje na Boga. [...] jeśli istnieje byt zmienny, istnieje również byt niezmienny [...] który jest Bogiem¹³⁷.

Pokazuje to, jak w mistrzowski sposób św. Bonawentura stara się łączyć doktrynę św. Augustyna, Dionizego oraz Arystotelesa. Jego teologia naturalna ujawnia to, w jaki sposób „droga stworzenia” („księga natury” – jak powie później Newton) prowadzi do Boga, a prowadzi na trzy różne, choć powiązane ze sobą sposoby: poprzez „ślady” Boga w stworzeniach (człowiek jest z natury stworzeniem otwartym na obecność-światło Boga), poprzez Jego obecność w duszy ludzkiej (Bóg objawia się człowiekowi na drodze iluminacji) oraz, po trzecie – poprzez poznanie mistyczne (wykraczające poza rzeczy stworzone). Generalnie więc, świat stanowi coś w rodzaju księgi-języka-szyfru¹³⁸, który manifestuje obecność Boga – Miłości, jako jej Autora. Dalej, poszukując Boga w duszy przez iluminację, zwracamy się wprost do samego Boga, uzyskując w ten sposób Jego obraz. W tym sensie Bóg jawi się jako Przyczyna duszy, ale także jako jej Boski „Przedmiot”. Ów obraz Boży wlany jest w duszę w sposób jakby naturalny – Bóg daje się poznać duszy poza wymiarem rzeczy zmysłowych. Istnienie Boga ujawnia się zatem jako coś oczywistego. Powiedzieć: „Bóg istnieje” jest synonimiczne z wyrażeniem „On istnieje” („si Deus est Deus – uzasadnia św. Bonawentura – Deus est”)¹³⁹. Oto poniżej – dla przykładu – inny tekst, w którym św. Bonawentura stara się opisać naturę Boga, wskazać Jego atrybuty „pozytywne” poprzez analizę dróg prowadzących do kontemplacji, mistycznego z Nim zjednoczenia:

„Przez dodawania najpierw rozumiemy, że w Bogu niektóre przymioty są jakby wspólne, niektóre jakby własne, niektóre jakby przywłaszczone, pośrednie między tamtymi. Jeśli możesz rozumuj je i kontempluj w Bogu przymioty wspól-

¹³⁷ Tamże, I, 1, 1, 11-20 (s. 46-48).

¹³⁸ Podobne intuicje obecne są w myśli K. Jaspersa, dla którego – w analogiczny sposób – Bóg objawia się poprzez język- szyfr świata. Zob. pierwsza część pracy.

¹³⁹ Por. *De mysterio Trinitatis*, I, 1, 29; V, 48.

ne i zobacz, że Bóg jest istotą pierwszą, naturą doskonałą, życiem szczęśliwym; między tymi przymiotami istnieje ścisły związek wynikania. [...] Bóg jest wiecznością zawsze obecną, prostotą wszystko wypełniającą, stałością wprawiającą w ruch; [...] Bóg jest światłem nieprzystępnym, umysłem niezmiennym, pokojem niepojętym. [...] Ponadto w Bogu są trzy grupy przywłaszczeń. Pierwsza grupa to jedność, prawda, dobro. [...] Druga grupa to moc, mądrość i wola [...]. Trzecia grupa to głębia, piękno i słodycz¹⁴⁰.

Doktor Seraficki podaje ponadto przymioty Boga, idąc „po drodze negacji”:

„Ale istnieje inne, bardziej znamienite wznoszenie się do Boga, mianowicie po drodze negacji, ponieważ, jak mówi Dionizy <twierdzenia nie są ścisłe, przeczenia są prawdziwe>», bo chociaż zdają się mniej mówić, mówią więcej. [...] na przykład mówiąc: Bóg nie jest czymś zmysłowym, rozumiemy, że jest ponadzmysłowy, a mówiąc, że nie jest ani wyobrażalny, ani pojęty, ani bytujący, rozumiemy, że jest kimś ponad to wszystko¹⁴¹.

Trzeba tu jednak dodać, iż Bonawentura nie odrzucał sformułowanych już argumentów – ani tych *a posteriori*, ani też (przede wszystkim) ontologicznego w wersji św. Anzelm. Jest to więc ze wszech miar teologia pozytywna (w całej późniejszej historii nie znalazła równej sobie)¹⁴². Bardzo interesujące są w niej poglądy metafizyczne św. Bonawentury skupiające się na tzw. metafizyce światła. Istotą tego stanowiska jest to, iż przyjmuje istnienie światła w każdej rzeczy. Światło jest siłą, która działa w materii i spełnia rolę podobną do tej, jaką Arystoteles upatrywał w formie; jest ono powszechną formą. Łączy się z tym teoria „racji zarodkowych” (*rationes seminales*): w każdym ciele od początku jego istnienia znajduje się „zarodek”, który powoduje rozwój i wszelkie działanie celowe¹⁴³. W ostatecznej interpretacji są to myśli Boże obecne w ciałach materialnych, będące ich źródłem i celem¹⁴⁴.

5. Realizm teizmu św. Tomasza z Akwinu

Myśl św. Tomasza z Akwinu (1225-1274) znalazła swoich poprzedników przede wszystkim w myśli filozoficznej św. Alberta Wielkiego (1193-1280)¹⁴⁵ oraz

¹⁴⁰ Tenże, *Trzy drogi albo inaczej ogień miłości*, [w:] *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda, Warszawa 1984, s. 29-30.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Zob. szerzej: S. Kowalczyk, *Problem filozoficznych uzasadnień istnienia Boga u św. Bonawentury*, Warszawa 1974; A. Żynel, *Poznanie Boga według św. Bonawentury*, [w:] *W kierunku prawdy*, B. Bejze (red.), Warszawa 1976, s. 419-457. Na temat antropologii św. Bonawentury zob. S. Wroński, *Osoba ludzka u św. Bonawentury*, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, s. 29-46; C.T. Niezgoda, *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, Warszawa 1974.

¹⁴³ Zob. E. Kołodziej, *Formy konstytutywne w bonawenturiańskiej teorii bytu*, SPhCh 11(1975), z. 1, s. 27-73.

¹⁴⁴ Zob. E. Gilson, *Historia*, dz.cyt., s. 299-306.

¹⁴⁵ Na temat filozofii św. Alberta Wielkiego i jego wpływu na myśl św. Tomasza i innych filozofów, zob.: R. Kostecki, *Święty Albert Wielki*, „W Drodze” 11(1980), s. 3-14; S. Swieżawski, *Albertyńsko-to-*

– jeszcze głębiej – w dziedzictwie Arystotelesa. Najbardziej doniosłe dzieła św. Tomasza to: *Summa Theologiae*, *Summa contra gentiles*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *De ente et essentia*, *Quaestiones disputatae de potentia*, i in.

Nawiązując do myśli św. Anzelma, Akwinata dokonuje autonomicznego uporządkowania zagadnień wiary (religii) i filozofii (nauki). Są prawdy niedostępne dla rozumu – tajemnice wiary (np. Trójca Święta, Eucharystia i in.), ale są także prawdy wiary, które rozum ludzki może, a nawet powinien reflektować. Filozofia zasadniczo w ten sposób służy teologii, że spełnia rolę przygotowującą do rozświetlenia prawd wiary; przygotowuje do wiary (*praeambula fidei*). Filozoficzna część nauki Tomasza (jest on przede wszystkim teologiem) jest głównie metafizyką. Zawiera fundamentalne zagadnienia dotyczące bytu, człowieka oraz Boga. W swojej metafizyce Doktor Anielski jest arystotelikiem; kontynuuje naukę Stagiryty o przyczynach bytu nadając im jeszcze dojrzalszą formę. Przyjmuje także poglądy Arystotelesa dotyczące „złożeń” bytowych: materii i formy, możliwości i aktu, substancji i przypadłości, ale jest w tym bardzo twórczy. Dodaje bowiem – fundamentalne jego zdaniem – złożenie, jakim jest złożenie bytu z istoty i istnienia. Istnienie jest czymś najdoskonalszym w całym stworzeniu. Akt istnienia, a nie forma (jak chciał Arystoteles) stanowi o realności (doskonałości) bytu. Całe stworzenie jest dziełem Boga (Istnienia Czystego) – Stwórcy kosmosu, który stworzył go *ex nihilo* – kreacjonizm. Bóg jest więc Przyczyną wszelkiego bytu, Najwyższym Dobrem; jest nieskończonym, wszechmocnym, niezmiennym Absolutem; jest Osobą.

Rzeczywistość jako skutek działania Przyczyny Pierwszej (Boga), każdy byt ją tworzący, cechuje się realizowaniem „cech” transcendentalnych (odnoszących się do wszystkiego, co jest): jest jednością (nie jest podzielony na byt i niebyt), jest odrębny od innych bytów (aczkolwiek nie jest od nich odizolowany), jest rzeczą (realizuje w sobie konkretną, określoną treść), jest prawdziwy (przyporządkowany do intelektu), dobry (przyporządkowany do woli), jest piękny (jako synteza prawdy i dobra). Stworzony przez Boga świat jest „drogą”, poprzez którą człowiek może poznać: najpierw samo istnienie, później zaś atrybuty (przymioty), czyli „cechy” natury Boga. Św. Tomasz zatem formułuje tzw. „pięć dróg”¹⁴⁶ (dowodów) poznania istnienia Boga: 1) z ruchu, 2) z faktu niesamoistności istnienia, 3) z przygodności bytu, 4) ze stopni doskonałości, 5) z celowości świata. Dowody te mają charakter ściśle metafizyczny. Wnoszą zasadniczo, że ciąg przyczyn nie może iść w nieskończoność – musi istnieć Przyczyna Pierwsza (taka, która nie ma przyczyny). Świat został stworzony przez Boga wprost, mocą Jego działania; został stworzony aktem Jego woli według wzoru znajdującego się w Jego intelekcie; został on stworzony w czasie. Wyróżnione miejsce we wszechświecie zajmuje człowiek: stworzenie cielesno-duchowe, rozumne i wolne – osoba.

mistyczna koncepcja człowieka, „Przegląd Filozoficzny” 43(1947), s. 87-104; M. Markowski, *Wpływ poglądów Alberta Wielkiego i późniejszego albertynizmu na piętnastowieczną filozofię krakowską*, „Przegląd Tomistyczny” 1(1984), s. 205-219.

¹⁴⁶ Zob. pierwsza część niniejszej pracy.

Filozoficzna myśl Akwinaty niesie wiele trwałych osiągnięć. Struktura bytowa świata jest na wskroś pluralistyczna (nie jest to monizm) – składa się z wielu niesprowadzalnych do siebie elementów. Istnieje Absolut – doskonały Stwórca i istnieją byty przygodne (niekonieczne) o całkowicie odrębnej wobec Niego strukturze bytowej. Człowiek jest jednością (jedność natury): dusza jest aktem ciała¹⁴⁷. W arystotelesowskim empiryzmie genetycznym Tomasz wyakcentowuje pierwotną rolę aktu istnienia: tym, co pierwotnie dane, tym, co „chwytą” zmysły człowieka jest istnienie realne (istnienie konkretnego bytu). Tomasz odrzuca wszelki aprioryzm – jest obiektywistą, wbrew pomysłom augustyników o poznaniu wewnętrznym (iluminacja). W sporze o uniwersalia Doktor Anielski nie jest ani skrajnym realistą pojęciowym, ani też nominalistą. Jego myśl jest dowartościowaniem intelektu człowieka, jego naturalnych władz poznawczych. Ogólnie więc, myśl św. Tomasza z Akwinu była bardzo nowatorska. Pomimo wielu sprzeciwów potrafił on „uzgodnić” myśl perypatetycką z teologią chrześcijańską i w ten sposób tę ostatnią bardzo rozwinąć, dostarczając jej nowych narzędzi, zwłaszcza potrzebnej jej terminologii¹⁴⁸.

a) działanie Boga wobec świata¹⁴⁹

Jak już było to sygnalizowane wyżej, jedynie metafizyka realistyczna zdolna jest dostarczać uniesprzeczeń rzeczywistości i to w świetle jej racji ostatecznych. Zdolna jest ona wskazać na istnienie (i naturę) Absolutu jako jedynej, fundamentalnej Przyczyny wszystkich istniejących realnie bytów¹⁵⁰. Jednocześnie należy podkreślić, że wszystkie „dane”, jakie o Bogu – Jego naturze są dostępne w poznaniu metafizycznym, pochodzą z analizy bytu: przygodnego charakteru jego istnienia, jego bytowej struktury, realizowanych właściwości transcendentalnych oraz odniesień przyczynowych.

– Bóg jako Przyczyna sprawcza

Przedstawiona przez Autora *Summa Theologiae* struktura bytu i całej rzeczywistości wskazuje, iż każdy byt i cały otaczający człowieka świat jest poznawalny. Jest poznawalny, bowiem to on jest pierwszym przedmiotem ludzkiego pozna-

¹⁴⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, ZN KUL 1-2(1985), s. 45-59.

¹⁴⁸ Zob. szerzej: R.J. Weksler-Waszkinel, *Dlaczego Tomasz z Akwinu*, „Studia Warmińskie” 32(1995), s. 119-129; E. Gilson, *Tomizm*, dz.cyt.; S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków: „Znak” 1983; Tenże, *Polskie studia nad dziejami myśli św. Tomasza*, „Znak” 11(245) 1974, s. 1455-1470.

¹⁴⁹ Analizy tej części pracy stanowią zmodyfikowaną wersję części pracy Autora: *Relacje między światem a Bogiem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i A.N. Whiteheada*, Lublin 1999 (mps Biblioteki KUL).

¹⁵⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak” 11(1959), nr 59(5), s. 573.

nia¹⁵¹. Jako taki, dostępny w poznaniu bytu, ukazuje się jako niekonieczny, tzn. całkowicie w swym istnieniu zależny. Realnie istniejący byt – jakkolwiek zdeterminowana w sobie treść (materia organizowana przez proporcjonalną do siebie formę) jest bytem przygodnym – racją jego istnienia nie jest on sam, lecz Byt istniejący w sposób konieczny; Byt, którego istotą jest Jego istnienie: Absolut. I tak, odnosząc się do myśli Arystotelesa zawartej w jego *Metafizyce*, a odnoszącej się do zagadnienia rozumienia bytu, św. Tomasz nie zgadza się z przyjętą tam jego koncepcją. Dla Stagiryty bowiem, być bytem oznaczało przede wszystkim egzystować jako substancja realizująca w sobie jakąś określoną formę. Forma stanowi metafizyczny rdzeń w tłumaczeniu świata. Doktor Anielski zauważa zaś, iż – owszem – być bytem, to być czymś w sobie zdeterminowanym przez formę substancjalną, ale jako istniejącym (być realną rzeczą). O fakcie bycia bytem nie decyduje zatem forma, lecz akt istnienia¹⁵². Coś staje się bytem, gdy otrzymuje proporcjonalne do swej treści istnienie¹⁵³.

„Do natury każdego bytu – podkreśla – należy, aby udzielał się w takim stopniu, w jakim jest to możliwe. Każdy działa o tyle, o ile jest w akcji. [...] Natura Boga jest najwyższym i najczystszyim aktem. Natura Boga udziela się więc tak, jak to jest możliwe. Przede wszystkim udziela się stworzeniu przez podobieństwo, co każdy może poznać, ponieważ każdy byt istnieje dzięki podobieństwu do Bożej natury”¹⁵⁴.

Akcentowana przez Tomasza rola aktu w strukturze bytu suponuje, że Bóg – Akt Czysty, a więc zarazem Najwyższa Absolutna Aktualność oraz byt przygodny charakteryzuje pewien typ podobieństwa wyznaczany poprzez zakres aktualności, a więc realizacji działania odpowiadającego przysługującemu mu aktowi istnienia. Akt istnienia więc jest bezpośrednim i „chronologicznie” pierwszym skutkiem działania Boga. Byt złożony otrzymuje taki stopień istnienia – aktualności, jaki odpowiada jego istocie¹⁵⁵. Istnienie jest najbardziej powszechnym skutkiem działania Absolutu, dlatego – wyprowadza wniosek św. Tomasz – musi być skutkiem najbardziej powszechnej Przyczyny¹⁵⁶. „Istnienie – jak powie Z.J. Zdybicka – pełni funkcję transcendentną w stosunku do treści i transcendentalną w stosunku do poszczególnych realizacji treści, dlatego żadna z przyczyn kategoryalnych nie stanowi dostatecznego czynnika wyjaśniającego istnienie partycypowane”¹⁵⁷.

Badając treść *Fizyki* Stagiryty, św. Tomasz analizuje zawartą tam koncepcję przyczyny sprawczej i skupia swoją uwagę na wyróżnieniu dwóch zasadniczych

¹⁵¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, q.12, a.2 i 4.

¹⁵² Zob. Tenże, na przykład: *Pot.*, 7, 2; *STh*, I, q.65, a.1; *STh*, I, q.14, a.4; *CG*, II, 6; *CG*, II, 15.

¹⁵³ Por. *STh*, I, q.4, a.1; *CG*, II, 16.

¹⁵⁴ *Pot.*, 2, 2a. 1. (cyt. za: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 161).

¹⁵⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 161-162.

¹⁵⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.45, a.5. Zob. B. Miller, *Maling Sense of Necessary Existence*, „American Philosophical Quarterly” 11(1974), s. 47-54.

¹⁵⁷ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 162.

jej odmian: przyczynie sprawczej głównej i przyczynie sprawczej narzędziej¹⁵⁸. Przyczyna sprawcza główna, jako działająca na mocy swej wewnętrznej struktury, działa bez jakiegokolwiek pośrednictwa władz, działa-sprawia istnienie wszystkiego mocą swojej istoty. Przyczyna zaś sprawczonarzędna o tyle działa, o ile moc swego „poruszenia” otrzymuje z zewnątrz – a zatem od przyczyny sprawczej głównej¹⁵⁹. Żadna substancja nie działa sama z siebie, lecz poprzez swoje władze. Byt działa, to znaczy wykonuje swoje sprawstwo, ale pomiędzy nim samym, a jego działaniem występują czynniki pośredniczące¹⁶⁰. Zdaniem Akwinaty to Bóg jest główną Przyczyną Sprawczą zaistniałej rzeczywistości¹⁶¹. Jako Byt istniejący w sposób konieczny, jest On jedynym źródłem istnienia bytu, jest jego jedyną racją uniesprzeczniającą. Będąc Bytem niezłożonym, którego istotą jest Jego istnienie, Bóg jest Pierwszą Przyczyną dla wszystkich bytów poza Nim – w swej strukturze wewnętrznej złożonych z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia, bytów przygodnych, w swym istnieniu niekoniecznych. Bóg jawi się więc jako jedyny Byt, który nie posiada przyczyny¹⁶².

Należy podkreślić, iż Tomaszowa koncepcja Boga jako Przyczyny Sprawczej powiązana jest z jego teorią partycypacji¹⁶³. Autor *Compendium Theologiae* zauważa, że Bóg jest Bytem Pierwszym i najdoskonalszym, a zatem musi być przyczyną najpowszechniejszego skutku swego działania, jakim jest istnienie. Wszystko, cokolwiek posiada coś przez partycypację, z konieczności ukierunkowane jest ku swej przyczynie. A skoro tylko Bóg jest swoim istnieniem, wszystkim innym bytom poza Nim przysługuje ono przez uczestnictwo:

„albowiem istnienie nie jest istotą żadnego innego bytu, gdyż istnienie absolutne i z istoty swej samoistne może być tylko jedno [...]. Konieczne jest zatem, aby Bóg był przyczyną wszystkiego, co jest”¹⁶⁴.

Akwinaty teoria partycypacji w sposób jednoznaczny wyklucza typ przyczynowania wewnętrznego – materialnego i formalnego. Relacje pomiędzy Absolutem a bytem złożonym idą tu po linii przyczyn zewnętrznych, których analiza skupia się na wyeksplikowaniu najbardziej podstawowego rodzaju zależności, jakim jest zależność (*dependentia*) w istnieniu¹⁶⁵. Analiza istnienia rzeczy wskazuje, iż nie mogą one istnieć inaczej, jak tylko przez partycypację w istnieniu Boga. „Dlatego – zauważa L. Elders – istnienie (*esse*) jest pierwszym aktem; jeżeli jest ono stwo-

¹⁵⁸ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, In Phys., I, lect.5.

¹⁵⁹ Por. Tenże, STh, I, q.2, a.3; CG, II, 16; II Sent., d.15, q.1, a.2.

¹⁶⁰ Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 453-454.

¹⁶¹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.2, a.2-3; CG, II, 15-16; Str. Teol., 3.

¹⁶² Por. Tenże, STh, I, q.2, a.3; CG, I, 17-18, 21-22.

¹⁶³ Tematykę partycypacji w ujęciu Akwinaty w dyskusji z wieloma ujęciami współczesnymi w sposób dogłębny przedstawia praca Z.J. Zdybickiej: *Partycypacja bytu* (dz.cyt.).

¹⁶⁴ Św. Tomasz z Akwinu, Str. Teol., 68.

¹⁶⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 160. Zob. św. Tomasz z Akwinu, Str. Teol., 68; CG, II, 13.

rzony, przeto i materia jest stworzona, ponieważ wchodzi ona w skład istniejącej całości. [...] Jednak materia nigdy nie istnieje sama, ale zawsze razem z formą¹⁶⁶. Tak zatem wszelki byt istniejący w jakikolwiek sposób, istnieje na mocy pochodności – partycypacji w istnieniu Boga.

„Jeśli bowiem coś znajdujemy w jakiejś rzeczy przez partycypację, musi to być uprzyczynowane przez byt, któremu element partycypowany przysługuje istotowo [...]”¹⁶⁷.

Wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu problematyka filozoficznego uzasadnienia istnienia Boga i opisanego Jego natury powiązana jest z zagadnieniem – żywego w całej myśli chrześcijańskiej – kreacjonizmu. Otóż, przedstawiona przez Tomasza ogólna wizja rzeczywistości: pluralistycznej i niekoniecznej w istnieniu, wskazuje na Boga – główną Przyczynę Sprawczą, jako na Stwórcę wszystkiego, co jest (*totius esse*). Byt przygodny domaga się przyjęcia Absolutu – Bytu samego w sobie, bez którego konieczności istnienia, świat jawiłby się jako absurdalny, bowiem, nie posiadając racji istnienia w sobie, nie różniłby się od nicości¹⁶⁸. Odwołując się do biblijnej koncepcji stworzenia, ale przede wszystkim bazując na analizie struktury bytu, Autor *De potentia Dei* zwraca uwagę na charakter stworzenia. Wbrew sformułowanej już przez starożytnych (przywoływanej także powyżej) zasadzie ontycznej: *ex nihilo nihil fit*¹⁶⁹, Akwinata opowiada się za rozumieniem stworzenia jako wyprowadzeniem całego bytu (*totius esse*) z niczego na mocy wolnego działania Boga. *Creatio ex nihilo* oznacza zatem absolutną moc stwórczą Boga¹⁷⁰ oraz całkowitą zależność skutku stworzenia, jakim jest istniejąca rzeczywistość. Stwarzanie jest wyrazem nieskończonej mocy aktywnej Boga, dzięki której wszystkie rzeczy otrzymują istnienie, bez zakładania jakiegokolwiek preegzystującej materii, czy innego sprawcy.

Widać więc, że koncepcja stworzenia akcentuje zagadnienie nieskończonej mocy Boga, które z kolei bazuje na teorii aktu i możliwości. Akt Czysty, którym jest Bóg, jest aktem nieskończonym, nieograniczonym w istnieniu – tożsamym z Jego istotą, nie jest ograniczony jakkolwiek możliwością¹⁷¹. Stąd jasne jest, że powołując do istnienia świat, Bóg czyni to aktem swojej woli. Powołuje do istnienia byt dzięki działaniu, które posiada moc nieskończoną. Nie oznacza to jednak, że sam

¹⁶⁶ L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 291.

¹⁶⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.44, a.1. Por. *Str. Teol.*, 68-69.

¹⁶⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 525-526.

¹⁶⁹ Zob. J. Herbut, *Stwarzanie*, [w:] LFK, s. 487.

¹⁷⁰ „[...] creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil” – św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.45, a.1. Zob. *Pot.*, 3, 4; *CG*, I, 16; II, 7-9, 22; III, 66.

¹⁷¹ Zob. *Pot.*, 1, 2; 2, 1. „[...] stwarzanie czegoś z niczego wymaga mocy nieskończonej. Otóż jeden tylko Bóg ma moc nieskończoną. Zatem jeden tylko Bóg może stwarzać”. *Str. Teol.*, 70. Zdaniem Ch. A. Harta, złożenie bytowe: akt – możliwość jest podstawą teorii partycypacji, jak też Tomaszowej argumentacji zastosowanej w „pięciu drogach” – zob. Tenże, *Participation and the Thomistic Five Ways*, *NS* 26(1952), nr 3, s. 267-282.

akt stworzenia należy traktować jako przejście z możliwości do aktu. Stwarzanie bowiem nie zakłada żadnej możliwości, lecz jedynie aktywną, nieskończoną moc stwórczą Boga¹⁷². Można zatem powiedzieć, że „*creatio* to powołanie do bytu aktu przez akt”¹⁷³.

– Bóg jako Przyczyna wzorcza

Podjmując zagadnienie przyczynowania wzorczege w perspektywie historycznej, św. Tomasz z Akwinu w swej realistycznej filozofii bytu zadaje najpierw pytanie o to, co stanowi ontyczną bazę relacji podobieństwa bytów przygodnych oraz Boga. Otóż, jego zdaniem, kwestii wskazania przyczyny wzorczej rzeczy nie można oddzielać od problematyki związanej ze sposobem istnienia i funkcjonowania przyczyny sprawczej¹⁷⁴. Dopiero bowiem jej wyeksponowanie (odczytanie jej) uniesprzecznia realny byt w wyjaśnianiu jego istnienia. „Strona” treściowa bytu – jego forma, jest – aktualizuje się, tylko i wyłącznie w związku z proporcjonalnym do niej aktem istnienia. Akt istnienia sprawia jej realność, ona zaś konstytuuje byt od „strony” jego struktury¹⁷⁵. Aspekt formalny bytu stanowi o jego jedności, niepodzielności, „wyposażeniu” treściowym. Akt istnienia zaś, jako pierwszy i najbardziej powszechny skutek działania Przyczyny sprawczej stanowi o realności i doskonałości bytu¹⁷⁶.

Zwrócenie uwagi na istnienie Absolutu jako jedynej, koniecznej racji istnienia rzeczywistości: wszystkich istniejących bytów – podkreśla Akwinata – prowadzi do postawienia pytania o to, co jest ich wzorem oraz, co stanowi podstawę ich inteligibility¹⁷⁷. Forma podmiotowa, która jest fundamentem wewnętrznego zorganizowania bytu, prowadzi do wskazania innego rodzaju formy – formy istniejącej poza nim. Wielość i bytowa różnorodność rzeczy naprowadza więc na wniosek, że w Intelেকcie Absolutu muszą znajdować się ich wzory – idee¹⁷⁸. I tak początku piętnastej kwestii *Summa Theologiae* poświęconej całkowicie problemowi istnienia idei, św. Tomasz podkreśla raz jeszcze zupełną zależność stworzenia od stwórczej mocy Boga oraz fakt, że zarówno siebie samego, jak i istoty wszystkich istniejących bytów przygodnych, poznaje On w swojej istocie. Absolut poznaje wszystkie rzeczy poprzez idee, które – wbrew opinii Platona – nie istnieją same w sobie, tworząc w ten sposób jakiś nowy, niezależny w istnieniu świat, lecz istnieją w Jego Intelেকcie¹⁷⁹. Rzeczywistość będąca skutkiem wolnego działania Boga „nie jest dziełem przypadku, lecz Boga kierującego się myślą”, a zatem, „w umyśle Boga

¹⁷² Por. św. Tomasz z Akwinu, Str. Teol., 70; Pot., 3, 2; CG, II, 23.

¹⁷³ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 83.

¹⁷⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 164.

¹⁷⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.13, a.9; q.19, a.6.

¹⁷⁶ Por. Tenże, Verit., q.5, a.9 ad 7; CG, II, c.66, 2-4.

¹⁷⁷ Zob. Tenże, STh, I, q.15.

¹⁷⁸ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 164.

¹⁷⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.15, a.1.

istnieje forma, na podobieństwo której świat został uczyniony” i w konsekwencji – mówi Tomasz – „na tym polega całe sedno idei”¹⁸⁰.

Ciekawe jest to, że Boskie przyczynowanie wzorcze rozpatruje Doktor Anielski na płaszczyźnie analogii z ludzką działalnością wytwórczą. W przyczynowaniu Absolutu idee istniejące w Jego umyśle spełniają podobną funkcję, jaką w ludzkiej wytwórczości przypisuje się pomysłowi, koncepcji działania, jego wzorowi¹⁸¹. Bóg „stwarzając rzeczy sprawia, że sam jest partycypowany jako wzór, sprawca i cel. Rzeczy zaś partycypują w Nim, będąc ograniczone w swej wewnętrznej strukturze, ograniczone przez element możliwościowy, materię”¹⁸². Dlatego też, podejmując trud opisanie natury Boga poprzez wskazanie na Jego przyczynowe odniesienie wobec rzeczywistości, Akwinata wskazuje, iż jest ona zależna od Niego nie tylko w aspekcie egzystencjalnym – jej konkretnego, realnego istnienia, lecz także od strony jej poznawalności, inteligibilności. Jedynie bowiem przez zwrócenie uwagi na fakt przyporządkowania wszystkich bytów do Intelaktu Absolutu, świat jest poznawalny, niesprzeczny poznawczo, cechuje się transcendentnym „wymiarom”, jakim jest bytowa prawda¹⁸³. Stąd też, św. Tomasz zwraca szczególną uwagę na realistyczne wyjaśnienie teorii idei, partycypacji, „albowiem te elementy są suponowane przy poznawaniu (odkrywaniu inteligibilności) natury rzeczy, a przez to i faktów pochodnych, jak np. obecności zła”¹⁸⁴.

W bogactwie teorii idei *novum*, jakie wprowadza Akwinata polega na tym, że Bóg, działając według własnego, zapodmiotowanego w Jego intelekcie wzoru – idei, jest sprawcą całego bytu: przede wszystkim jego istnienia, ale także jest źródłem jego natury, strukturalnej określoności oraz podstawą jego realistycznego poznania. Jest więc nie tylko przyczyną aktualności, realności skutku, lecz także jedynym Transcendentnym Wzorem dla wszystkiego, co istnieje¹⁸⁵. Zatem, sam Bóg – Jego istota utożsamiająca się z Jego Intelaktem jest pierwszą Przyczyną tego, co jest (w aspekcie istnienia) i jakie jest (w aspekcie bytowego uposażenia – treści)¹⁸⁶. Będąc partycypowanym przez stworzenia, jest On w swej istocie „jedną ideą – gdyż jest Absolutem – jednak stwarzając świat, stworzył go rozumnie, według właściwej każdemu konkretnemu stworzonemu <<idei>>. Czyli sposób poznania Boga jest prosty, niezłożony, natomiast przedmiot Boskiego poznania jest szczegółowy do granic powołania stworzenia do bytowania”¹⁸⁷.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Por. Z.J. Zdybicka, Partycypacja bytu, dz.cyt., s. 164-165.

¹⁸² M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 447.

¹⁸³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.16, a.5-6.

¹⁸⁴ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 447. Tematyce obecności zła w świecie poświęca Krąpiec wiele wyczerpujących analiz w monografii: *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło?* (dz.cyt.).

¹⁸⁵ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego*, art.cyt., s. 199-200; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 165.

¹⁸⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.15, a.1.

¹⁸⁷ M.A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości* [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, Tenże i in. (red.), Lublin 1992, s. 120.

Kwestią, której Doktor Anielski poświęca sporo uwagi jest zagadnienie ilości idei w umyśle Boga. Otóż – zauważa – fakt, że Bóg jest jedynym Stwórcą wszechświata, nie oznacza, że posiada jedną tylko ideę – ideę „pierwszego stworzenia”, lecz idee wszystkich rzeczy. Takie ujęcie istoty Boga nie prowadzi do wniosku o jej złożoności, ponieważ, choć w intelekcie Absolutu jest wiele idei, to jednak wszystkie są przedmiotem Jego poznania. Zatem:

„każde stworzenie ma w Bogu swój własny wzorzec, czy pomysł, jako że w jakiś sposób zawiera w sobie podobieństwo Bożej istoty. Gdy więc Bóg poznaje swoją istotę jako ten oto wzorzec, dający się naśladować przez to oto stworzenie, wówczas poznaje ją jako własny pomysł – ideę tegoż stworzenia. Tak się rzecz ma z każdym stworzeniem”¹⁸⁸.

Zwraca tutaj Tomasz uwagę, że owa wielość idei nie wynika ze „stosunków rzeczowych”, wynikających z natury bytów przygodnych, lecz jest pochodną poznania, myśli Boga¹⁸⁹. W ten sposób św. Tomasz odcina się definitywnie od hipostazowania idei, przypisywania im jakiejś odrębnej bytowości w sobie, jak czynił to chociażby Autor *Fedona*. Według Akwinaty, nie istnieją idee pojęte jako byty ogólne, bądź gatunki. Każda rzecz ma swoją własną, niepowtarzalną ideę, zewnętrzną formę w intelekcie Absolutu. „Od strony więc przedmiotów istnieje tak wiele idei Bożych, jak wiele jest konkretów, co nie narusza jednak jedności podmiotu – umysłu Bożego”¹⁹⁰.

W obszarze problematyki związanej z istnieniem idei rzeczy w intelekcie Boga, rodzi się kolejne zagadnienie: jaki rodzaj podobieństwa zachodzi pomiędzy Absolutem, a bytem stworzonym? Jeśli bowiem byty przygodne – w swym istnieniu i uposażeniu treściowym są całkowicie zależne od Boga, to musi zachodzić jakiś ściśle określony typ relacji. Otóż – odpowiada św. Tomasz – fundamentem podobieństwa bytów niekoniecznych do natury Boga jest fakt ich aktualnego istnienia¹⁹¹. Ostatecznym wyjaśnieniem realnego, konkretnego istnienia tych bytów oraz posiadania przez nie określonych treści jest ich partycypacja w Pełni Istnienia, którą stanowi natura Bytu Bożego i to nie tylko w porządku egzystencjalnym, ale także na płaszczyźnie realizacji doskonałości transcendentnych (zrozumiałych na bazie aktu istnienia)¹⁹². Ten typ podobieństwa nie dotyczy jednak jakości kategorialnych, ponieważ żaden byt nie jest podobny do Absolutu z racji posiadania takiej, czy innej własnej natury lub przynależności do takiego, czy innego rodzaju¹⁹³. Podstawą zatem wskazania na podobieństwo bytów stworzonych do Absolutu jest ich uczestnictwo w akcie istnienia, nie zaś realizowanie ich bytowych

¹⁸⁸ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.15, a.2.

¹⁸⁹ Por. Tenże, STh, I, q.15, a.2.

¹⁹⁰ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 165.

¹⁹¹ Zob. św. Tomasz, STh, I, q.3, a.8; q.8; q.65, a.1-2.

¹⁹² Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 166.

¹⁹³ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.15, a.3.

form. Stworzenia jako skutki Bożego działania z konieczności są mniej doskonałe, niż ich Przyczyna. A zatem, „Bóg w aspekcie istnienia jest podobny w stopniu nieskończonym do bytów stworzonych, a w aspekcie materii i formy – jest ich Twórcą. Niedoskonałość podobieństwa skutków do Przyczyny Transcendentnej jest więc spowodowana doskonałością przyczyny”¹⁹⁴.

– Bóg jako Przyczyna celowa

Św. Tomasza z Akwinu arystotelesowskie rozumienie celu jako motywu wyzwalającego działanie zmierzające do osiągnięcia określonego dobra-kresu¹⁹⁵, powiązane jest z Platona koncepcją idei dobra¹⁹⁶. Według Autora *Ucztu*, idea dobra (utożsamiana też niekiedy z Bogiem – Najwyższym Dobrem) przewyższa cały bytowy porządek. Akwinata natomiast, podkreślając fakt, iż dobro jest racją istnienia bytów, nie pomija przy tym zagadnienia prymatu bytu, tzn. dostrzegania zupełnej pochodności od Przyczyny sprawczej i wzorczej. Wskazana Przyczyna jest – zdaniem Doktora Anielskiego – Najwyższym Dobrem, ale także Najwyższym Aktem Istnienia i Najwyższym Bytem¹⁹⁷.

Akcentując bezwzględność konieczność powiązania świata i Absolutu na płaszczyźnie przyczynowania celowego, św. Tomasz zauważa, iż należy tu się odnieść do zagadnienia bardziej podstawowego, mianowicie – kwestii działania Boga jako Przyczyny sprawczej oraz wzorczej bytów przygodnych. Otóż, poszukując realnych uniesprzecznień dla rzeczywistości, niekoniecznej w swym istnieniu, stwierdza On, że byty niezrozumiałe same w sobie, otrzymując akt istnienia i proporcjonalną do niego treść, istnieją i są tym, czym są dzięki ich koniecznemu przyporządkowaniu do woli i intelektu Boga. Działanie zatem Absolutu, równoznaczne z Jego naturą dokonuje się poprzez Jego myśl i wolne działanie¹⁹⁸. Każdy byt nosi na sobie piętno tego działania, ponieważ istnieje na mocy koniecznego przyporządkowania do stwórczej woli Boga oraz realizuje swoje bytowe uposażenie w ściśle określonej formie, której wzór znajduje się w Jego intelekcie¹⁹⁹.

Warto tutaj zauważyć, że problematyka celu jako przyczyny bytu suponuje postawienie pytania: czy istnieje motyw-racja determinująca Boże działanie do osiągnięcia jakiegokolwiek skutku? Odpowiadając na to pytanie, Doktor Anielski

¹⁹⁴ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 167.

¹⁹⁵ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego*, art.cyt., s. 201; zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1013b.

¹⁹⁶ Zob. Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, 29e. 30abc, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 36-37; zob. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.6, a.4.

¹⁹⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 168. Szeroko tę kwestię rozpatruje św. Tomasz w *Summa Theologiae*: I, q.5, a.2.

¹⁹⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q. 19, a.4 („Istotą Boga jest Jego <<myśleć>> i <<chcieć>>. A więc <<Bóg działa przez swoją istotę czy naturę>> znaczy tyle: co działa poprzez swoją myśl i wolę”). Zob. Tenże, *CG*, I, 73-74.

¹⁹⁹ Zob. opracowanie A. Maryniarczyka – *Racjonalność i celowość w świecie osób i rzeczy*, Lublin 2000.

stwierdza, iż istnieją byty, które – nie będąc koniecznymi – nie realizują w sobie pełni dobra. Ich jednostkowe dobro, wpisane w ich ontyczną strukturę, choć transcendentalne, jest zupełnie pochodne od woli Absolutu. Byt niekonieczny istnieje i jest dobrem, ponieważ jest przez Niego pożądanym – chciany (aby istniał)²⁰⁰. Istnieje jednak Byt będący Pełnią Dobra, który – ze swej natury doskonały, jest pożądanym ze względu na Siebie samego, nie zaś na coś poza Nim. Bytem tym jest oczywiście Bóg – Najwyższe Dobro-Cel, który jest ostateczną racją stwórczego działania²⁰¹.

Tylko „Bóg jest pierwszą Przyczyną sprawczą, czyli Twórcą wszystkiego, zatem mieści w sobie całą treść dobra i stanowi przedmiot pożądania”²⁰².

Wynika stąd, że Bóg działa określając naturę każdego bytu przygodnego poprzez idee zawarte w Jego intelekcie i tym samym stanowi dla nich ostateczny kres dążenia. Byt przygodny zaś, działa realizując swoją, ściśle określoną naturę, zgodnie z którą dąży do maksymalnego upodobnienia się do Absolutu. Dla bytu przygodnego, realizować określoną naturę i zarazem działać zgodnie z jej determinacjami, znaczy tyle, co zdążać do Boga jako swego ostatecznego Celu²⁰³. Boża natura utożsamiająca się z Jego działaniem, jest czystym Istnieniem, czystą Aktualnością, a zatem sama w sobie jest Pełnią bytu i dobra – i jako taka, dla realizacji swej doskonałości, nie potrzebuje niczego poza sobą. Słowem – Bóg sam w sobie jest Pełnią Istnienia – Czystym Aktem realizującym wszelkie możliwe dobro mocą swojej woli; wszystko zaś poza Nim jest uprzyczynowane w całej swej ontycznej strukturze i jeśli jest bytem – dobrem upodabniającym się do Niego, to tylko w odniesieniu do doskonałości Jego Intelaktu i Woli²⁰⁴.

Tomaszowa formuła wyrażająca zasadę celowości – *omne agens agit propter finem*²⁰⁵ odnosi się do zagadnienia działania bytu, podkreślając przy tym jego treściwe bogactwo w perspektywie bytowego dynamizmu. Ontyczna struktura bytów przygodnych jawi się bowiem jako *compositum* wielu różnorodnych elementów cechujących się aktywnością. Byt nie jest statycznym monolitem, lecz dynamiczną substancją jako podmiotem realizowania określonego bogactwa treści. Działanie bytu zmierzające do realizacji dobra – celu, będąc odniesionym do istnienia i działania Absolutu, ma charakter w pełni realny. „Determinacja działania – zauważa S. Kowalczyk – dokonuje się w wyniku jego przyporządkowania do określonego przedmiotu i kresu. [...] Skoro więc zachodzi realne działanie, jest ono zawsze przyporządkowane do określonego przedmiotu. Przedmiot ten, będący racją działania, nazywamy właśnie celem. Cel jest ontycznym powodem działania i jego natural-

²⁰⁰ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 5, a.3.

²⁰¹ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 167-168. Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 37-38. 41; STh, I, q.3, a.5.

²⁰² Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.6, a.1. Por. CG, II, 46.

²⁰³ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 169.

²⁰⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, CG, II, 80-81; II, 23.

²⁰⁵ Tenże, *De Malo*, q.1, a.1 (także inne miejsca: CG, III, 2; STh, I-II, q.1, a.2).

nym dobrem²⁰⁶. Dobro zatem leży u podstaw wszelkiego bytowego dynamizmu: jest motywem (źródłem) działania i jednocześnie jego kresem. Dlatego Bóg – Najwyższe Dobro i Cel przez swoje działanie sprawia partykularne dobra wszystkich rzeczy i realizuje w sobie pełnię doskonałości²⁰⁷.

Prezentacja ontycznych odniesień Boga do stworzeń w kontekście przyczynowania celowego suponuje także kwestię porządku kosmosu. Jak zauważa Akwinata, byty niekonieczne tworzące rzeczywistość cieszą się różnym stopniem doskonałości²⁰⁸ i – co za tym idzie – cechują się hierarchicznym uporządkowaniem. Wpisany przez Stwórcę cel-dobro w strukturę każdego bytu przygodnego stanowi o jego doskonałości oraz jest podstawą istniejącej w świecie harmonii, bytowego porządku. Transcendentale dobra zamiennego z samą treścią bytu ujawnia fakt, że jest on pożądanym-chciany przez Absolut, który stwarzając świat, nie uczynił go chaotycznym, lecz w pełni uporządkowanym, charakteryzującym się inteligibilnością oraz właściwym swojej naturze dążeniem do dobra (jest amabilny)²⁰⁹.

b) przymioty Boskiej natury

Analiza metafizyczna zmierzająca do podania ostatecznych uniesprzecznień realnie istniejącej rzeczywistości wykazuje, iż dostępny w ludzkim poznaniu byt przygodny jawi się jako niekonieczny w istnieniu i jako taki, wskazuje na konieczność istnienia i działania Absolutu – Pełni Bytu. Istnienie i struktura bytu partycypującego w istnieniu Boga stanowi swoistą „drogę” poznania Jego natury. Nie oznacza to jednak, że „wiedza” dotycząca natury Boga „wydobyta” z filozoficznej „penetracji” bytu stworzonego jest w pełni adekwatna, tzn. w całości uprawomocniony sposób orzeka o istnieniu i naturze Absolutu. Jest to wiedza analogiczna – proporcjonalna do ludzkiego sposobu poznania. Fakt ten jednak nie jest źródłem wniosku o absurdalności tego typu wniosków metafizycznych, lecz suponuje pewną sferę tajemnicy, właściwą Bytowi Bożemu²¹⁰. Analogiczny zatem charakter poznania ludzkiego wynika z bogactwa natury Absolutu. Pomiędzy naszym sposobem poznania, a Bogiem istnieje nieskończona „odległość”, ponieważ dla naszych aktów poznawczych jest On Bytem transcendentnym²¹¹. Z powyższego wynika, że w refleksji filozoficznej, jedynie kontekst realnie istniejących bytów, analiza struktury pluralistycznej rzeczywistości stanowi podstawę racjonalnego orzekania o istnieniu Absolutu oraz o jakichkolwiek Jego atrybutach²¹².

²⁰⁶ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 159.

²⁰⁷ Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., s. 144-145.

²⁰⁸ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.2, a.3; *CG*, II, 15; *Str. Teol.*, 21-22.

²⁰⁹ Zob. Tenże, *STh*, I, q.11, a.3; q.15, a.2; q.25, a.5; q.57, a.1; *CG*, II, 24.

²¹⁰ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz.cyt., s. 202-205.

²¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 523.

²¹² Por. Tenże, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., s. 192-193. „My, w filozofii, nie tyle uzasadniamy istnienie Boga, ile staramy się raczej uniesprzecznic istnienie świata jako zbiorowiska bytów przygodnych”. Tamże, s. 193.

– doskonałość

Przedstawiona przez św. Tomasza z Akwinu koncepcja działania Boga w stosunku do świata ujawnia, iż jest On główną Przyczyną sprawczą, wzorczą i celową, zarówno na płaszczyźnie jej istnienia, jak też wszelkich realizowanych treści. Istniejąca realnie rzeczywistość, pluralistyczna w swej osnowie, jawi się jako bogaty kompleks różnorodnych bytów, wewnętrznie złożonych, całkowicie zależnych od istnienia i działania Boga, który jako ich Przyczyna jest Bytem w pełni doskonałym i niezłożonym²¹³. Analiza struktury bytu przygodnego wskazuje więc, iż jest on wielorako wewnętrznie złożony. Fakt jego istnienia oraz uposażenie treściowe są „wynikiem” występujących w nim, dynamicznych, ontycznych substruktur. Jako taki, byt przygodny domaga się, jako koniecznej racji swej egzystencji i działania, Bytu który jest Czystym Istnieniem i Pełnią Aktualności. Absolut zatem, Przyczyna (sprawcza) wszystkiego, co jest, Stwórca całego kosmosu (*totius esse*), jako Przyczyna wzorcza i celowa, jest Pełnią Bytu w aspekcie istnienia, jak też tożsamej z Nim Jego natury²¹⁴.

W metafizycznym rozumieniu bytu, św. Tomasz podkreśla znaczenie wyeksponowania w nim złożenia bytowego, jakim jest akt i możliwość. Poznanie istniejącej realnie rzeczywistości suponuje, iż występują w niej stany bytowej niepełności, niedoskonałości – aspekt potencjalny oraz stany bytowe decydujące o zaktualizowaniu jego treści. Płaszczyzna możliwościowa bytu jest tak dalece zrelatywizowana do jego aktu, że od niego „czierpie” rzeczywiste istnienie, a także inteligibilność. „Akt istnienia bowiem konstytuuje byt, jeśli ten ma być czymś konkretnym i realnym, a nie tylko pewną myślową abstrakcją”²¹⁵. Stąd też, każdy przygodny byt o tyle jest bytem, o ile jest w akcie. Akt stanowi o jego realnej bytowości. Zestawiony z możliwością, ma się do niej tak, jak byt do nie-bytu. Tak scharakteryzowany akt wiąże się z dynamiczną stroną bytu, do tego stopnia, że konkretna rzecz o tyle działa, o ile jest w akcie. Oznacza to, że każde realne działanie jest aktem, aczkolwiek nie każdy akt jest działaniem²¹⁶.

Doktor Anielski uwyrażnia swoją koncepcję natury Boga, którego działanie jest z nią równoważne. Istotą bowiem Boga jest Jego działanie²¹⁷. Bóg jest Bytem, który jako jedyny nie posiada w sobie jakiegokolwiek możliwości. Jego doskonała nie-

²¹³ „Fakt istnienia Absolutu – zauważa Z.J. Zdybicka – oraz charakter relacji zachodzącej między Nim a bytem niekoniecznym, dadzą się przeto ustalić w filozofii jedynie w oparciu o analizę Jego działania, które także nie jest dane bezpośrednio, ale poprzez swoje przejawy (skutki). Są nimi fakt istnienia i struktura dostępnych nam w bezpośrednim doświadczeniu bytów – skutków Jego działania. [...] Ważne jest tu zdanie sobie sprawy z tego, że ujęcie związków między Absolutem a światem dokonuje się nie poprzez ujęcie określonej treści (istoty, formy), ale przede wszystkim w płaszczyźnie istnienia”. Tenże, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 153. Por. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.4, a.3.

²¹⁴ Por. tamże, STh, I, q.4, a.1-2.

²¹⁵ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 291.

²¹⁶ Por. tamże, s. 292-297. Zob. szerzej: Tenże, *Struktura bytu*, dz.cyt., s. 125-170.

²¹⁷ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.4, a.3; q.6, a.3.

złożoność suponuje zatem, iż jest On Aktem Czystym, tzn. nie posiada w sobie czegoś, co domagało by się zdeterminowania przez akt²¹⁸. Jako najczystsza Aktualność, Bóg jest niczym nieuwarunkowany, Jego działanie – aktualizacja wypływa z Jego natury; wyklucza zatem jakiegokolwiek stawanie się, zmianę, realizowanie nowych form²¹⁹. Będąc Stwórcą całego kosmosu, Bóg – *Primus Motor* nie może realizować jakiegokolwiek przejścia z możliwości do aktu. Jest Czystym Działaniem – Pełnią Aktualności.

„Bóg – podkreśla św. Tomasz – jest Pierwszym Poruszycielem nieporuszanym. [...] Pierwszy, najwyższy Byt żadną miarą nie jest w możliwości do czegoś, ale jest li tylko samym istnieniem, czyli najczystszą Aktualnością”²²⁰.

Stąd też wniosek, że tylko Bóg jawi się jako jedyne uniesprzecznienie istnienia i działania bytów niekoniecznych – złożonych z czynnika potencjalnego, determinowanego przez akt. Tylko ten ostatni bowiem sprawia, że coś staje się realnym bytem²²¹.

Opierając się na Arystotelesa teorii możliwości i aktu, Akwinata nie ogranicza się do rozumienia aktu jako działania i jego formy. Istotne, Jego zdaniem, jest zwrócenie uwagi na czynnik bardziej podstawowy, jakim jest istnienie²²². Ono właśnie jako akt bytu decyduje o jego realności (konkretności); sprawia, że jest on tym, czym jest. W bycie przygodnym nie utożsamia się ono z jego istotą, lecz stanowi o jego doskonałości. Istnieje jeden tylko bytowy przypadek, w którym akt istnienia jest tym samym, co jego istota. Bytem tym jest Absolut – Przyczyna sprawcza wszelkiego istnienia. Czysty Akt jest Czystym Istnieniem, a więc Pełnią wszelkiej bytowości oraz doskonałości²²³.

Co w całym tym dyskursie uwypukla św. Tomasz? To przede wszystkim, że realna identyczność istnienia i istoty w Bogu oznacza Jego absolutne niezłożenie i – co z tego wynika – wykluczenie jakichkolwiek zmian. Te charakteryzują jedynie byty niekonieczne, a więc złożone z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia. Całkowita zależność (*dependentia*) bytów o przygodnym statusie istnienia, powoduje ich ontyczną jedność²²⁴. Nie prowadzi to jednak do wniosku – akcentuje Akwinata – że Bóg – *Esse Subsistens*, Przyczyna najbardziej powszechnego skutku, jakim jest akt istnienia²²⁵, sam jest powszechnym istnieniem (*esse commune*) lub

²¹⁸ Por. tamże, I, q.3, a.5.7.

²¹⁹ Por. Tenże, Str. Teol., 74; STh, I, q.3, a.1.

²²⁰ Tenże, STh, I, q.3, a.1. „[...] Deus sit ipsum esse per suam essentiam [...]”. Tamże, I, q.8, a.1.

²²¹ Por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz.cyt., s. 156-157.

²²² Por. św. Tomasz z Akwinu, CG, II, 54.

²²³ Por. Tenże, STh, I, q.3, a.4. „The only being which can have a sufficient reason for existence in itself is one that is its own existence, or one whose essence is to exist”. T.B. Wright, *Necessary and Contingent*, art.cyt., s. 439.

²²⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, I Sent., 8, 1, 2c.

²²⁵ Por. Tenże, STh, I, q.3., a.8; q.8, a.1.

jako pierwiastek formalny wchodzi w strukturę czegokolwiek²²⁶. Absolutnie nie-
złożony Akt Czysty, tożsamy ze swoją naturą jest Aktem ostatecznym,

„[...] gdyż wszelki akt, który nie jest ostateczny, jest w możności do aktu osta-
tecznego. Ostatecznym zaś aktem jest samo istnienie. [...] Zatem istota Boża,
która jest aktem czystym i ostatecznym jest Jego istnieniem”²²⁷.

Skoro zatem największą i podstawową wartością (doskonałością) wszystkich
rzeczy jest sam akt ich istnienia, oznacza to, iż w Bogu – Pełni istnienia znajdują
się doskonałości wszystkich rzeczy jako sprawczej, wzorczej i celowej ich Przyczy-
nie²²⁸. Dlatego też, przypisanie Bogu Pełni Aktualności i Pełni Istnienia prowadzi
do wniosku, że jako Stwórca kosmosu, podstawa jego harmonii oraz zrozumiało-
ści, jest Bytem w pełni doskonałym i niezależnym.

– nieskończoność i niezłożoność

Św. Tomasz z Akwinu, odpowiedziawszy pozytywnie na pytanie: *An Deus
sit?* (STh, I, q.2), podejmuje – jak już wspomniano wyżej – bardzo złożone za-
gadnienia zmierzające do racjonalnego opisu natury Boga poprzez wskazanie
Jego przymiotów. Wskazując na fakt, iż dzięki temu, że analiza bytu przygod-
nego – dostępnego w potocznym i zreflektowanym ludzkim poznaniu wskazuje
na Absolut jako Czystą Aktualność oraz Byt realny w najwyższym stopniu²²⁹,
podkreśla On, że istnieje pewna „proporcja” poznawcza pomiędzy stworzeniem
a Bogiem. Zauważa:

„Stworzenie do Boga ma się tak, jak skutek do przyczyny i możność do aktu.
Stosownie do tego i między myślą stworzenia a poznaniem Boga istnieje pro-
porcja, co znaczy, że jest w stanie jakoś poznać Boga”²³⁰.

Nie znaczy to jednak, że Akwinata stoi na stanowisku nieuprawomocnionego
„optymizmu” teoriopoznawczego odnoszącego się do kwestii poznawalności natu-
ry Boga. Zdaje On sobie bowiem sprawę z tego, że przywołana wyżej „proporcja”
nie jest w pełni adekwatna, tzn. orzekanie o pewnych atrybutach bytu niekoniecz-
nego nie odpowiada, nie jest proporcjonalne do trafnego opisu Bytu Bożego.
Dlatego, niektóre z wymienianych przymiotów Absolutu, charakteryzują lepiej
Jego istotę od strony negatywnej, mianowicie – bazując na bezpośrednim pozna-
niu bytów materialnych, udzielają odpowiedzi na pytanie, jaki Bóg (Jego natura)

²²⁶ Por. Tenże, BI, c 5; STh, I, q.3, a.8; q.8, a.1.3. Św. Tomasz akcentuje to bardzo mocno, że Bóg nie
jest przyczyną wewnętrzną bytu. Zob. Tenże, Verit., 3, 1; CG, I, 41.

²²⁷ Tenże, Str. Teol., 11.

²²⁸ Por. Tenże, STh, I, q.3, a.8; q.4, a.1-2; CG, II, 30.

²²⁹ Zob. tamże, q.12, a.1; CG, III, 50.

²³⁰ Tenże, STh, I, q.12, a.1.

nie jest²³¹. Taki sposób poznania, ujęty jako *droga negatywna* posiada „znaczenie korygujące wobec jakiegokolwiek poznania, jakie zdobywamy o Bogu”²³².

Siódmą kwestię pierwszej części *Summa Theologiae* w całości Akwinata poświęca problemowi nieskończoności (*infinitas*) Boga. Punktem wyjścia jego rozważań jest odniesienie się do starożytnych prób interpretacji *arche* rzeczywistości jako elementów materialnych cechujących się nieskończonością oraz postawienie pytania o naturę samej nieskończoności jako takiej²³³. Otóż, odpowiada św. Tomasz, nieskończonym jest to, co nie posiada ograniczeń²³⁴. Dlatego też, Bóg jest nieskończony w sposób negatywny, tzn. Jego natura nie jest zdeterminowana przez jakiegokolwiek granice. Wręcz przeciwnie, realizuje w sobie pełnię istnienia i wszelkiej doskonałości.

Pojęcie Boga jako Bytu nieskończonego wyprowadza Doktor Anielski na drodze pośredniej – z analizy złożenia bytu przygodnego z materii i formy w świetle teorii aktu i możliwości. Stwierdza on, iż forma, aktualizując materię znajdującą się w możliwości, wyznacza granice jej realizacji, i na odwrót – forma jest determinowana przez materię w odniesieniu do konkretnej, konstytuowanej przez siebie rzeczy²³⁵. Dalej, opierając się na wcześniejszych ustaleniach (dotyczących doskonałości aktu istnienia)²³⁶, św. Tomasz podkreśla, że czynnikiem najbardziej powszechnym i jednocześnie najbardziej formalnym jest akt istnienia rzeczy. Wynika z tego, iż Bóg – *Esse Subsistens* jest nieskończony i w pełni doskonały. Bóg jest Czystym Istnieniem, dlatego Jego natura nie zawiera żadnych ograniczeń typowych dla bytów niekoniecznych – zależnych w istnieniu, ukonstytuowanych z materii i formy. Istnienie Absolutu nie jest ograniczone przez jakąkolwiek formę, ponieważ Jego natura w pełni identyfikuje się z Pełnią aktualności, jaką jest Jego Istnienie²³⁷.

Rozumowanie św. Tomasza związane jest z jego argumentacją zawartą w *trzeciej drodze*. Przygodność bytów stworzonych, dostrzeganie ich powstawania i giniecia domaga się, jako czynnika uniesprzeczniającego, aby Przyczyna ich istnienia posiadała rację swej egzystencji w sobie samej. Bóg przewyższa byty przygodne i jako nieskończony w swoim istnieniu, jest jedyną racją ich bytowania²³⁸. „Nieskończoność Boga jest nieskończonością samej natury, nie zaś nieskończonością określonej kategorii: ilości, jakości itp. Jest nieskończonością zaktualizowaną,

²³¹ Por. Tenże, CG, I, 30; III, 49-50; STh, q.12, a.2. 4; Q. De Anima, a.8; In De Trinit., q.1, a.2; q.6, a.3

²³² L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 176. Zob. J.B. Reichmann, *Immanently Transcendent*, art.cyt., s. 349-360.

²³³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.7, a.1.

²³⁴ Problematyka ta jest przedmiotem rozważań Tomasza w *Summa Theologiae* oraz w *Contra Gentiles*. W tej ostatniej, bazując na rozróżnieniach poczynionych przez swego mistrza filozofii, św. Alberta Wielkiego, mówi on o „nieskończoności przez pozbawienia” i „nieskończoności przez negację”. Por. CG, I, 43.

²³⁵ Por. Tenże, STh, I, q.7, a.1; L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 175-176.

²³⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.4, a.1.

²³⁷ Por. tamże, q.4, a.2; q.7, a.1; CG, I, 43

²³⁸ Por. Tenże, STh, I, q.2, a.3; Str. Teol., 16; zob. Pot., q.3, a.7; por. CG, III, 65, 4.

różną od nieskończoności potencjalnej [...]”²³⁹. Zatem, Absolut – Czysty Akt istnienia, będąc w swej naturze nieskończonym, stanowi jedyną rację istnienia dla wszelkich bytów egzystujących przez partycypację – bytów skończonych. Jako Byt nieskończony jest absolutnie doskonały; natomiast każdy byt przygodny jest skończony, posiada ograniczenia, jest pochodny i tylko względnie doskonały²⁴⁰.

Istotnym atrybutem Bożej natury jest również jej niezłożoność (*simplicitas*). Problematykę tę bowiem umiejscawia w bezpośrednim sąsiedztwie kwestii naczelnej – istnienia Boga oraz wstępnego omówienia zagadnienia Jego doskonałości²⁴¹. Rozwijając swoją myśl w duchu „teologii negatywnej”, Doktor Anielski ukazuje koncepcję prostoty natury Boga uwyrażniając to, czym ona nie jest. Otóż, idąc po linii metody indukcyjnej stwierdza, iż Bóg nie jest ciałem. Skoro bowiem Absolut – na co zwracał uwagę już Arystoteles – jest Pierwszym Motorem bez jakiegokolwiek potencjalności, to nie może posiadać elementu cielesnego, a zatem rozciągliwego i – co za tym idzie, podzielnego, właściwego dla bytów znajdujących się w możliwości. Poza tym – wykazuje to analiza *czwartej drogi*, jako Byt doskonały i najszlachetniejszy, Bóg nie może posiadać ciała, które ze swej natury jest mniej doskonałe, niż ożywiający je duch²⁴².

Kolejnym etapem w argumentacji niezłożoności natury Boga jest podkreślenie faktu, że Bóg, będąc Czystym Istnieniem, Pełnią Aktualności, nie może być złożony z materii i formy. Jako Pierwszy działający (*per se agens*), jest formą działającą przez samą siebie²⁴³. Jako taki, Absolut nie jest złożony z istoty i istnienia, lecz jest samym Istnieniem. Bóg – w najwyższym stopniu istniejący, jest więc tym samym, co Jego istota, a zatem – czyste istnienie jest Jego naturą. W przeciwnym bowiem razie musiałby otrzymywać istnienie od przyczyny sprawczej zewnętrznej, a to jest niemożliwe. Stąd też, wyprowadza wniosek Akwinata, istnienie Absolutu – „nie jest czymś innym od Jego istoty; istnienie więc Boga jest istotą Boga”²⁴⁴.

Jedynie w ten sposób pojęta istota Boga stanowi jedyne racjonalne wytłumaczenie ontycznej spójności całej rzeczywistości. Jako Akt Samoistny, Bóg jest źródłem jej istnienia. Jako jedyny, istnieje na mocy swej natury, wszystkie zaś inne byty poza Nim współistnieją wraz z Nim oraz między sobą, tworząc w ten sposób ontyczną, powiązaną siecią rozmaitych relacji wspólnotę bytów²⁴⁵. Tak więc – kon-

²³⁹ S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, dz.cyt., s. 134.

²⁴⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.7, a.2. Szerokie tło rozważań o kwestii skończoności wszechświata, zob. J. Kamiński, *Czy wszechświat jest skończony?*, RF 7(1959), z. 3, s. 123-137.

²⁴¹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.3, a.1-8; CG, I, 16-27.

²⁴² Por. Tenże, STh, I, q.3, a.1; CG, I, 20.

²⁴³ Por. Tenże, STh, I, q.3, a.2; CG, I, 17-18. „Bóg jest w najwyższym stopniu niepodzielony”. STh, I, q.11, a.4.

²⁴⁴ Tenże, STh, I, q.3, a.4; por. CG, I, 21-22; Str. Teol., 6-10.

²⁴⁵ „Świat jest zbiorem bytów jednostkowych, odrębnych, z których każdy stanowi właściwą sobie jedność względną, domagającą się ontycznego dopełnienia przez inne byty, a ostatecznie przez Byt Absolutny. Pluralizm bytowy nie stanowi izolacjonizmu. Między wielością bytów i Absolutną Jednością istnieje bytowa więź.[...] Wielość bytów złożonych, realizujących proporcjonalnie bytowość

kluduje Tomasz – Byt niezłożony, Byt Prosty może być tylko jeden i jako cechujący się Pełnią Istnienia i Aktualności jest główną Przyczyną sprawczą całej istniejącej realnie rzeczywistości. „Jedność i jedyność Pierwszej Przyczyny jako sprawcy, wzoru i celu wszystkiego, co istnieje, jest ontyczną podstawą analogicznej jedności i spoistości całego kosmosu”²⁴⁶.

Formułując inne „dowody” na rzecz niezłożoności Bożej natury Doktor Anielski stwierdza, iż Absolut nie należy do żadnego rodzaju. Będąc Czystym Istnieniem, nieskończenie doskonałym, Bóg nie posiada w sobie niczego, co można byłoby dodać do czegoś drugiego. A zatem, nie jest On gatunkiem w jakimś rodzaju²⁴⁷. Dalej, w tym kontekście Akwinata podkreśla, że skoro w Bogu nie istnieją żadne potencjalności – wynika to z faktu realizowanej przez Niego Pełni Aktualności, to nie mogą w Nim być zapodmiotowane jakiegokolwiek przypadłości. Oznacza to, że natura Boga nie posiada jakichś *per se* właściwości – cech, które wypływałyby z Jego istoty²⁴⁸. Istnienie bowiem nie może mieć jakiegokolwiek przypadłości do siebie dodanych²⁴⁹. Choć „Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy”²⁵⁰, to – podkreśla Autor *De ente et essentia* – nie oznacza, że wchodzi w skład bytów przygodnych jako ich pierwiastek materialny, czy formalny. Oznacza natomiast fakt całkowitej transcendencji Boga wobec świata; suponuje odpowiedź, że Bóg nie wchodzi w istotę stworzonych przez siebie stworzeń, lecz jest sprawczą i wzorcą Przyczyną istnienia²⁵¹.

i jedność, staje się zrozumiała jedynie wówczas, gdy przyjmie się istnienie Bytu Prostego, Absolutnej Jedności, sprawiającej istnienie i jedność tamtych. W każdym bycie relatywnie jednym (złożonym) zachodzi konieczna relacja do Absolutu, jako źródła istnienia i jedności. [...] Fundamentem unifikacji kosmosu jest przede wszystkim ontyczna pochodność wszystkiego, co istnieje, od jednego źródła – Absolutu, który jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową całej rzeczywistości zmiennej i wielorakiej”. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 172-173.

²⁴⁶ Tamże, s. 179. Precyzyjnie sformułowane argumenty świadczące o prostocie Boga rozwija Tomasz na dwóch miejscach, w przybliżonym porządku: STh, I, q.3, a.7 oraz CG, I, 18.

²⁴⁷ „Ponadto, ponieważ rodzaj zawiera w możliwości różnice [gatunkowe], każdy [akt] złożony z rodzaju i różnic [gatunkowych] jest aktem zmieszonym z możliwością. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest aktem czystym bez domieszki możliwości. Jego istota nie składa się zatem z rodzaju i różnic [gatunkowych], tak więc nie należy On do żadnego rodzaju”. Św. Tomasz z Akwinu, Str. Teol., 12. Por. Tenże, STh, I, q.3, a.5; CG, I, 25.

²⁴⁸ Warto w tym miejscu odnotować, iż takie ujęcie nie pociąga za sobą wniosku o utożsamieniu opisywanych atrybutów Boga i wspomnianych wyżej przypadłości. „Przypadłości – pisze S. Kowalczyk – są zawsze fluktuacyjne i niekonieczne, co jest absurdalne w odniesieniu do Aktu Czystego. Atrybuty Boże posiadają więc odmienny status ontyczny od przypadłości, będąc trwale włączonymi w naturę Absolutu. Wielość tych atrybutów nie narusza prostoty Boga, gdyż różnią się one – tak względem siebie jak względem natury Bożej – jedynie w sposób pojęciowy z podstawą w rzeczy. Podstawę taką tworzy bogactwo Bożej natury, wymagające korzystania z wielu terminów i określeń w opisie bóstwa. Poszczególne pojęcia nie są jedynie tautologią, choć posiadają wspólny desygnat – Boga ujmowanego w różnych aspektach, relacjach oraz funkcjach”. Tenże, *Wielki o Bogu*, dz.cyt., s. 137-138.

²⁴⁹ Por. L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 162. Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.3, a.6; CG, I, 24; Str. Teol., 23.

²⁵⁰ Tamże, I, q.3, a.8.

²⁵¹ Por. tamże; CG, I, 26.

– niezmiennność i nieczasowość

Wskazawszy na fakt, iż Absolut jest Bytem w pełni nieskończonym oraz w sobie niezłożonym, św. Tomasz przechodzi do zagadnienia uzasadnienia Jego niezmienności (*immutabilitas*) oraz wynikającej z niej – wieczności (*aeternitas*)²⁵². Podobnie, jak miało to miejsce w przypadku wyjaśniania atrybutu nieskończoności, także tutaj Doktor Anielski opiera się na zastosowaniu Arystotelesa teorii aktu i możliwości. Wszystko to, co się zmienia, pozostaje zawsze w jakiejś możliwości (do czegoś). Skoro Bóg jest Aktem Czystym, bez domieszki jakiegokolwiek potencjalności – wynika z tego, że jest całkowicie niezmienny²⁵³. Dalej – argumentuje Akwinata – w każdym przygodnym bycie następuje jakaś zmiana wynikająca z ruchu; zmiana ta pociąga za sobą złożoność z jakichś elementów. Jedynie Bóg jako Byt całkowicie prosty, będący Pełnią Aktualności, jest ze swej natury niezmienny, tzn. w Jego istocie nie dokonuje się żaden ruch²⁵⁴. W końcu, zbierając dotychczasowe ustalenia, św. Tomasz stwierdza, że Bóg nie może być zmienny i z tego powodu, iż realizując w Sobie pełnię istnienia i wszelkiej doskonałości, nie może dążyć do osiągnięcia czegoś, czego wcześniej nie posiadał²⁵⁵. Stąd też kontynuując tę myśl Doktor Anielski pyta, czy przymiot niezmienności właściwy jest tylko dla charakterystyki Bytu Bożego. Odpowiadając na to pytanie, stwierdza, iż:

jedynie „Bóg jest bezwzględnie niezmienny; każde zaś stworzenie pod jakimś względem jest zmienne”²⁵⁶.

Jak się wydaje argumentacyjnie pokrewnym i jednocześnie wynikającym z faktu niezmienności, kolejnym atrybutem Boga jest Jego wieczność. Każdy byt stworzony – zauważa Autor *Quaestiones disputate de veritate* – charakteryzuje się tym, że realizuje właściwe sobie istnienie oraz cechuje się „zmierniem” do istnienia, natomiast Absolut, na mocy swej niezmienności, jest Czystym Istnieniem²⁵⁷. Oznacza to, iż istnienie, które jest tożsame z naturą Boga wyklucza dialektykę: „istnieje” – „będzie istniał”²⁵⁸.

²⁵² Por. wstęp do kwestii 9 STh.

²⁵³ „Niezmienne przez naturę jest bowiem to, co posiada z siebie, że może istnieć, to zaś przysługuje temu, w czym nie ma żadnej nicości, ani w ogóle żadnej zmiany istotowej: zarówno w kierunku istnienia, jak i nieistnienia; to zaś posiada jedynie [natura] wieczna. Dlatego taka niezmiennność znajduje się jedynie w Bogu i Jemu przysługuje w sposób właściwy”. Św. Tomasz z Akwinu, I Sent., d.8, q.2, a.2 (cyt. za: S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, dz.cyt., s. 132); por. STh, I, q.9, a.1. Na stanowisku głoszącym niezmiennność Boga – Pierwszego Nieporuszonego Motoru – o czym była już mowa wcześniej – stoi Arystoteles: zob.: *Metafizyka*, 1073 a 4.

²⁵⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.9, a.1.

²⁵⁵ „Cokolwiek jest w ruchu, ruchem swoim coś nabywa, docierając do tego, do czego uprzednio nie docierało. Tymczasem Bóg, jako że jest nieskończony i zawiera w sobie całą pełnię doskonałości całego istnienia, nie może niczego nabywać ani też dążyć do tego, do czego uprzednio nie dotarł. Żadnym więc sposobem nie można mówić o ruchu w Bogu”. Tamże.

²⁵⁶ Tamże, I, q.9, a.2.

²⁵⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, Verit., 21, 4 ad 7.

²⁵⁸ Por. L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 184.

Zagadnienie dziewiąte swojej *Summa Theologiae* rozpoczyna Tomasz analizą zmierzającą do ustalenia tego, czym jest wieczność na podstawie definicji podanej przez Boecjusza²⁵⁹. Analiza ta jednak zakłada, że dostępne człowiekowi poznanie wieczności opiera się na koncepcji czasu, jaką posiada. Otóż – opierając się na określeniu Arystotelesa – Akwinata podkreśla, że czas jest liczeniem ruchu według tego, co „przedtem” i „potem”; rozumienie czasu zakłada to, co jest wcześniejsze” i „późniejsze”. Wynika stąd ujęcie wieczności jako „sytuacji”, w której nie występuje następstwo. A zatem Byt, w którym nie występuje ruch, Byt, który jest zawsze taki sam – niezmienny, w którego naturze nie ma miejsca na realizowanie jakiegoś stanu „wcześniej” i „potem”, jest wieczny²⁶⁰. Stąd też, argumentując na bazie powyższych stwierdzeń wieczność Boga, Doktor Anielski podkreśla, iż Absolut jest Bytem „w najwyższym stopniu niezmiennym” oraz posiadającym naturę, która w swej istocie jest Czystym, Pełnym Istnieniem. Wynika z tego, że jest On własnym swoim trwaniem, i co za tym idzie, swoją wiecznością. Dlatego powie, że:

„Wieczność nie jest czymś innym, jak właśnie samym Bogiem”²⁶¹.

Bóg jest Bytem wiecznym, ponieważ posiada najdoskonalszy Byt oraz życie. Jego życie, tożsamy z Jego naturą, nie jest ograniczone wynikającymi z uwarunkowań czasowych elementami początku i końca. Jest to życie w pełni doskonałe. „Bóg, jako pełnia bytu, nie podlega żadnym zmianom. Czas jest genetycznie związany z fenomenem zmian materialnych. Niematerialna i niezmienna natura Boża wymyka się dlatego kategorii czasu, stanowiąc realność pozaczasową. Bóg jest wiekuisty, to znaczy jest życiem: nie posiadającym realnych zmian, doskonałym i pozbawionym przeszłości i przyszłości”²⁶². Będąc Bytem – Pełnią Aktualności udzielającą istnienia wszystkiemu, co jest, Bóg jako jedyny nie ma początku. Wszystko bowiem, co posiada początek swego trwania, nie jest wieczne. Zatem, tylko sam Bóg – Stwórca całego istnienia jest wieczny²⁶³.

Z kontekstu argumentacji św. Tomasza wynika więc jasno, że głosi on zasadniczą, ontyczną różnicę pomiędzy Stwórcą a bytami przygodnymi. Byt niematerialny, istniejący poza czasem – Bóg, jest Przyczyną istnienia i trwania materialnego świata, który istnieje w czasie. Poza tym, idee wzorcze obecne w Jego intelekcie są odwieczne tak, jak cała Jego natura. Ich realizacja natomiast – ze względu na czasowy charakter istnienia i działania kosmosu – „rozgrywa się” w granicach jego przemi-

²⁵⁹ „Wieczność jest równocześnie – całkowitym i doskonałym posiadaniem nieskończonego życia”. Boecjusz, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 4 (cyt. za: L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 185).

²⁶⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, q.10, a.1.

²⁶¹ Tenże, *STh*, I, q.10, a.2. Tak omawiane zagadnienie przedstawia krótko Tomasz w *Compendium Theologiae*: „Stąd zaś dalej wynika, że Bóg jest wieczny. Wszystko bowiem, co zaczyna albo przestaje istnieć, doznaje tego przez ruch albo zmianę. Otóż wykazaliśmy, że Bóg jest całkowicie nieporuszalny. Jest zatem wieczny”. Str. Teol., 5.

²⁶² S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 135.

²⁶³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.10, a.2-3; *CG*, I, 15.

jalności²⁶⁴. Nie oznacza to jednak jakiejkolwiek pochodności bytów niekoniecznych od Absolutu na płaszczyźnie realizowania przyczynowania wewnętrznego, a więc w aspekcie przyczyny materialnej, bądź formalnej. Stanowisko takie prowadziłoby – w sposób nieunikniony – do jakiejś formy panteizmu, czy panenteizmu, który – przypisując Bogu „cechę” doskonałości – nie wykluczają w sposób konieczny Jego zmienności²⁶⁵.

c) transcendentja i immanencja Boga

Problemem, który stanowi istotną część wszelkich dyskusji z zakresu metafizyki, zwłaszcza w problematyce bezpośrednio dotyczącej próby określenia wzajemnych, bytowych odniesień między rzeczywistością a Bogiem, jest Jego transcendentja. Różne nurty refleksji filozoficznej skupione wokół odpowiedzi na pytanie o fundamentalne uzasadnienie istnienia oraz treściowego uposażenia świata, wskazują na Absolut jako jego rację. Problemem jednak pozostaje to, że niesione przez rozmaite systemy metafizyczne rozumienie roli Jego istnienia i działania w stosunku do rzeczywistości, suponuje jednocześnie odmienne koncepcje Jego natury i – co z tego wynika – różne poglądy na temat jasnego określenia wzajemnych relacji: stopnia zależności świata od Boga, a więc – w konsekwencji podstawowego rozumienia transcendentji Boga wobec kosmosu. Bez względu jednak na wszelkie uwarunkowania systemowe, transcendentja Boga względem świata opiera się przyjęciu tezy, iż zarówno Bóg, jak i świat posiadają odmienny status bytowy. „Transcendentja polega na całkowitej odrębności struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów”²⁶⁶.

Analizowany tutaj Autor bardzo wiele uwagi poświęca zagadnieniu istnienia i działania Absolutu w odniesieniu do realnie istniejącej rzeczywistości. Istnienie to i związany z nim sposób działania, jest diametralnie różne od wszelkiego innego typu istnienia i aktualizacji, będącego partycypacją w Jego absolutnym istnieniu i (doskonałym) działaniu²⁶⁷. Już pierwsze kwestie *pars prima Summae Theologiae* niedwuznacznie wskazują, iż Bóg, będąc Przyczyną egzystencji wszelkich bytów

²⁶⁴ Por. Tenże, *STh*, I, q.8, a.1.3. Analizując kwestię wieczności Boga oraz czasowości świata S. Kowalczyk zauważa: „Teizm uznaje ontyczną różnorodność Stwórcy i stworzeń, przyznając jedynie Bogu cechę wieczności. Filozofia chrześcijańska rozgranicza w Bogu działania immanentne i tranzytywne: pierwsze są odwieczne, drugie natomiast – odnosząc się do przygodnego świata – finalizują się już w czasie”. Tenże, *Wielki o Bogu*, dz.cyt., s. 136. Por. W.A. Wallace, *Aquinas on Creation*, art.cyt., s. 502-523.

²⁶⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 160. „Bóg bowiem – pisze M.A. Krapiec – nie jest <<częścią natury>> stworzenia, nie jest ani jego tworzywem ani czynnikiem konstytuującym tożsamość, aczkolwiek i tworzywo – materia i czynnik tożsamościowy – forma są pochodne i całkowicie zależne od Boga [...] Absolut jawi się jako koniecznie istniejący Byt uniesprzeczniający istnienie bytów przygodnych – a więc świat pluralistyczny. Monizm, panteizm i panenteizm wyklucza istnienie Boga i czyni wszystko absurdalne”. Tenże, *O rozumieniu filozofii*, dz.cyt., s. 196-197.

²⁶⁶ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 151.

²⁶⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.2-3 8. 22.

poza Nim, realizuje w Sobie zupełnie odmienny typ istnienia, jak i doskonałości działań.

„Ponieważ istnieją skutki zależne od przyczyny – pisze Doktor Anielski – na ich podstawie możemy dojść do poznania, że istnieje Bóg oraz poznać, że będąc pierwszą przyczyną wszystkiego, przewyższa wszelkie byty uprzączynowane”²⁶⁸.

Trzeba w tym miejscu jednak podkreślić, że wszelkie rozważania Akwinaty dotyczące problemu transcendencji Boga wobec świata merytorycznie, nierozdzielnie powiązane są z zagadnieniem Jego w nim obecności, a więc immanencji w strukturach kosmosu²⁶⁹. Ustalając zakres relacji bytowych oddziaływań Boga w stosunku do świata św. Tomasz zwraca uwagę na całkowitą zależność wszystkiego, co istnieje od Istnienia Czystego, które stanowi istotę Boga. Bóg bowiem jako Przyczyna sprawcza całości bytu (*totius esse*), Stwórca całego kosmosu jest zarazem jego Przyczyną Transcendentną. Z racji swej pełnej doskonałości bytowej, Absolut przekracza wszystko, co istnieje w sposób niekonieczny. Wszelkie podobieństwo zatem skutków Bożego działania do Niego idzie po linii najbardziej fundamentalnej, tj. po linii partycypacji w Jego istnieniu²⁷⁰. Ono bowiem jest naczelnym, ostatecznym aktem i jako takie jest największą doskonałością w całym porządku bytowym. W związku z tym, istnienie nie partycypuje w jakiejś innej doskonałości, ponieważ w nim wszystkie one uczestniczą²⁷¹. Należy stąd wyprowadzić wniosek, że w podstawowym aspekcie ujmowania rzeczywistości, a więc jej realnego, konkretnego istnienia (partycypowanego), Bóg jest podobny do bytów przygodnych. Nie odnosi się to jednak do przyczynowania materialno-formalnego. Bóg bowiem – podkreśla bardzo mocno św. Tomasz – nie jest złożony z materii i formy²⁷².

Tak zatem Bóg „ujawnia się” jako jedyne racjonalne wytłumaczenie realnego istnienia świata. Jawi się jako Byt całkowicie absolutny z racji swego Czystego

²⁶⁸ Tamże, I, q.12, a.12 (cyt. za: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt. s. 153). Podobną myśl wyraża Akwinata w: tamże, I, q.12, a.2.

²⁶⁹ Zob. np. cała kwestia 8 części I STh, a także problematyka związana z tematem Opatrzności Bożkiej (tamże, q.22). Charakteryzując naturę Boga, Z.J. Zdybicka zauważa: „Bóg jest realnym, jedynym, osobowym, transcendentnym wobec świata Absolutem, w pełni doskonałym stwórcą i ostatecznym celem świata (przyczyną sprawczą, wzorczą i celową), a ponadto ingeruje w bieg rzeczywistości całego kosmosu (Opatrzność Boża); transcjuje wszelką rzeczywistość, ale jednocześnie ona w nim partycypuje”. Tenże, *Bóg*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, dz.cyt., t. II, kol. 917.

²⁷⁰ „Bo w ogóle żadna rzecz nie jest w stanie dać sobie istnienia, skoro sama to istnienie otrzymuje. Zatem taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej istota, musi to istnienie otrzymać od kogoś innego z zewnątrz. Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu, który uchodzi za pierwszą, najwyższą przyczynę sprawczą. A więc, jest niemożliwe, by w Bogu czym innym było istnienie, a czym innym istota. [...] istnienie Jego nie jest czymś innym od Jego istoty; istnienie więc Boga jest istotą Boga”. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.3, a.5.

²⁷¹ Por. Tenże, CG, II, 54; STh, I, q.4, a.1 ad 3.

²⁷² „Bóg – pisze Akwinata – jest pierwszym działającym, [...] jest pierwszą, naczelną przyczyną sprawczą, a więc jest z istoty swej samą formą; nie zaś złożeniem z materii i formy”. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.3, a.2; por. I, q.3, a.7. Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 16-17. 26-27. 29.

Istnienia. Z rozumowania Autora *De ente et essentia* wynika zatem, iż możliwy i konieczny jednocześnie jest jeden tylko Byt, w którym zachodzi realna identyczność istoty („treści”) z Jego istnieniem, które ze swej natury jest czyste, stanowi pełną, absolutną aktualność²⁷³. Bóg – Pełnia Istnienia i Aktualności, przekraczający wszelkie przygodne istnienie Transcendens, jest przy tym Bytem całkowicie, doskonale prostym. Jego absolutna prostota (niezłożoność): Istnienie tożsame z Jego naturą, stanowi zasadniczy czynnik wyróżniający Jego Bytowość na tle całej istniejącej rzeczywistości: pochodnej, złożonej, zupełnie od Niego zależnej²⁷⁴. „Absolut – podkreśla Z.J. Zdybicka – i byty niekonieczne są, z tym, że Absolut istnieje w sposób doskonały, pełny, nieograniczony, natomiast byty partycypujące istnieją w sposób cząstkowy, niepełny i ograniczony”. Stąd – wyprowadza wniosek – „Byt prosty może być tylko jeden”²⁷⁵. Jego prostota wyraża się zatem poprzez fakt braku w Nim jakiegokolwiek złożenia, przede wszystkim zaś złożenia z istoty i istnienia. Ponadto, podkreśla św. Tomasz, Bóg nie posiada żadnej cielesności, nie realizuje przypadłości, nie wchodzi w złożenie z innymi rzeczami²⁷⁶. Akt więc absolutnego Istnienia i absolutnej Aktualności Boga z jednej strony, oraz stwierdzenie całkowitej zależności (*dependentia*) wszystkich bytów przygodnych od Jego istnienia i woli z drugiej, stanowi podstawę Tomaszowej nauki na temat transcendencji Boga w odniesieniu do całego kosmosu. Ten ostatni bowiem, jako skutek stwórczego działania Boga jawi się kompleks bytów niekoniecznych, partycypujących w Jego Czystym Istnieniu i uzależnionych w pełni od Jego Aktualizacji²⁷⁷.

Teza, iż Bóg jest jedyną Przyczyną sprawczą świata prowadzi do wniosku, że jest On także jego Przyczyną wzorczą i celową. Udzielone bowiem przez Niego istnienie, nie jest jakimś istnieniem powszechnym (nieokreślonym), lecz aktualizującym każdy jednostkowy byt. Dzieje się tak dzięki temu, iż byt przygodny posiada swoją, ściśle określoną formę, która go determinuje, dookreśla jego treści, na mocy aktu istnienia czyni je realnymi²⁷⁸. Ostatecznie jednak, każdy byt przygodny aktualizuje się dzięki ideom – wzorom istniejącym w Intellekcie Boga, który chce-sprawia, zarówno istnienie rzeczy, jak też jej konkretną, treściową odrębność²⁷⁹. Istniejąca w świecie harmonia, logiczny porządek, będące wypadkową inteligibilności każdego, poszczególnego bytu, nie jest „dziełem przypadku”, lecz w pełni doskonałego działania Boga, które jest działaniem przez Intelpekt²⁸⁰. Dlatego – podkreśla Z.J. Zdybicka – „Absolut jest zarówno sprawcą aktualności skutku, jak i Transcendentnym Wzorem wszystkiego, co istnieje”²⁸¹. Nie oznacza to jed-

²⁷³ Por. Tenże, STh, I, q.8, a.1; CG, II, 28; III, 65; Pot., q.7, a.2.

²⁷⁴ Zob. Tenże, CG, I, 13-14. 18. 21-22. 28; Str. Teol., 9-10.

²⁷⁵ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 179.

²⁷⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 17-18; STh, I, q.3; Str. Teol., 9-17.

²⁷⁷ Por. Tenże, STh, I, q.4, a.3; q.7, a.2 ad 1; q.12, a.4; Str. Teol., 10-11.

²⁷⁸ Por. tamże, I, q.4, a.1 ad 3; q.14, a.4.

²⁷⁹ Por. tamże, I, q.44, a.3.

²⁸⁰ Por. tamże, I, q.15, a.1. Zob. Tenże, CG, II, 21-22. 24.

²⁸¹ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 165 (więcej zob. tamże, s. 164-167).

nak, że pochodne od Jego Intelktu wszelkie determinacje kategoriałne, które są podstawą różnorodności bytów przygodnych, ich treściowej odrębności, stanowią płaszczyznę ich podobieństwa do Absolutu. Żaden byt nie jest podobny do Niego z racji determinacji swej natury – z konieczności pochodnej. Bóg bowiem przekracza wszelkie ograniczenia gatunkowe, czy rodzajowe – jest pod każdym względem transcendentny²⁸².

Bóg jako Stwórca i transcendentny Wzór całego istniejącego świata jest także jego Przyczyną celową. Problematyka ta związana jest z zagadnieniem działania Boga w stosunku do świata, którego podstawą jest realizacja dobra. Będąc Dobrem Najwyższym, jego Pełnią, Bóg nie podejmuje działania ze względu na coś poza Nim, lecz ze względu na Siebie samego. Jego natura jest ostatecznym motywem Jego działania – powołania do bytu wszystkich rzeczy²⁸³. Bóg więc w swoim wolnym działaniu nie jest zdeterminowany przez jakiegokolwiek przyczyny zewnętrzne. Absolut, sam w sobie Dobro Najwyższe, powołujący mocą swej woli do istnienia wszystko, co jest, stanowi jednocześnie ostateczny cel-motyw istnienia całego kosmosu. W tym kontekście więc należy stwierdzić, że natura Boga utożsamiająca się z Jego Dobrem-Celem wskazuje na Jego totalną transcendencję wobec rzeczywistości, której jest Stwórcą²⁸⁴. Zarówno bowiem jej istnienie, jak też składające się na jej obraz dobra partykularne oraz jej inteligibilność suponuje, że jest ona bytowym *compositum* całkowicie zależnym od transcendentnej względem niej Woli – działania Absolutu jako ostatecznego celu świata rzeczy i osób. Zatem Jego przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe wyznacza podstawowy typ relacji, jakie zachodzą pomiędzy Nim, a światem przygodnym na płaszczyźnie aktualizacji istnienia. Niemniej jednak, partycypacja bytu nie dotyczy tylko jego istnienia, ale także wszystkich innych konstytuujących go substruktur. W związku z tym – podkreśla Akwinata –

„Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy nie w tym znaczeniu, że wchodzi w ich istotę, ale że jest Przyczyną sprawczą i wzorcą istnienia”²⁸⁵.

Wszelkie zatem „odniesienia” Boga do bytów, tylko w tych ostatnich mają byt realny²⁸⁶. Oznacza to, iż Byt samoistny, Pełnia istnienia, doskonały Cel i Wzór, Stwórca całej istniejącej realnie rzeczywistości z natury swej jest Bytem Transcendentnym, pod każdym względem przewyższającym pluralistyczny i przygodny w swej bytowości kosmos. Dotyczy to wszystkich orzekanych o naturze Boga atry-

²⁸² Por. tamże, s. 166-167. Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, II, 39-45. „[...] God's causal presence – podkreśla J.F. Anderson – is identical with His entitative presence; His causality is His being. Clearly, God's way of existing in things is absolutely other than that of any created agent” Tenże, *The Creative Ubiquity*, art.cyt., s. 146.

²⁸³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.6; Str. Teol., 109-110.

²⁸⁴ Por. Tenże, STh, q.6, a.3-4.

²⁸⁵ Tamże, I, q.3, a.8.

²⁸⁶ Por. tamże, I, q.6, a.2.

butów, przede wszystkim jej: nieskończoności, niezmienności, wieczności oraz niezłożoności²⁸⁷. W analizie każdego z nich okazuje się, że przysługują one Bogu w stopniu najwyższym i przekraczającym wszelkie ich konotacje z bytami przygodnymi. Tylko Absolut bowiem jest nieskończony w sensie absolutnym, tzn. cechuje się pełnią nieskończoności na płaszczyźnie istnienia, jak też wszelkich działań wobec przygodnego świata²⁸⁸. Dalej, argumentacja Doktora Anielskiego przekonuje, że jedynie Bóg, będąc w pełni doskonałym – Pełnią Aktu, jest Bytem niezmiennym oraz absolutnie niezłożonym. Logicznym następstwem przyjęcia tych przymiotów jest wniosek, że wyłącznie Absolut jest Bytem wiecznym, tzn. nie ma początku swego istnienia²⁸⁹.

Absolutna transcendencja Boga wobec rzeczywistości, choć opiera się zasadniczo na wyeksponowaniu Tomaszowej teorii przyczyn, to jednak w niej się nie wyczerpuje. Bardzo istotnym bowiem elementem teizmu Akwinaty jest zwrócenie uwagi na osobowy charakter istnienia i działania Absolutu w odniesieniu do świata, zwłaszcza do świata wyznaczanego przez życie osób ludzkich (w swym istnieniu i działaniu pochodnych)²⁹⁰. Otóż, w tym kontekście, sprawą nadrzędną jest zwrócenie uwagi na istnienie transcendentaliów relacyjnych: prawdy, dobra i piękna oraz podkreślenie faktu, że Bytowość Boga jest najdoskonalszą „formą” życia osobowego²⁹¹. Zasadniczą rolę spełnia tu wyakcentowanie Tomaszowej nauki o prymacie istnienia wobec wszelkich bytowych treści. Bóg jawi się bowiem przede wszystkim jako Najwyższa Aktualność – Czyste Istnienie, które przez partycypację udziela istnienia wszystkim rzeczom, ale także – jako Przyczyna główna wszelkiego istnienia, jest Przyczyną aktualizowania przez byty przygodne ich treści, ich bytowego uposażenia. Otóż, w kontekście swego życia osobowego, Bóg jawi się najpierw jako Transcendentna Najwyższa Prawda²⁹². Działając przez swój Intelkt, Absolut stwarza rzeczy, czyniąc je jednocześnie inteligibilnymi. Myślenie Boga – Jego Prawda jest ze swej natury transcendentna. Przekracza On wszelkie bytowe relacje. Transcendentale prawdy bytu niekoniecznego, zamienne z nim samym, realizuje się jedynie poprzez partycypację w nieskończonej Prawdzie Bytu Absolutnego. Jego poznanie-myślenie jest źródłem inteligibilności bytu, jego harmonii, obowiązywalności wszelkich praw logiki oraz funkcjonowania przyrody²⁹³.

²⁸⁷ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 3. 7. 9-10; CG, I, 15. 17-18. 21-22. II, 21-22. 27.

²⁸⁸ „[...] wszystko, co nie jest Bogiem, od Boga bierze swój początek; a więc poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończona”. Tenże, STh, I, q.7, a.2.

²⁸⁹ „[...] cokolwiek – pisze Akwinata – ma początek nie jest wieczne; a więc tylko sam Bóg jest wieczny”. Tenże, STh, I, q.10, a.3.

²⁹⁰ Zob. Tenże, Q. De Anima, III; Verit., 25-26; CG, II, 64-101; STh, I, 75-76; I-II, q.23-25.

²⁹¹ Zob. W.J. Hill, *Does the World*, art.cyt., s. 162-164.

²⁹² „Jego istnienie – podkreśla wyraźnie św. Tomasz – jest Jego myśleniem, a Jego myślenie jest miarą i przyczyną istnienia każdej innej rzeczy i każdej innej myśli. On sam to bowiem jest swoim myśleniem i swoim istnieniem. Wynika z tego, że w Nim nie tylko jest prawda, lecz że On sam jest Najwyższą Pierwszą Prawdą”. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.16, a.5; por. CG, I, 60-62.

²⁹³ Por. Tenże, STh, I, q.16, a.1-4; por. CG, I, 63-71.

Uwypuklenie życia osobowego Boga (temat ten będzie jeszcze podjęty w dalszej części analiz) w aspekcie Jego transcendencji wobec świata prowadzi również do konstatacji, że jest On Transcendentnym Najwyższym Dobrem. To na mocy Jego woli – pożądania-miłości istnieje świat. Nie jest on dziełem przypadku, ślepych, bezcelowych dróg ewolucji, lecz hierarchicznie uporządkowanym *compositum* bytów, z których każdy realizuje wpisane weń dobro (jest amabilny). Jest ono nieodłącznym, transcendentalnym wymiarem bytu. Bóg jako *Bonum Maximum*, który cały jest swoją Wolą-Miłością jest jedynym Transcendentnym Bytem, który stanowi ostateczny cel działania wszelkich bytów przygodnych. Jego Dobroć jest niczym nieograniczona. Jego pożądanie-chcenie jest zarazem powołaniem do istnienia nowego dobra-bytu. Wszystkie zatem byty poza Nim są Jego stworzeniami, są Jego „urzeczoną miłością”²⁹⁴. Charakterystyka więc Boga jako Transcendentnego Dobra i Prawdy prowadzi do wskazania Transcendentnego Piękną jako ich syntezy. Analiza transcendentalnych właściwości bytu, jakimi są prawda i dobro suponuje, iż byt jako istniejący konkret jest piękny²⁹⁵. Czyste Istnienie Absolutu – maximum inteligibilności i miłości działania, ostateczna Przyczyna istnienia całego kosmosu, jest w najwyższym stopniu syntezą wszelkiej prawdy i dobra – jest Transcendentnym Pięknem²⁹⁶. Jemu przysługuje ono w stopniu absolutnym. Osoba Boga – Pełnia poznania i woli jest zatem Samoistnym, Transcendentnym Pięknem, Dobrem i Prawdą.

Analizy odnoszące się do próby charakterystyki natury Absolutu w kontekście wskazania Jego bytowych odniesień wobec rzeczywistości nie pomijają kwestii immanencji – obecności w świecie. Absolut – Byt w pełni doskonały, w swoim istnieniu i działaniu całkowicie niezależny od struktur kosmosu, przewyższający go pod każdym względem, jawi się jednocześnie jako Byt istniejący i działający w realnej rzeczywistości. Chociaż jest Bytem całkowicie Transcendentnym wobec świata, to jednak ten ostatni, jako odrębna struktura bytowa, w Nim partycypuje²⁹⁷. A zatem, droga analiz metafizycznych zmierzających w kierunku podania ostatecznych uniesprzeczeń dla istnienia struktury bytowej całego kosmosu, z konieczności wskazuje na Absolut – Byt w pełni Transcendentny i zarazem Immanentny.

Po prezentacji pryncypiów swojego wykładu teologii naturalnej, tzn. wskazawszy na konieczność istnienia Absolutu oraz wstępnej charakterystyce Jego natury – realizowania maksymalnej doskonałości, dobra i nieskończoności, św. Tomasz z Akwinu przechodzi do problemu obecności Boga w świecie²⁹⁸. Punktem wyjścia jego rozważań jest zwrócenie uwagi na fakt całkowitej zależności wszystkich bytów przygodnych od Jego istnienia i działania. Otóż, w pierwszym rzędzie jawi się On jako Dawca wszelkiego istnienia bytów; jest ono bowiem największą

²⁹⁴ Por. tamże, I, q.5-6; por. CG, I, 37-38.

²⁹⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.5, a.4 ad 1; q.23, a.8 ad 2.

²⁹⁶ Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., s. 145-146.

²⁹⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Bóg*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, dz.cyt., t. II, kol. 917.

²⁹⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.8.

ich doskonałością, aktem-dobrem, które sprawia, że istnieją i realizują swoje treści na miarę swego aktu²⁹⁹.

„Bóg – wyprowadza raz jeszcze wniosek Akwinata – jest istnieniem wszystkich rzeczy nie w tym znaczeniu, że wchodzi w ich istotę, ale że jest Przyczyną sprawczą i wzorcą istnienia”³⁰⁰.

Bóg jako Byt Samoistniejący – Pełnia Istnienia i Aktu, jest Przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy. Dlatego wszelkie doskonałości bytów niekoniecznych, muszą najpierw istnieć w Bogu. Dotyczy to przede wszystkim aktu istnienia, którego ostatecznie tylko On może – w sposób – wolny udzielić³⁰¹. Oczywiście, nie oznacza to, że w swoim działaniu Bóg nie posługuje się przyczynami narzędnymi (pośredniczącymi) w udzielaniu istnienia substancjalnego, lecz jedynie fakt, iż jest On Pełnią istnienia i tylko On – Czyste Istnienie, jest głównym Sprawcą istnienia wszystkiego, co jest. „Obecność Boga – podkreśla L. Elders – może być tylko oparta na ontycznym kontakcie przyczynowości. Istotnie, Bóg jest przyczynowo działającym w rzeczach, ponieważ ich byt uczestniczy w bycie Boga, to znaczy ustawicznie wychodzi z Boga i jest przez Niego podtrzymywany”³⁰². Stwarzając całe istnienie oraz podtrzymując wszystko w istnieniu, Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach. Choć przewyższa wszystko doskonałością swego istnienia i natury, to jednak, jako Przyczyna sprawcza istnienia każdej rzeczy sprawia, że jest ona konkretnym, realnie istniejącym aktem. Immanencja Boga w świecie suponuje zatem, że każdy byt niekonieczny partycypuje w Jego Istnieniu. Rzecz „odległa” od Boga, nie istnieje³⁰³.

„Linia” działania Boga ujawniającego się w Jego nieskończonej mocy stwórczej prowadzi także do wniosku, że jest On Transcendentnym, a także Immanentnym Wzorem i Celem. Będąc bowiem Stwórcą kosmosu, Bóg uczynił go mocą swojego Intelaktu. Każda konkretna, istniejąca rzecz posiada swój wzór – ideę w Jego umyśle³⁰⁴. Udzielane przez Boga istnienie nie jest jakimś istnieniem w ogóle, istnieniem powszechnym, lecz ściśle określonym poprzez aktualizującą daną rzecz formę. Ta ostatnia, jako czynnik determinujący treść konkretnego bytu ma swoją ideę-wzór w Intelakcie Boga. Tak więc, ile istnieje bytów, tyle też istnieje ich idei w umyśle Absolutu³⁰⁵. A zatem, należy stwierdzić, że jest On obecny w świecie rzeczy, ponieważ jest ich główną Przyczyną wzorcą. Jego działanie sprawcze oraz wzorcze jest fundamentem nie tylko – choć zasadniczo – istnienia bytów przygodnych, ale także ich inteligibilności. Działanie Jego Intelaktu odciska swoje piętno na każdym

299 Por. tamże, I, q.3, a.6-7; q.4, a.1-2.

300 Tamże, I, q.3, a.8.

301 Por. tamże, I, q.4, a.2. „[...] każdy byt, poza Bogiem, jest stworzeniem Boga” Tamże, I, q.5, a.3.

302 L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 178. Zob. J.B. Reichmann, *Immanently Transcendent*, art. cyt., s. 335-343.

303 Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.8, a.1.

304 Por. tamże, I, q.15; zob. Verit., 3, 2 ad 3.

305 Por. Tenże, STh, I, q.15, a.3; q.44, a.3.

istniejącym bycie. Nie istnieje nic, co konstytuuje bytowość bytu, co w jakikolwiek sposób byłoby poza mocą Jego przyczynowania. Stąd też podstawą podobieństwa rzeczy stworzonych do Absolutu jest aktualność ich istnienia, nie zaś jakiegokolwiek determinacje kategoriałnej³⁰⁶.

Podkreślić tutaj należy, iż wynikająca z inteligibilności bytów przygodnych harmonia oraz ład jest w całej pełni pochodną Boskiej immanencji³⁰⁷. Wiąże się to z Tomaszową koncepcją Bożej Opatrzności. Bóg na mocy swej doskonałości jest obecny wszędzie. Absolutna wszechobecność Jego natury przysługuje tylko Jemu. Nie ma takiego „miejsca”, które mogłoby być niezależne od Jego Istnienia i działania³⁰⁸. Wszystko co jest, partycypuje w Dobru-Celu, którym jest sam Bóg. W tym kontekście więc, Opatrzność Boska jest niczym innym, jak tylko zasadą, która przyporządkowuje do celu³⁰⁹.

Kolejną płaszczyzną realizacji immanencji Boga w świecie jest relacja przyczynowo-celowa. Działanie Boga w odniesieniu do całego kosmosu „rozgrywa się” bowiem na mocy Jego natury, która sama w sobie jest Najwyższym Dobrem. Jako Transcendentne Dobro – Cel świata, wszystkiego, co istnieje, Bóg jest kresem dążenia wszystkich bytów. Jest On Dawcą ich istnienia oraz Przyczyną realizowania takiej, a nie innej natury³¹⁰. Wynika stąd, iż każda rzecz, działając zgodnie ze swoją naturą, dąży do swego ostatecznego Celu, jakim jest Bóg. Jego immanencja zatem dotyczy podstawowego odniesienia wszystkiego, co istnieje do faktu partycypacji w Jego Istnieniu oraz – na płaszczyźnie realizowania dobra – do Jego Aktualności³¹¹. Wyróżnione miejsce w owym dążeniu do Boga posiada człowiek – zdążający do Niego w sposób świadomy i wolny. Tak więc, Bóg jest wszechobecny w świecie całą swoją Obecnością. Nie jest to immanencja jakiejś „części” Jego natury, lecz całej Jego istoty³¹².

„[...] jak dusza – podkreśla Doktor Anielski – jest cała w każdej części ciała, tak i Bóg jest cały we wszystkich i poszczególnych rzeczach”³¹³.

Problem immanencji Boga w stworzonym przez Niego kosmosie dotyczy także problematyki podobieństwa bytów przygodnych do Niego. Otóż, podstawą wszelkiego odniesienia bytów niekoniecznych do Absolutu jest fakt ich partycypacji w Jego Istnieniu. Ze strony stworzeń jest to najbardziej pierwotna i najbardziej konieczna relacja do Jego natury. Jest ona fundamentalna, ponieważ wszystkie inne typy odniesień bazują na fakcie konkretnego, realnego istnienia, które jest w peł-

³⁰⁶ Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz.cyt., s. 165-167.

³⁰⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.15, a.2.

³⁰⁸ Por. tamże, I, q.8, a.4.

³⁰⁹ „Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est”. Tamże, I, q.22, a.1.

³¹⁰ Por. tamże, I, q.6, a.2.

³¹¹ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz.cyt., s. 168-169.

³¹² Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.8, a.3-4.

³¹³ Tamże, I, q.8, a.2.

ni zależne od działania Boga. Nie oznacza to jednak, że akt istnienia rzeczy, choć jest ich największą doskonałością, wyczerpuje wszystkie płaszczyzny immanencji Boga w strukturach przyrody. Należy tu bowiem zwrócić uwagę na fakt, że istniejące realnie byty realizują – na miarę swej bytowości – zamiennie z nimi samymi wartości transcendentalne³¹⁴. Istnienie i działanie Boga sprawia, że byt jest-istnieje oraz realizuje właściwą sobie, proporcjonalną treść. Każdy byt jest istnieniem konkretnym, określonym, ściśle zdeterminowanym przez formę – jest rzeczą³¹⁵. Dzięki zawartej w Intelcie Boga idei-wzorcowi, jest bytem odrębnym od innych bytów; posiada swoją formę na miarę swej aktualności. Każdy przygodny byt, będąc ontyczną jednością, nie jest czymś wyizolowanym od reszty stworzeń, lecz wraz z nimi tworzy wspólnotę realnie istniejących konkretów³¹⁶. „Bóg – podkreśla raz jeszcze Elders – jest obecny w najgłębszym rdzeniu stworzonego bytu. Stąd można wyciągnąć wniosek, że stworzone rzeczy są w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością Boga, w kontakcie tak wewnętrznym i podstawowym, iż on przekracza jakkolwiek typ kontaktu pomiędzy rzeczami w fizycznym wszechświecie”³¹⁷.

Fakt immanencji Boga w strukturach świata jest jeszcze bardziej „czytelny” na kanwie analizy relacyjnych doskonałości transcendentalnych. I tak, każdy byt jest prawdziwy, ponieważ w sposób konieczny jest odniesiony do Intelktu Boga. To właśnie w Nim znajduje się jego idea-wzór, według której został stworzony. Partycypuje on zatem w naturze samego Boga, którego istotą jest Prawda³¹⁸. Bez tego, koniecznego odniesienia do Intelktu Absolutu, byt przestaje być bytem. Jego prawda bowiem zamienna jest z nim samym. Podobnie jest z perspektywą odniesienia bytu do Woli Absolutu. Każdy byt przygodny partycypuje w Dobru Najwyższym, które stanowi Jego istotę. W związku z tym, bytowość bytu jest realizacją dobra. Byt jest – istnieje i jest dobry, gdyż jest chciany przez Pełnię Dobra³¹⁹. Byt dobry i prawdziwy jest jednocześnie piękny. Tworząc ontyczną wspólnotę, włącza się on w całościową wizję rzeczywistości, której podstawą jest wewnętrzna harmonia, estetyczne uporządkowanie oraz ład³²⁰. Wszystko to jednak dzieje się nie na mocy wewnętrznego ukonstytuowania rzeczy, lecz jedynie poprzez partycypację wszystkiego, co jest w absolutnie doskonałej i pod każdym względem ontycznie

³¹⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz.cyt., s. 166.

³¹⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.12, a.4; q.14, a.4.

³¹⁶ Por. tamże, I, q.11, a.1-2.

³¹⁷ L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 178.

³¹⁸ Por. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.16, a.5. Należy tutaj podkreślić, iż podobieństwo Boga i stworzeń na linii realizacji doskonałości transcendentalnych oraz powiązane z tym zagadnienie immanencji Boga w świecie, nie suponuje, iż Bytowość Boga jest podobna do bytowości bytu niekoniecznego. Otóż, Bóg różni się zupełnie, realnie od stworzeń. W odróżnieniu od Niego, są one przygodne w istnieniu, potencjalne, zmienne i złożone. Por. tamże, I, q.6, a.4; Tenże, CG, I, 3.

³¹⁹ Por. Tenże, STh, I, q.6. „Każda rzecz jest dobra – podkreśla Akwinata – dzięki Bożej dobroci w sensie: Boża dobroć jest dla każdej rzeczy pierwszym początkiem dobra jako wzór, przyczyna sprawcza i cel wszelkiej dobroci”. Tamże, a.4.

³²⁰ Por. Tenże, Str. Teol., 73-74; STh, I, q.15, a.2; q.19, a.5; q.25, a.6. Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz.cyt., s. 164-165. 169.

niezależnej naturze Boga. Chociaż Jego istnienie i działanie całkowicie przekracza wszelkie struktury świata, to jednak jest On jednocześnie w pełni w nich immanentny. „Dlatego Bóg, który daje byt wszystkim rzeczom, jest również w każdym miejscu jako przyczyna ich realności i mocy umiejscawiającej. [...] Bóg nie jest obecny na mocy części Jego bytu, lecz przez swoje własne Ja”³²¹.

d) Bóg – Osobą

Próba „opisania” natury Absolutu, oprócz wskazania najbardziej podstawowych, bytowych jej atrybutów, nie pomija również tak istotnej kwestii, jaką jest zagadnienie rozumienia Boga jako Osoby. Jako Byt w pełni doskonały, będący racją swego istnienia, w swoim działaniu całkowicie niezależny od świata, jawi się jako Pełnia Intelaktu i Woli, a więc także przyczyna wszelkiego dobra, prawdy i piękna. Posiada więc fundamentalne odniesienie do całej, istniejącej realnie rzeczywistości, ale w sposób szczególny do przygodnego bytu osobowego, jakim jest człowiek. W tej perspektywie więc, Bóg jest nie tylko ostateczną, metafizyczną Przyczyną wszystkiego, co istnieje, ale także, będąc Osobą, jest Boskim Partnerem człowieka, jedynym Sensem jego historii oraz dziejów całego wszechświata³²².

Na początku traktatu *De Trinitate*, św. Tomasz z Akwinu odwołuje się do rozpowszechnionego już w jego czasach określenia osoby, którego Autorem jest Boecjusz. Według tego, klasycznego ujęcia, osoba (*persona*) jest indywidualną substancją natury rozumnej³²³. Oznacza to, iż jest ona pełną, tzn. istniejącą samodzielnie substancją, której naturę wyznacza rozumność. Stanowi więc ona najbardziej doskonałą formę bytowania wszystkich bytów posiadających intelekt. W niej substancja osiąga najwyższy stopień aktualizacji, samowystarczalności i odrębności – wszystko to jednak w odniesieniu do jej podstawowej cechy, jaką jest bycie (kimś) rozumnym³²⁴. Odnosząc powyższe stwierdzenia do istnienia i działania Boga Akwinata podkreśla, iż jest On swoją własną istotą. Jako więc Byt samoistny jest Osobą. Skoro zaś „osoba” – to, co bytuje samoistnie, stanowi najdoskonalszy przejaw bytu w całej naturze,

to „Bogu winno się przyznać wszelką doskonałość, jako że Jego istota jest pełnią doskonałości, dlatego całkiem słusznie przyznaje się Bogu miano Osoby; oczywiście nie według tej samej miary co stworzeniom, ale w o wiele wyższy sposób [...]”³²⁵.

³²¹ L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 179-180.

³²² Por. M.A. Krąpiec, *Ja – Człowiek*, dz.cyt., s. 424-425.

³²³ Por. Boecjusz, *De duabus naturis*, c. 3: PL 64, 1343 (cyt. za: L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 157).

³²⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.29, a.1.

³²⁵ Tenże, STh, I, q.29, a.3. „Absolut – pisze Z.J. Zdybicka – okazuje się bytem niematerialnym (duchem), nieograniczonym, posiadającym zdolność spontanicznego, swobodnego działania, a więc jest wolny i posiada intelekt oraz wolę. Możemy zatem stwierdzić, że jest bytem żywym, bytem osobowym i jako taki jest tożsamy z Bogiem.” Tenże, *Człowiek i religia*, dz.cyt., s. 340.

Zatem św. Tomasz z Akwinu stoi na stanowisku, że nazwę *osoba* nadajemy Bogu na tej samej podstawie, jak czynimy to z wszystkimi innymi charakterystykami Jego natury, tzn. najpierw nadajemy je stworzeniom, potem szukając bytowych uniesprzeczeń, analogicznie – przypisujemy je Bogu³²⁶. I tak, płaszczyzną, na której św. Tomasz analizuje naturę Boga pod kątem wskazania jej osobowego wymiaru są w pierwszym rzędzie transcendentalia. Stanowią one bowiem fundamentalną drogę opisu natury bytów przygodnych i – co za tym idzie – są podstawą orzekania o atrybutach Boga. W odniesieniu do osobowej natury Absolutu na plan pierwszy wysuwają się tzw. transcendentalia relacyjne, a więc te, które znajdują się na linii relacji pomiędzy bytem a osobą³²⁷. I tak, pierwszym odpoznawanym transcendentale jest prawda bytu. Byt jest prawdziwy-inteligibilny, ponieważ jest odniesiony do intelektu. Ostatecznie jednak, uzasadnieniem jego bytowości – realnego istnienia oraz poznawania jest Intelekt Boga³²⁸. Istnienie Boga – podkreśla kolejny raz Doktor Anielski –

„jest Jego myśleniem, a Jego myślenie jest miarą i przyczyną istnienia każdej innej rzeczy i każdej innej myśli. On sam bowiem jest swoim myśleniem i swoim istnieniem. Wynika z tego, że w Nim nie tylko jest prawda, lecz także, że On sam jest Najwyższą Pierwszą Prawdą”³²⁹.

Jako ostateczna racja wszystkiego co jest, Osoba Boga „realizuje” swą myśl we wszystkim, co jest od niej pochodne. Jest zatem uzasadnieniem istnienia i treści wszystkich bytów. Myśl Boga, od której wszystko pochodzi jest tożsama z Jego istotą³³⁰.

Kolejnym transcendentale wynikającym z osobowego odniesienia do bytu jest jego dobro. Byt jest-istnieje, ponieważ jest chciany, aby istniał. Ostatecznie jednak wola Absolutu jest źródłem istnienia i miarą bytowości. Każdy byt przygodny (także człowiek) jawi się jako „zmaterializowana” miłość, będąca wynikiem działania woli Bożej. Ów „ruch miłości” przekazuje On bytom od Siebie pochodnym, ponieważ chce, aby działając na swoją bytową „miarę”, realizowały Jego myśl-dobro³³¹. Jeśli byt przygodny jest zupełnie pochodny i niezdolny do autokreacji, to musi w pełni zależeć od woli-miłości Boga, który sam w sobie jest Dobrem Najwyższym. Wszystko istnieje na mocy woli Bożej oraz realizowania tego dobra, które wraz ze swoim istnieniem otrzymuje byt. Działanie Osoby Najwyższego Dobra (*Summum Bonum*) jest źródłem wszelkiego bytowego dynamizmu; On bowiem powoduje działanie ukierunkowując na dobro, wyzwala dynamiczność bytu, która jest dynamicznością osobowej miłości³³². A zatem:

³²⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.29, a.3.

³²⁷ Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., s. 142-143.

³²⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q.16, a.3.

³²⁹ Tamże, I, q.16, a.5. Zob. Tenże, *CG*, I, 44. 60-62.

³³⁰ Por. Tenże, *STh*, I, q.14, a.4.

³³¹ Por. tamże, I, q.5, a.1-4.

³³² Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., s. 145. Dobro jako działanie bytów zmierzających do swej bytowej doskonałości opisuje Akwinata w: *CG*, III, 17-20.

„Bóg jest Najwyższym Dobrem i to bezwzględnie”³³³.

Problematyka ta wiąże się z zagadnieniem obecności zła w świecie. Św. Tomasz jest świadom trudności z tym związanych i stara się pozytywnie na nie odpowiedzieć. Jeśli istnieje jakiegokolwiek zło – jest to fakt, to należy przy tym pamiętać, że istnieje porządek rzeczy i stanów dobrych, których zło jest ewidentnym brakiem. Bóg jako Stwórca kosmosu, tego co jest dobre, nie jest autorem bytowych braków³³⁴. Nie istnieje żadne ontyczne powiązanie sprawcze pomiędzy Absolutem a złem. Przyczynowość bowiem sprawcza dotyczy tylko bytu i dokonuje się na jego kanwie. Jeśli pojawia się zło, to jest ono brakiem podmiotu, w którym występuje³³⁵. Bóg – Byt w pełni doskonały, dawca wszelkiego istnienia – dobra i treści bytu-dobra nie jest „odpowiedzialny” za obecne w świecie rzeczy i osób zło³³⁶.

Osoba Boga jako Dobra Najwyższego cechuje się posiadaniem woli. To dzięki niej istnieje świat, ponieważ Bóg chce, aby on istniał. Jest ona powiązana z Jego Intelktem. Tak jak poznanie intelektualne Boga jest Jego własnym istnieniem, tak też jest z Jego chceniem-wolą. Przedmiotem woli Bożej jest Jego własna dobroć, która zarazem stanowi Jego istotę. Podobnie jest z wolą – utożsamia się ona z Jego naturą³³⁷. Bóg chce swojego dobra i kocha „swoje dobro” w ścisłym powiązaniu ze swoją naturą. Jest On w tym całkowicie wolny³³⁸. Zaznacza jednak św. Tomasz, że to, iż woli Boga wystarcza Jego własna dobroć, nie oznacza, że niczego poza Sobą nie chce, lecz jedynie to, iż wszystkiego innego chce – pożąda ze względu na swoją dobroć³³⁹. Wynika z tego w sposób jednoznaczny, że doskonała Osoba Boga nie może chcieć realizacji jakiegokolwiek zła, czy to w porządku substancji, czy to w porządku moralnego ludzkiego działania³⁴⁰.

³³³ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.6, a.2. Zob. Tenże, Str. Teol., 103. 109; Verit., q.21; CG, I, 41.

³³⁴ Por. Tenże, CG, III, 71. Odnosząc się do Tomaszowych rozważań na temat zła zawartych w *Summie Teologicznej* (I, q.48-49), M.A. Krąpiec zauważa: „Zagadnienie przyczyny sprawczej zła, ściślej: bytu z brakami, można także rozpatrywać w powiązaniu z koncepcją Boga. Bóg bowiem jest pierwszą przyczyną sprawczą wszechrzeczy. On zatem także może być przyczyną zła tylko ubocznie, albowiem nie jest możliwe, by w samym Bogu były braki jako w przyczynie. Bóg więc nie może być przyczyną sprawczą zła w pierwszym rozumieniu. Bóg może być tylko przyczyną „uboczną” zła, w tym sensie, że tak urządził świat, iż jego porządek wymaga nierówności, a także zniszczalności. [...] Jeśli chodzi o przyczynowanie zła, zwłaszcza moralnego, to zagadnienie to nie dosięga aż do przyczyny pierwszej, dlatego że zło jest brakiem bytu. A tylko bytowość może być nośnikiem łączności ostatecznej między skutkami i Bogiem – jako przyczyną pierwszą. Brak bytowości powoduje przerwę w tej łączności”. Tenże, *Dlaczego zło*, dz.cyt., s. 119.

³³⁵ Por. Tenże, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 203.

³³⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.2, a.3; q.5, a.3; q.11, a.2; q.14, a.10; q.19, a.9-10; q.48-49; q.65, a.1; CG, II, 41; III, 7; Pot., q.3; De Malo, q.1, a.1; Str. Teol., 111-118.

³³⁷ Por. Tenże, STh, I, q.19, a.1; CG, I, 73.

³³⁸ Por. Tenże, STh, I, q.19, a.1-2; por. Tenże, Pot., q.10, a.2 ad 5; Verit., q.23, a.1. 4.

³³⁹ Por. Tenże, STh, I, q.19, a.2.

³⁴⁰ W CG Doktor Anielski dokonuje podziału zła na: „malum in substantia” i „malum in actione” (III, 5-6). Zob. też: Tenże, STh, q.48, a.5; *De Malo*, q.1, a.4.

Synteza transcendentaliów prawdy i dobra jest piękno. Jawiący się w ludzkim poznaniu byt jako dobry – pożądanym, chciany ze względu na jego istnienie i bytowe uposażenie, byt w swej strukturze inteligibilny, jest zarazem piękny³⁴¹. Transcendentale piękna zamiennego z samym bytem w najbardziej pełny, całościowy sposób ukazuje powiązanie bytu z osobą, więcej – stanowi istotną treść życia osobowego jako poznania i miłości³⁴². Zerwanie relacji pomiędzy osobą a realnym bytem jako przedmiotem poznania i pożądania w sposób zasadniczy godziłoby w naturę życia osobowego. W tym kontekście więc należy się odwołać do „Osoby Transcendensu, do Boga – to właśnie On, jako pełnia bytu w sobie i przez siebie, pełnia inteligibilności i dobra, spełnia idealnie wszelkie warunki piękna. To On <<wyprodukował>> wszystko co jest poza Nim, jako inteligibilne i dobre zarazem – a więc piękne – bo On poznając – chce (kocha) mieć to, co stwarza nieustannie”³⁴³. Będąc Pięknem Absolutnym, Bóg stwarza cały kosmos jako kompleks bytów uporządkowanych, cechujących się wewnętrzną harmonią i pięknem³⁴⁴.

Ujmując Osobę Boga jako Najwyższe Dobro, Prawdę i Piękno oraz zwracając uwagę na Jego wolność wynikającą z Jego nieskończoności i wszechmocy, Doktor Anielski mówi, iż Bóg jest Pełnią Miłości. Miłość jest pierwszym aktem woli Boga. „Dlatego Bóg chce tego, co jest dobre dla siebie, a to dobro nie jest niczym innym jak On sam, ponieważ jest On darem ze swojej istoty. [...] dobroć Boga jest wewnętrznie zjednoczona z Nim, tak, że Jego miłość jest właściwą duszą Jego bytu”³⁴⁵. Chociaż w doznawaniu Boskiej miłości wyróżnione są byty rozumne, które otrzymały od Niego więcej dobra³⁴⁶, to jednak miłość Boża jako „treść” Jego istoty rozciąga się na wszystkie istniejące rzeczy, ponieważ jest On ich Przyczyną. Jego zatem miłość istnieje przed wszelkim dobrem – ona jest jego przyczyną sprawczą³⁴⁷.

Działanie Osoby Boga związane jest z Jego Opatrznością wobec całego, stworzonego przez Niego świata. Skoro Bóg jest Przyczyną *totius esse* – dobra przez Niego stworzonego, to jednocześnie wszystko zmierza ku przyporządkowanemu dobru (celowi)³⁴⁸. Ideałem maksymalnym owego przyporządkowania jest zmierzanie do ostatecznego celu wszystkich rzeczy i osób, jakim jest Osoba Boga. Podkreśla tu jednak św. Tomasz, że jest różnica pomiędzy najwyższym stopniem harmonii i doskonałości w Intellekcie Boga, a zrealizowaniem wszystkich partykularnych celów – dobra. Boska myśl jest wieczna, podczas gdy osoby (ludzkie) i rzeczy przygodne istnieją i działają w czasie³⁴⁹.

³⁴¹ Por. Tenże, STh, q.5, a.4.

³⁴² Zob. L. Lenort, *Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna. Pedagogiczny wymiar piękna w moralności*, „Teologia i moralność” 2(2007), s. 159-178.

³⁴³ M.A. Krąpiec, *O rozumienie*, dz.cyt., s. 146.

³⁴⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.5, a.4; q.23, a.8 ad 2; q.66, a.1; q.69, a.2.

³⁴⁵ L. Elders, *Filozofia Boga*, dz.cyt., s. 263.

³⁴⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.20, a.3 ad 2.

³⁴⁷ Por. Tenże, CG, I, 91; STh, I, q.20, a.2-3; zob. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 155-157.

³⁴⁸ Zob. św. Tomasz z Akwinu, Verit., q.5, a.2; CG, III, 64; STh, I, q.2, a.3.

³⁴⁹ Por. Tenże, STh, I, q.22, a.1.

„Ponieważ więc – pisze Autor *Summa contra gentiles* – jeden tylko Bóg jest z istoty swojej dobry, wszystko inne zaś otrzymuje całą swoją dobroć przez jakieś uczestnictwo, wynika stąd, że wszystko jest prowadzone przez Boga, aby osiągnąć całą swoją dobroć”. I dodaje: „Na tym zaś polega rządzenie i kierowanie; o tyle bowiem coś jest rządzone i kierowane, że wprowadzane jest w porządek dobra. Zatem wszystko jest rządzone i kierowane przez Boga”³⁵⁰.

Stąd wynika, że wszystkie stworzenia Boga podlegają Jego Opatrzności i to nie w odniesieniu do jakiejś ogólnej zasady, lecz w odniesieniu do istnienia każdego bytowego indywiduum. Zaznacza też Doktor Anielski, że Bóg troszczy się o wszystko bezpośrednio, co nie oznacza, iż wyklucza pośrednictwo innych przyczyn³⁵¹. Szczególną formą Boskiej Opatrzności cieszy człowiek – byt rozumny i wolny. Nie jest on tylko bytem-przedmiotem w Bożych planach, lecz także podmiotem realizującym Jego zamysł³⁵².

Ukazana przez Doktora Anielskiego koncepcja natury Bożej jednoznacznie wskazuje, iż jest On Bytem dynamicznym. W pierwszym rzędzie dynamizm ów uwypukla się w życiu Boga. Jeśli życie jest zdolnością tworzenia oraz aktywnością, to w najbardziej fundamentalny sposób przysługuje ono Bogu, który jest Stwórcą całego kosmosu, a także jest aktywny przez siebie samego. Bóg działa, poznaje w nieustannym akcie miłości i kontemplacji. Bóg jest Życiem sam w sobie, ale także rzeczy, których idee znajdują się w Jego umyśle stanowią „przedmiot” Jego życia³⁵³. Bóg jest Istotą myślącą, a zatem realizuje najdoskonalsze i wieczne życie, które jest Jego istnieniem, myśleniem, wolą³⁵⁴. Dlatego „opisując” istotę Boga, św. Tomasz z Akwinu wyprowadza wniosek, że jest On w pełni szczęśliwy. Osoba Boga jako Byt Najdoskonalszy i poznający wszystko, jest zarazem szczęśliwy. Jeśli bowiem szczęśliwość jest dobrem natury poznającej, jest zdolnością refleksyjnego kierowania swoimi działaniami, to w pierwszym rzędzie dotyczy ona Doskonałej Osoby Boga. Jego szczęście wynika z Pełni Jego Istnienia, a także działania: Jego poznania i woli. Wszystkie dobra znajdują się w Bogu w stopniu najwyższym³⁵⁵.

³⁵⁰ Tenże, Str. Teol., 123; por. STh, I, q.22, a.2.

³⁵¹ Por. tamże, STh, I, q.22, a.2-3.

³⁵² Por. Tenże, CG, III, 112-113; STh, I, q.22, a.4; q.83, a.1 ad 3; q.103, a.8.

³⁵³ Por. Tenże, STh, I, q.18, a.3-4; In I Phys., lectio 15, nr 135.

³⁵⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.18, a.3 („[...] Bóg cieszy się najdoskonalszym i wiecznym życiem, i to właśnie dlatego, że Jego myśl jest najdoskonalsza i że jest zawsze czynna, zaktualizowana. [...] Jak Bóg jest swoim istnieniem i swoim myśleniem, tak też jest i swoim życiem. Z tej to racji, życie Boga nie ma żadnego początku”).

³⁵⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.26, a.1-4; CG, I, 100-102.

6. Bł. Jan Duns Szkot (ok. 1265/6-1308)³⁵⁶

Był franciszkaninem; studiował w Oxfordzie i Paryżu. Jego dzieła (*Opus Oxoniense, Reportata Parisiensia, Quaestiones quodlibetales*) pełne są subtelnych, bardzo precyzyjnych sformułowań. Zyskał w związku z tym miano „Doktora Subtelnego”³⁵⁷.

W filozofii Jana Duns Szkota nie ma proporcji pomiędzy poznaniem z wiary a poznaniem intelektualnym. Przewagę ma zawsze wiara. Większości prawd religijnych nie sposób dowieść, są bowiem zakryte przed ludzkim umysłem. Dowody istnienia Boga i orzekanie o Jego naturze jest niedostateczne: należy w to wierzyć (bo są to prawdy objawione), natomiast niepodobna przeniknąć umysłem. Gubi się zatem u Szkota ów „optymizm” epistemologiczny, tak jeszcze charakterystyczny dla myśli Akwinaty. Toruje w ten sposób Szkot drogę dla późniejszego totalnego rozdziału (nawet wrogości) pomiędzy teologią a nauką. Według Duns Szkota teologia w ścisłym sensie tego słowa nie jest nauką. Przede wszystkim dlatego, że nie wywodzi swych treści z zasad dla rozumu oczywistych, lecz prawd opartych na wierze. Nie jest więc nauką spekulatywną. Teologia – utrzymuje on – „jest naprawdę praktyczna ze względu na cel”: teologia służy wierze; ostatecznie zaś służy miłości, ponieważ miłość jako akt jest czymś o wiele doskonalszym niż poznanie jako takie. Pomiędzy teologią a filozofią zachodzi swoista korelacja korzyści: filozofia potrzebuje teologii dla dopełnienia swojego obrazu świata, teologia zaś potrzebuje narzędzi filozoficznych, aby swoje prawdy uczynić bardziej jasnymi³⁵⁸.

„Wszelkie nasze poznanie Boga jest niewyraźne, a więc jest ciemne, ponieważ nie dotyczy Go jako obecnego dla intelektu zgodnie z Jego rzeczywistą istotą”³⁵⁹.

„Bóg nie jest dla nas poznawalny w sposób przyrodzony, jeżeli byt nie obejmuje tego, co stworzone, i tego, co niestworzone”³⁶⁰.

„Twierdzę, że nasza nauka [teologiczna] nie jest podporządkowana żadnej innej, bo chociaż jej przedmiot [Byt nieskończony] jest także w pewnej mierze

³⁵⁶ Zob. C. Solaguren, *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*, „Verdad y Vida” 24(1966), s. 61-68; E. Bettoni, *Duns Scotto filosofo*, Milano 1986; J. Widomski, *Koncepcja istoty u Duns Szkota i Edmunda Husserla*, SF12(1980), s. 21-29; S. Kamiński, *Koncepcja „significatio” u Duns Szkota*, „Sprawozdania z prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN” 4(1961), s. 44-45; A. Walko, *Polskie badania nad Szkotem i szkotyzmem (stan badań do 1980 r.)*, „Studia Franciszkańskie” 6(1994), s. 155-186; R. Prentice, *Primary efficiency and its relation to creation, infinite power and omnipotence in the metaphysics of John Duns Scotus*, „Antonianum” 40(1965), s. 395-441.

³⁵⁷ Zob. T. Włodarczyk, *Życie Jana Duns Szkota. Dzieła*, [w:] Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasady*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. VII-XVII.

³⁵⁸ Zob. T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, dz.cyt., s. 339-355; I.L. Illianes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, dz.cyt., s. 116-122.

³⁵⁹ Jan Duns Szkot, *Reportata parisiensia*, prol., 3, 2 (t. XXII, s. 48A) [w:] *Opera omnia*, wyd. L. Wadding/Vives, t. I-XXVI, Paris 1891-1895, (cyt. za: S. Swieżawski, *Dzieje*, dz.cyt., s. 760.

³⁶⁰ Tenże, *Opus oxoniense*, I, 3, 3 (t. IX, s. 109A), [w:] j.w., (cyt. j.w., s. 766).

przedmiotem metafizyki, która zajmuje się bytem w ogóle, to jednak nie przejmuje od niej żadnej zasady. Bo też żadnej konkluzji teologicznej nie da się udowodnić zasadami bytu ani uzasadnianiem wyprowadzonym z treści bytu [...]. Z drugiej strony również filozofia nie jest podporządkowana teologii i ma swoją własną pewność, niezależną od wiary; filozofia nie otrzymuje od teologii żadnej zasady, a to dlatego, że wszelkie poznanie naturalne w ostatecznej analizie sprowadza się do zasad bezpośrednich, poznanych w sposób naturalny [...]”³⁶¹.

W tematyce dotyczącej prób opisanego natury Boga Duns Szkot dodaje:

„W Bogu istnieje formalnie wola w jej własnej naturze. Jest ona tam, by w sposób wolny stworzyć miłość i to oczywiście bez żadnej niedoskonałości. W Bogu jest więc zasada czystego tworzenia miłości i według proporcji jej doskonałości. [...] Otóż z natury jest ona przeznaczona do miłowania nieskończonego przedmiotu miłością nieskończoną; jest więc z natury zasadą twórczą nieskończonej miłości [...]. Tylko sama istota Boża jest nieskończona. Miłość nieskończona jest więc istotą Bożą. [...] w Bogu nie ma nic przypadłościowego. [...] istnieje więc samodzielnie jako Osoba”³⁶².

Dlatego też Autor *Opus Oxoniense* postuluje znalezienie takiego pojęcia Boga, którego treść byłaby adekwatna, zarówno dla rozważań teologa, jak i filozofa. W związku z tym jasne jest, że sformułowane wcześniej (zob. św. Tomasz z Akwinu) dowody istnienia Boga *a posteriori* (metafizyczne) nie są dłużej do utrzymania³⁶³. Bogatszą natomiast perspektywę w tej problematyce przedstawia dowód ontologiczny, ponieważ ten wychodzi w swej analizie od samego pojęcia Boga³⁶⁴.

„[...] można odświeżyć ów dowód Anzelmia dotyczący najwyższego przedmiotu poznania i zrozumieć jego opis tak: Bóg jest tym, pod czego bez pomyślenia sprzeczności nie można pomyśleć czegoś większego i niesprzecznego”.

Nieco dalej wyjaśnia:

[...] Nie należy zaś tego rozumieć tak, że przez samo to, że coś jest pomyślane, byłoby większym przedmiotem pomyślenia, gdyby istniało; lecz że od wszystkiego, co jest tylko w intelekcie, większy jest przedmiot myśli, który jest w rzeczywistości lub istnieje”³⁶⁵.

W świetle tych analiz najbardziej akcentowane przez Duns Szkota przymioty Boga, to: Jego wszechmoc, nieskończoność oraz poznanie. Wszechmoc jest przede wszystkim rozumiana jako nieskończona moc Boga, który działając jako Absolut, nie wyklucza udziału przyczyn wtórnych. Nieskończona więc

³⁶¹ Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, Prol. p. 4, q. 1-2, [w:] L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988, s. 24-27.

³⁶² Tamże, I, d. 10, q. un., n. 9.

³⁶³ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 408nn.

³⁶⁴ Zob. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, I, d. 2, p. I, q. 1-2.

³⁶⁵ Tenże, *Opus oxoniense*, I, 2, 2 (t. VIII, s. 479B), (cyt. j.w., s. 777).

wszehmoc Boga sięga tak daleko, iż może On czynić wszystko, co jest tylko możliwe, z jednym wszak zastrzeżeniem – z wykluczeniem tego, co jest samo w sobie sprzeczne³⁶⁶. W wielu wypadkach akceptowane dotąd na gruncie filozofii atrybuty Autor *Opus Oxoniense* nazywa jedynie prawdopodobnymi, bądź przerzuca ich akceptację na pole wiary.

„Wszehmoc, choć nie jest dowiedziona w sposób wystarczający, to jednak może być dowiedziona w sposób prawdopodobny jak prawda i konieczność, i to nawet bardziej prawdopodobnie niż inne przedmioty wiary”³⁶⁷.

Właściwe Doktorowi Subtelnemu podejście krytyczne ujawnia się też w krytyce całego abstrakcjonizmu. Ważniejsza od niego jest intuicja zmysłowa i intelektualna. Tylko intuicja pozwala stwierdzić istnienie rzeczy, nie jakkolwiek typ abstrakcji. Daje ona (intuicja) poznanie indywidualne i w pełni egzystencjalne. Szkot zrywa też z pochodzącym jeszcze ze starożytności uniwersalizmem (tak bliskim jeszcze Akwinacie) – według niego natura bytu jest jednostkowa. Indywidualność jest podstawową cechą bytu. Cechy jednostkowe nie pochodzą od materii, lecz od formy (uznawał on wielość form w rzeczy). Pojawia się też w jego myśli woluntaryzm (przewaga roli woli nad intelektem). Wola człowieka jest najdoskonalszą władzą. Stąd Bóg jest przede wszystkim Wolą. Jest On nieskończenie wolny – gdyby chciał, mógłby zmienić prawa rządzące światem, ustalić inne prawdy. Dobro i prawda są w pełni zależne od Boga (Jego woli). Nie istnieje prawda sama w sobie, lecz zależna od Bożego wyroku (gdyby Bóg chciał, mogłaby być zmienna)³⁶⁸.

7. Wilhelm Ockham (ok.1300-1350)³⁶⁹

Największym jego dziełem jest *Suma logiczna* oraz *Komentarze: do Sentencji Piotra Lombarda i Fizyki Arystotelesa*. Myśl Ockhama jest przede wszystkim krytyczna. Jest to zdecydowane stanowisko sceptyczne. Jego zdaniem teologia nie jest nauką – wiele z prawd, które usiłuje wyjaśniać czyni to jedynie pozornie. Zaatakował pochodzącą jeszcze od Arystotelesa zasadę przyczynowości i zbudowane na jej fundamencie dowody metafizyczne, łącznie z dowodami istnienia Boga³⁷⁰.

³⁶⁶ Zob. tamże, I, d. 2, p. II, q. 1.

³⁶⁷ Tamże, I, 42, qu. u. (t. X, s. 716B), (cyt. j.w., s. 774).

³⁶⁸ Szkota koncepcja Boga znajduje się w monografii E.I. Zielińskiego: *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980.

³⁶⁹ Najnowsza literatura z zakresu ockhamizmu znajduje się w: J.P. Beckmann (red.), *Ockham – Bibliographie 1900-1990*, Hamburg 1992. Zob. też: S. Rabade Romeo, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid 1966; A. Ghisalberti, *Guglielmo di Occam. Vita e pensiero*, Milano 1972; Tenże, *Introduzione a Ockham*, Roma-Bari 1976.

³⁷⁰ Zob. Ockham, *Quodlibeta septem*, I, 1; II, 2; III, 3; IV, 2. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz.cyt., s. 296nn.

„Artykuły wiary nie są zasadami dowodzenia ani wnioskowania, ani nie są prawdopodobne, ponieważ wszystkim, wielu, a zwłaszcza mędrcom, wydają się fałszywe”³⁷¹.

Pomiędzy wiedzą a wiarą istnieje swoista przepaść. Ockham głosi woluntaryzm – wszystko jest zależne od Boga (Jego woli). Nie sposób wyjaśnić niematerialność i niezniszczalność duszy ludzkiej oraz to, że jest ona formą dla ciała. Podobnie w etyce: tutaj też nie ma żadnych dowodów – Bóg wszelkie obiektywne prawa mógłby dowolnie zmieniać. Na tym stanowisku jest Ockham szczególnie konsekwentny:

„Tego, co zależy tylko od woli boskiej działającej w sposób przypadkowy i wolny, nie można dowieść ani obalić czy to przy pomocy rozumu przyrodzonego, czy powagą Biblii”³⁷².

Jeśli chodzi o uniwersalia, stał Ockham na stanowisku, że jeśli mają one istnieć w zależności od intelektu, to nie mogą istnieć realnie. Zresztą, nauka może się w ogóle bez nich obejść. Realnie istnieje tylko to, co jest konkretne i jednostkowe. Nie ma żadnego bytu ogólnego, ale istnieją pojęcia ogólne (konceptualizm) zapodmiotowane w umyśle. Ujmowane intelektualnie przedmioty mają byt psychiczny (mentalny) – umysł jest ich podmiotem. Istnieją zatem jedynie byty fizyczne i psychiczne – innych nie ma.

„Powiadam, że nie ma żadnej rzeczy realnie odrębnej od jednostek czy immanentnej im, która byłaby immanentna, powszechna i wspólna jednostkom”³⁷³.

„[...] powszechnik jest tylko sprawą znaczenia, ponieważ jest znakiem dla wielu”³⁷⁴.

Nie należy – przekonuje Ockham – mnożyć bytów bez potrzeby („brzytwia Ockhama”). Na naukę o uniwersaliach składają się, w ujęciu Ockhama, cztery warstwy: pojęcia, nazwy, znaki i w końcu to, co te znaki oznaczają. Tak więc, uniwersale jest mentalnym i wyrażonym poprzez język bytem jednostkowym. Taki byt jednak nie jest ujmowany przez pracę abstrakcji, lecz intuicji. To w niej, w intuicji ujmujemy byt (przedmiot) jako obecny, dany poznawczo. Ostatecznie więc istnieje tylko intelekt i rzeczy realne, które on intuicyjnie (bezpośrednio) ujmuje. Abstrakcja jest czynnością wtórną. Dodaje tu jednak Ockham, że Bóg jako wszechmocny (przede wszystkim poprzez wolę) może wywołać w umyśle człowieka intuicję przedmiotu, który nie istnieje. Normalnie jednak, intuicja bazuje na potocznych, szczegóło-

³⁷¹ Wilhelm Ockham, *Summa logicae*, III, 1, (t. I, s. 360), [w:] *Opera philosophica*, t. I-IV, St. Bonaventure 1974-1988, (cyt. za: S. Swieżawski, *Dzieje*, dz.cyt., s. 807).

³⁷² Tenże, *In Sententiarum*, IV, 2, (t. VII, s. 28), [w:] *Opera Theologica*, t. I-X, St. Bonaventure 1967-1986, (cyt. j.w., s. 812).

³⁷³ Tamże, I, 2, 4, (*Opera Theologica*, t. II, s. 122), (cyt. j.w., s. 803).

³⁷⁴ Tenże, *Summa logicae*, I, 14 (*Opera Philosophica*, t. I, s. 48), (cyt. j.w.).

wych doświadczeniach – kontaktach poznawczych człowieka z otaczającymi go przedmiotami.

„Poznanie intuicyjne rzeczy jest takim poznanem, dzięki któremu można wiedzieć, czy rzecz jest, czy nie. [...] Poznanie pochodzące z doświadczenia nie jest możliwe bez poznania intuicyjnego”³⁷⁵.

Myśl Ockhama stała się dogodnym gruntem rozwoju kosmologii³⁷⁶. Dość krytycznie odniósł się on do fizyki Arystotelesa. Wbrew temu ostatniemu uważał on, iż Bóg jest w stanie uczynić kosmos nieskończenie wielki; ruch zaś tłumaczy sam siebie – nie potrzeba odwoływać się do przyczyn zewnętrznych. Ogólnie zatem stanowisko reprezentowane przez Ockhama było krytyką dotychczasowej wiedzy: głosił pogląd, że jest ona obalalna (antydogmatyzm), a zatem musi być oparta na intuicji (antyracjonalizm); głosił indywidualizm i woluntaryzm³⁷⁷. Choć Ockham zabierał głos w wielu kwestiach ściśle teologicznych, to jednak trudno jest już o nim mówić jako o teologu, przynajmniej w takim znaczeniu, jakie do tej pory się utrzymało. Przede wszystkim dlatego, ponieważ zanegował on gruntownie możliwość zbudowania wiedzy naukowej traktującej o prawdach wiary. Te ostatnie bowiem poznawalne są tylko na drodze nadprzyrodzonej³⁷⁸.

8. Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327)

Wykładał w Paryżu, Strasburgu i Kolonii. Jego pisma (kazania) zostały potępione jako niezgodne z ortodoksyjną nauką Kościoła. Myśl Eckharta jest głównie mistycyzmem. Reprezentuje on nurt tzw. mistycyzmu reńsko-flamandzkiego. W swojej nauce o Bogu był neoplatonikiem: Bóg ma naturę abstrakcyjną, nie ma cech osobowych. Trójca Święta jest emanacją „Bóstwa” – czegoś w rodzaju Prajedni. Stworzenie jest procesem koniecznym, nie angażującym woli Bożej. W swojej koncepcji natury Boga zdaje się stać na stanowisku, że pierwotną charakterystyką Bytu Bożego jest poznanie. Nawet Jego istnienie jest czymś wtórnym. Dlatego w ścisłym sensie, najważniejszym przymiotem świadczącym o Boskiej doskonałości jest akt poznania. Bóg jest Stwórcą, tzn. jako jedyny jest intelektem i poznaniem poza istnieniem.

„[...] Bóg, który jest Stwórcą i nie jest stwarzalny, jest intelektem i poznaniem, a nie bytem czy istnieniem”³⁷⁹.

Bóg nie jest określony przez istnienie, ponieważ to ostatnie dotyczy wszystkiego, co stworzone. Tak więc, Bóg jest poza istnieniem w tym sensie, że jest totalnie

³⁷⁵ Tenże, *Sententiarum*, prolog, 1 (*Opera Theologica*, t. I, s. 31. 41), (cyt. j.w., s. 800).

³⁷⁶ Zob. S. Kamiński, *Ockhama koncepcje wiedzy przyrodniczej*, RF 16(1968), z. 1, s. 113-123.

³⁷⁷ Zob. E. Gilson, *Historia*, dz.cyt., s. 435-444.

³⁷⁸ Por. J.L. Illianes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, dz.cyt., s. 128-130.

³⁷⁹ Eckhart, *Quaestiones parisienses*, 1, 4, (t. V, s. 41), [w:] *Lateinische Werke*, t. I-V, Stuttgart-Berlin 1936, (cyt. za: S. Swieżawski, *Dzieje*, dz.cyt., s. 748).

transcendentny wobec stworzeń, których pierwszym „wyrazem” bytu jest istnienie. Ale z drugiej strony, jest Pełnią Bytu. To ostatnie jednak spostrzeżenie sprowadził Eckhart do skrajności fundując brzemiennej w skutki tezę, mianowicie tę, że Bóg-Stwórca i byt są tożsame. Istnieje jeden tylko byt i jest nim Bóg. Poza istnieniem, nic nie istnieje. Gdyby tak nie było – rozumuje Mistrz – musiałaby istnieć przyczyna bardziej pierwotna od samego Boga, a to jest niemożliwe.

Ciekawe są też intuicje Mistrza Eckharta dotyczące dokonanego przez Boga dzieła stworzenia. Otóż, stwierdza on, iż czynność-akt stworzenia przynależy samemu tylko Bogu. Jest to oczywiste, ponieważ tylko On sam jest Istnieniem, a to oznacza, że posiada moc stwarzania. Samo zatem stwarzanie definiuje Mistyk niemiecki jako „zbieranie istnienia” („*creatio est collatio esse*”). Z samego zatem określenia Boga jako posiadającego (jako jedyny) istnienie wynika, że stworzenie dokonuje się *ex nihilo*. „Przed” Bogiem-Istnieniem po prostu nie ma nic (*nihil*). Następnie stara się Eckhart wykazać, że stworzenie jako akt nie dokonuje się poza Bogiem. Zatem biblijne wyrażenie „na początku” nie oznacza nic innego, jak w samym Bogu. Jeśli tak, to stworzenie jako przejaw Bożego działania dokonało się poza czasem. Konsekwentnie więc, to co wychodzi z działania-stwarzania Boga, jest doskonałe. Poza Bogiem jest nicność; a zatem Bóg kocha siebie poprzez wszystko, co stworzył – powołał do istnienia³⁸⁰.

„[...] wszystko ma istnienie od Niego, tak jak wszystko jest białe od białości. Toteż gdyby istnienie było czymś innym niż Bóg, Stwórca byłby czymś innym niż Bóg. [...] Lecz istnienie jest istotą Boga, czyli Bogiem. To zatem, że Bóg jest, jest prawdą wieczną, a więc jest”³⁸¹.

Wyjaśnienie zatem istoty stwarzania przez Boga jest zarazem eksplikacją oczywistości Jego istnienia. Rozumowanie Eckharta jest tu bardzo podobne do argumentacji św. Bonawentury. Samo pojęcie Boga jako istniejącego i jako Istoty Najwyższej (i doskonałej) jest wystarczającym powodem uznania sensowności (bez specjalnego dowodzenia) Jego istnienia. Takie zresztą ustawienie sprawy jest właściwe całemu nurtowi neoplatonizmu.

„Stworzył więc Bóg wszystkie rzeczy, nie by stały ponad Nim albo obok Niego, czy poza Nim, [...] ale powołał z niczego, z nieistnienia do istnienia, które rzeczy odnajdują, przyjmują i mają w sobie. [...] W tym, w czym doskonali i kończy, zaczyna, ponieważ koniec jest początkiem, a w czym zaczyna, kończy, czyli doskonali, ponieważ początek jest końcem”³⁸².

Początkowo ewidentnie Eckhart skłaniał się ku panteizmowi, głosząc, iż wszelki byt jest boskiej natury, ponieważ nic nie ma własnego istnienia, lecz wszystko istnieje dzięki istnieniu Boga. Później jednak uznał, że Bóg jest poza

³⁸⁰ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje*, dz.cyt., s. 750-752; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz.cyt., s. 308.

³⁸¹ Eckhart, *Prologus generalis*, 12. 13 (s. 54. 58), (cyt. j.w., s. 749-750).

³⁸² Tamże, 17. 21 (s. 62. 68), (cyt. j.w., s. 751).

stworzeniem, ono zaś nie jest realne (jest „czystą nicością”) – immaterializm. Realna jest natomiast dusza, bo jest ona „dnem” Boskości – jest boskiej natury. Dusza może oglądać Boga, bo jej „dno” jest z Boską naturą identyczne. Dusza upodabnia się do Boga poprzez odwracanie się od świata i zwracanie ku sobie samej. Jeśli dusza jest zjednoczona z Bogiem, to niepotrzebne są jej prawa moralne, ponieważ sama, bezpośrednio zdąża do Boga. Podsumowując, nie uchronił się Eckhart od panteistycznego zabarwienia teorii zjednoczenia duszy z Bogiem (jest to czysty mistycyzm) oraz od idealistycznego rozumienia kosmosu. Ostatecznie trudno jest ocenić myśli Eckharta ze względu na jej przepełnienie terminami z pogranicza mistyki. Faktem jest to, że doczekała się ona wielu, czasem sprzecznych ze sobą interpretacji – od oceny pełnej zachwyty (np. Mikołaj z Kuzy), po odmawianie jej wszelkich cech ortodoksji³⁸³.

³⁸³ Zob. szerzej: T.H. O’Meara, *Mistrz Eckhart*, „W Drodze” 155-156(1986), z. 7-8, s. 116-122; J.I. Saranyana, *Meister Eckhart: Eine Nachlese der Kolner Kontroverse (1326)*, „Miscellanea Mediaevalia” 20(1989), s. 212-226; M. Kurdziałek, *Mistrz Eckhart i jego „Paryskie kazanie na dzień św. Augustyna”*, RF 27(1979), z. 1. s. 169-182.

III. Problematyka Boga w filozofii nowożytnej

Pierwsza faza filozofii nowożytnej, podobnie zresztą jak miało to miejsce i w innych działach kultury zwie się renesansem (odrodzeniem). Jednakże, w odróżnieniu od architektury i literatury renesansowej, filozofia znalazła się w swoistym zastoju. Nie powstały jakieś wyraźnie nowe, oryginalne trendy. Owszem, była to postawa – jak często się mówi – antyteocentryczna, antydogmatyczna i poniekąd antyracjonalistyczna, ale miała charakter negatywny; skupiała się programowo na przeciwstawianiu się scholastyce, lecz sama – poza kultem dla literatury filozoficznej starożytności (Platon, Plotyn, Arystoteles, stoicy, sceptycy, epikurejczycy) – nie wydała żadnego zwartego systemu. Ogólnie więc odrodzenie – jak zauważa prof. Tatarkiewicz – nie odrodziło (nie zreformowało) filozofii, poza faktem większego zainteresowania dla myśli antyku (choć zamiłowanie wobec niego było też przecież bardzo żywe w średniowieczu). Pewne nowe prądy, które zarysowują się w dobie renesansu, a które znajdują pełny wyraz w późniejszych etapach rozwoju myśli nowożytnej to: zainteresowania przyrodnicze i antropologiczne (Giordano Bruno, T. Campanella); ogólnie rozumiany humanizm; naturalny (antyteocentryczny) system kultury (E. Herbert of Cherbury, Hugo de Groot)³⁸⁴.

1. Mikołaj z Kuzy

W całym kulturowym nurcie renesansu, a przede wszystkim w kształtowaniu się późniejszych filozoficznych modeli Boga (nie wyłączając współczesnych) ważną rolę odegrał kard. Mikołaj z Kuzy (1401-1464). Będąc pod przemożnym wpływem neoplatonizmu, przede wszystkim doktryny Dionizego Aeropagity i Eriugeny uznał on, że logika Arystotelesa (*Organon*) nie jest właściwym narzędziem do analizy natury i struktury wszechświata, a zwłaszcza do prób opisu natury Boga, który *ex definitione* jest nieskończony. W punkcie wyjścia budowania swojego „nowego” modelu stanowiącego *de facto* swoisty zlepek intuicji teologicznych i filozoficznych (zob. największe dzieło Kuzańczyka – *De docta ignorantia*) wyszedł on od określenia tego, czym jest nieskończoność. Otóż, odpowiadając pozytywnie stwierdził, iż to, co nieskończone, jest zawsze bezwzględnym maksimum; ono zaś jest zawsze jednością, jedność zaś – bytem, a zatem to, co nieskończone jest wszystkim, w tym sensie, że wszystko z konieczności w nim się zawiera i dzięki niemu istnieje³⁸⁵.

³⁸⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, dz.cyt., s. 7nn.

³⁸⁵ Zob. T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, dz.cyt., s. 357-376.

W tym właśnie kontekście jawi się potrzeba przewyższenia Arystotelesowskiej zasady sprzeczności. Oto wypowiedź Kardynała z Kuzy:

„Przystępując do rozważań nad niewiedzą, będącą zarazem wiedzą najwyższą, muszę najpierw zastanowić się nad istotą Maksimum jako takiego. Otóż Największe jest według mnie czymś, od czego nic większego być nie może. Natomiast pełnia [*abundantia*] tożsama jest z jednością. Zatem z Największym pokrywa się jedność – będąc bytowością, której, skoro owa jedność wszędzie i zawsze wolna jest od wszelkiego ograniczenia i uwikłania [*respectu*], niczego oczywiście przeciwstawić się nie da, jako że jest absolutnym Największym. Tak więc absolutne Największe to jedność, która jest wszystkim i w której – jako w Największym – jest wszystko. A ponieważ nie ma ona żadnego przeciwstawienia, tedy jest tożsama również z najmniejszym. Dlatego jest we wszystkim”³⁸⁶.

Obserwacja przyrody – podkreśla Kardynał z Kuzy – niesie za sobą doświadczenie istnienia tego, co przygodne i skończone. Otóż, skończone i poznawalne zmysłowo rzeczy są swoistym „rozwinęciem” jedyne Nieskończonego. Rysuje się tu jednak ostra opozycja: to, co jest ze swej natury skończone, nie może być tym, co nieskończone. Ale gdyby to, co jest skończone nie mogło uczestniczyć w tym, co jest przyczyną wszystkiego (w tym, co Nieskończone), byłoby niczym. Tak więc, Mikołaj z Kuzy stara się przełamać porządek pojęć dobrze funkcjonujących w oparciu o zasadę (nie)sprzeczności i mówi, że ten porządek (schemat logiczny) nie odnosi się do Tego, który jest Nieskończony, z tej przyczyny wszystkim racji, iż nie jest On prostą sumą bytów, które są bądź skończone, bądź tylko możliwe. Wynika stąd, że posiada On taką naturę, w której zachodzi zgodność pomiędzy „maksimum” i „minimum”. W tym sensie Bóg (Nieskończony) jest „coincidentia oppositorum”.

„[...] absolutne Największe jest absolutną Bytowością, przez którą wszystko jest tym, czym jest, tak też powszechna jedność bytu wywodzi się z tego, co zwane jest Maksimum od absolutnego [Maksimum], i dlatego istnieje w sposób ściągnięty, jak Wszechświat, którego jedność ograniczona jest wielością, bez jakiej istnieć nie może. Owo Największe [...] nie ma bytu poza wielością, w której jest, skoro nie może istnieć inaczej, tylko poprzez ściągnięcie. W oderwaniu od niego, bez niego nie istnieje. [...] Ponieważ istnienie Wszechświata w wielości możliwe jest tylko poprzez ściągnięcie, w tejsze wielości wyodrębniamy coś jednego, największego, w czym Wszechświat istnieje aktualnie [*actu*] najdoskonalej i najpełniej [*maxime*] jako w swoim celu”³⁸⁷.

W tematyce poznawalności Boga Kuzańczyk dodaje:

„Zupełnie jasno z tego wynika, że absolutne Maksimum jest pojmowalne w sposób niepojmowalny, nazwać je zaś można Nienazywalnym. [...] niena-

³⁸⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, I, 2 (tłum. I. Kania, Kraków 1997, 47-48).

³⁸⁷ Tamże.

zywalnemu Bogu właściwsza jest absolutna jedność, gdyż Bóg to Jedno będące w akcie wszystkim, czym być może. [...] Boskość jest przeto nieskończonym Jednym”³⁸⁸.

W kontekście budowanej przez siebie teologii negatywnej Mikołaj Kuzańczyk dodaje kilka uwag o możliwości poznania natury Boga:

„Oświecona niewiedza pouczyła nas o niewysławialności Boga – mianowicie, że nieskończenie przewyższa On wszystko, co może być nazwane; i o tym, że ponieważ jest absolutną Prawdą, zasadniej możemy o Nim mówić poprzez odsunięcie [na bok stworzenia] i negację. Tak czynił również wielce znakomity Dionizy, którego zdaniem Bóg jest niczym z tego, co można wypowiedzieć – ani prawdą, ani intelektem, ani światłem. [...] Wedle metody teologii negatywnej w Bogu niczego odnaleźć nie sposób oprócz nieskończoności. Wedle niej tedy nie da się Go poznać ani w tym świecie, ani w przyszłym, gdyż wszelkie stworzenie to względem Niego ciemność niezdolna objąć nieskończonego światła, tak że siebie samego zna tylko On. Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczają; i nie mniej oczywiście wynika, że negacje, odejmując bytowi Najdoskonalszemu wszystko, co mniej doskonałe, są prawdziwsze od innych [określeń], jako że więcej prawdy jest w stwierdzeniu, iż Bóg nie jest kamieniem, niż w stwierdzeniu, że nie jest życiem lub inteligencją [...]. Odwrotnie rzecz się ma ze [stwierdzeniami] pozytywnymi, gdyż więcej prawdy zawiera teza mówiąca, że Bóg jest inteligencją i życiem, niż że jest ziemią, kamieniem albo ciałem”³⁸⁹.

Dla nieskończonej natury Boga stwarzać wszystkie byty to tyle, co być wszystkim; od strony stworzeń natomiast – być stworzonym to tyle, co uczestniczyć w Bogu na sposób naśladowania Go (nigdy zaś stanowienia jakiejś Jego części). Dlatego można pojąć Boga jako „skomplikowanie” (*complicatio*) wszystkich rzeczy w tym jedynie znaczeniu, że wszystko, co istnieje, w Nim się zawiera. Stworzenie jest więc swoistą manifestacją Boga. Pociąga to szczególnie mocną tezę metafizyczną: skoro Nieskończony jest wszystkim, to stworzenie jest niczym, w tym sensie, że odsuwając Boga od niego, przestaje ono istnieć. Warto w tym miejscu dodać, że formuła o proveniencji Anaksagorasa: „wszystko jest we wszystkim”³⁹⁰ nastęrczała Kuzańczykowi wiele kłopotów, przede wszystkim z racji narzucającego się wniosku, iż skoro Bóg jest wszystkim, to jest także materią³⁹¹. Trudność tę starał się jednak rozwiązać poprzez wprowadzenie teorii materii absolutnej pojmowanej

³⁸⁸ Tamże, I, 5 (s. 54-55)

³⁸⁹ Tamże, I, 26 (s. 110-111)

³⁹⁰ Diels-Kranz, 59 B4, B6, B10, B12 (cyt. za: G. Reale, *Historia*, dz.cyt., s. 184); zob. DL II, 6-15.

³⁹¹ Trzeba tutaj nadmienić, iż Kuzańczyk był oskarżany o panteizm. Niemniej wydaje się, że taką właśnie skrajną interpretację można by oddalić przez głębsze zwracanie uwagi na jego pojęcie nieskończoności. Ostatecznie więc, myśl Kardynała, owszem jest bardzo oryginalna i, co z tego wynika, trudna w jednoznacznej interpretacji, to jednak nie musi być utożsamiana z nurtem panteizmu. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 477.

jako absolutna możliwość. A zatem Bóg byłby wtedy zdefiniowany jako nieskończona możliwość wszystkich bytów: byty możliwe są w tej koncepcji nieskończenie aktualne, ale w takiej tylko mierze, w jakiej są Bogiem. Stąd też, znowu, tylko Bóg jest pełną zgodnością absolutnej aktualności i absolutnej możliwości³⁹².

2. Kartezjusz (1596-1612)

Filozoficznym „preludium” dla racjonalistycznej myśli Kartezjusza stała się myśl Franciszka Suareza. W swoim modelu Boga stanął on na stanowisku, że odrębność bytowa Boga względem stworzeń nie zasadza się – jak miało to miejsce u Akwinaty – na nauce o Bogu jako Akcie Czystym, czy mówiąc ściślej – Czystym Istnieniu, lecz podkreślanii Boskiej samoistności i nieskończoności. Bóg jako Absolut jest samoistny, tzn. jest nieuprzączynowaną Przyczyną. Pomimo tego, że stworzył świat, to jednak sam nie może być pojmowany jako Akt w znaczeniu *Esse subsistens*. Poza tym, co jest właściwe dla wszystkich ujęć nominalistycznych (i pośrednio neoplatońskich) Bóg jest tu rozumiany jako Byt nieskończony. Nieskończoność sama w sobie, jako Boski przymiot jest podstawowym Jego atrybutem. Suarez neutralizuje więc też znacznie intelektualizm Doktora Anielskiego – wola w swej wolności nie musi iść za rozumem. Ostatecznie więc, myśl hiszpańskiego Jezuity oscyluje pomiędzy jakąś postacią tomizmu a nominalizmem. Jest to myśl, która znowu przywołuje dualizm – świat w ujęciu Suareza rozpada się w sposób konieczny na świat materialny i duchowy; nie ma już bowiem „łącznika” pomiędzy nimi w postaci relacji aktu i możliwości i innych złożań subontycznych³⁹³.

Kartezjusz wychował się i pierwsze nauki pobierał właśnie w kolegium jezuickim w La Fleche. Określany jest mianem „ojca filozofii nowożytnej”. Najdonioślejsze pisma Kartezjusza to: *Discours de la methode (Rozprawa o metodzie)* oraz *Meditationes de prima philosophia (Medytacje o pierwszej filozofii)*. W swoich poglądach filozoficznych Kartezjusz doszedł do przekonania, że wszelkie dotychczasowe błędy biorą się z niewłaściwej metody. Postanowił więc przyjąć postawę badawczą w postaci metodycznego wątpienia (*dubium methodicum*), które doprowadzi do odnalezienia trwałego, nieobalalnego fundamentu, na którym stanie się możliwe budowanie dalszej wiedzy³⁹⁴. Szukał on zatem – jak sam mówi – „idei jasnych i wyraźnych” – tj. takich, które przyjąwszy, posiada się nieodparty grunt epistemologiczny. Przekonał się, iż faktem, którego nie da się zakwestionować jest myślenie człowieka – „cogito, ergo sum” (myślę, więc jestem). Pewny więc fundament nie znajduje się w świecie zewnętrznym, lecz w samym człowieku – w podmiocie poznania (świadomym duchu). Człowiek jest istotą, która myśli. Myślenie tej istoty

³⁹² Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 475-480. Szerzej na temat myśli Mikołaja z Kuzy zob.: M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958; L. Kołakowski, *W sprawie ortodoksji Mikołaja z Kuzy*, SF 2(1959), s. 173-178.

³⁹³ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. II, dz.cyt., s. 33-34.

³⁹⁴ Zob. Z. Drozdowicz, *Sens poznawczy kartezjańskiego wątpienia*, SF 7(152) 1978, s. 45-58.

jest dowodem jej istnienia. Idea własnej jaźni jest więc punktem wyjścia na drodze poznania, zarówno Boga, jak i świata. Istnienie Boga³⁹⁵ wynika logicznie z samej idei, jaką o Nim mamy – człowiek jej nie wymyślił, lecz została wpisana w jego umysł przez Istotę od niego doskonalszą, tzn. samego Boga. Skoro posiadamy ideę Boga, to On rzeczywiście istnieje.

„[...] zauważywszy, że w zdaniu: *myślę, więc jestem* nie ma nic innego, co by mnie upewniało, że mówię prawdę, jak tylko to, że widzę bardzo jasno, iż aby myśleć, trzeba istnieć, uznałem, że mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe; [...] Po czym, zastanawiając się nad tym, że wątpiłem i że skutek tego moja istota nie była całkiem doskonała, jasno bowiem widziałem, że większa doskonałością było wiedzieć aniżeli wątpić, wpadłem na myśl, by wysledzić, od kogóż to nauczyłem się myśleć o czymś doskonalszym od siebie; rozpoznałem oczywiście, że musiało to być od istoty, której natura rzeczywiście była doskonalsza. [...] a ponieważ jest nie mniejszą sprzecznością, żeby rzecz najdoskonalsza pochodziła od mniej doskonałej i do niej przynależała, aniżeli to, że coś powstaje z niczego, więc ja również nie mogłem uzyskać jej od samego siebie. Pozostawało więc tylko jedno, że była mi dana przez istotę o naturze, która naprawdę była doskonalsza ode mnie, a nawet która posiadała w sobie wszystkie doskonałości, o których mogłem mieć jakąkolwiek ideę, co, jednym słowem, znaczy, która była Bogiem”.

I dalej, w tym samym kontekście dodaje:

„Albowiem, gdybym był sam jeden i niezależny od czego bądź innego, tak że z siebie samego posiadałbym choć trochę tej doskonałości, przez którą uczestniczyłem w bycie doskonałym, z tej samej racji mógłbym sam uzyskać całą resztę, której braku byłem świadom, i tym sposobem samemu być nieskończonym, wiecznym, niezmiennym, wszystko wiedzącym, wszechpotężnym i w końcu posiadać wszelkie doskonałości, które mogłem dostrzec w Bogu. [...] powracając do rozpatrywania idei, jaką posiadałem o Istocie doskonałej, dostrzegałem, że istnienie zawierało się w niej w taki sam sposób, a może nawet w sposób bardziej oczywisty, jak w idei trójkąta zawiera się to, że jego trzy kąty są równe dwóm prostym lub w idei kuli, że wszystkie jej części są równo odległe od środka; przeto jest co najmniej tak pewne, że Bóg, ta Istota doskonała, jest, czyli istnieje, jak nie mogłoby być pewne żadne dowodzenie geometrii”³⁹⁶.

Fundamentem dowodzenia istnienia Boga jest zatem „idea jasna i wyraźna”, jaką posiada człowiek w nią wyposażony (jest ona wrodzona). Idea, którą posiadamy o Bogu suponuje, iż jest to Byt, który jest substancją niestworzoną i niezależną. Z tego zaś wynika, w sposób konieczny, że jest On Bytem samoistnym, nieskoń-

³⁹⁵ Zagadnienia związane z filozofią Boga w ujęciu Kartezjusza podejmuje monografia Z. Janowskiego pt. *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998.

³⁹⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 40-44.

czonym, wszechmocnym, jednym (jedynym)³⁹⁷. Podstawową funkcją Boga jest być przyczyną świata. Kartezjańskie pojęcie Boga bardzo dobrze koresponduje z zarysowanym przez niego modelem kosmosu. Bóg w tym systemie niejako „musi” być nieskończony (bo świat jest nieskończony), musi być nieruchomy i niezmienny (bo fizyka Kartezjańska jest na wskroś mechanistyczna). W tym kontekście zatem, jest dla Kartezjusza zupełnie oczywiste, że nieistnienie Boga jest nie do pomyślenia. Jest tak, ponieważ posiadając Jego pojęcie jako Istoty doskonałej wiemy, że posiada On istnienie – brak istnienia w przypadku Istoty najdoskonalszej jest czymś zupełnie sprzecznym. A zatem, istnienie jest nieodłączne od Boga, stąd trudno – chociażby sugerować – Jego nieistnienie. Wynika z powyższego, iż model Boga zaproponowany przez Kartezjusza był, podobnie jak dla Tomasza, modelem, w którym Bóg jawił się jako Czysty Akt, ale dla nowożytnego Filozofa był On jeszcze czymś więcej: był przyczyną samego siebie, był nieskończoną mocą swojej „samoegzystencji”³⁹⁸.

„Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje”³⁹⁹.

Istnienie zaś ciał materialnych – dowodzi Kartezjusz – nie jest oczywiste samo z siebie, lecz jest gwarantowane poprzez doskonałość Boga, nie może On przecież kłamać. W trzy zatem idee nie wolno wątpić: duszy, Boga i świata. Bóg, który jest przede wszystkim wolą, jest nieskończony; dusza jest zasadniczo świadomością; świat materialny natomiast jest rozciągły. Wprowadza więc Autor *Rozprawy o metodzie* dualizm duszy i ciała. Są one: dusza – rzeczą myślącą (*res cogitans*); ciało – rzeczą rozciągłą (*res extensa*)⁴⁰⁰. W tym kontekście ciało ludzkie jest automatem (podobnie jak ciało każdego zwierzęcia), z tą tylko różnicą, że mieszka w nim dusza. Ciała mają właściwości geometryczne, dlatego podlegają zmianom mechanicznym. Wszelkie aspekty jakościowe są jedynie naszym subiektywnym obrazem. Zjawiska są zatem ruchami. Pierwszy ruch materii (ciał rozciągłych) został udzielony przez Boga – ilość tego ruchu jest zawsze stała (prawo zachowania ruchu)⁴⁰¹.

Reasumując, w wielu kwestiach poglądy „ojca” filozofii nowożytnej w sposób istotny zaważyły na kształcie późniejszych teorii filozoficznych. Wyraźny wpływ filozofii Kartezjusza uwidacznia się w myśli E. Husserla, I. Kanta, G.W.F. Hegla J.P. Sartre’a i in.⁴⁰².

³⁹⁷ Por. Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948, s. 33-34.

³⁹⁸ Zob. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 63-80.

³⁹⁹ Kartezjusz, *Medytacje*, dz.cyt., s. 38.

⁴⁰⁰ Zob. treść medytacji drugiej: „O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany niż ciało” (*Medytacje*, dz.cyt.).

⁴⁰¹ J. Kopania, *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes’a koncepcji idei nabytych*, SF 3(1986), s. 69-82; Tenże, *Funkcje poznawcze Descartes’a koncepcji idei wrodzonych*, SF 6(1986), s. 113-126; Tenże, *Funkcje poznawcze Descartes’a koncepcji idei skonstruowanych*, SF 10(1986), s. 83-96.

⁴⁰² Szerzej zob.: F. Alquié, *Kartezjusz*, dz.cyt.; S. Cichowicz, *W sprawie Kartezjusza*, „Znak” 9(243) 1974, s. 1158-1162; L. Dobrzański, *Istota kartezjanizmu*, SF 10(1986), s. 159-169; A.M. Ziółkowski,

3. Nicolas Malebranche (1638-1715)

Najważniejsze dzieło Malebranche'a nosi tytuł: *De la recherche de la verité*. Jego poglądy wyrosły zasadniczo z doktryny św. Augustyna i Kartezjusza. Główny zrąb nauki Malebranche'a zawiera się w jego teorii zwanej okazjonalizmem. Chcąc wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do oddziaływania materii na duszę (a więc – w terminologii Kartezjusza – rzeczy rozciągłej na myślącą) i na odwrót, Malebranche doszedł do przekonania, że okazje zmian w materii za sprawą działania Boga dokonują zmiany w duszy i przeciwnie, okazje zmian w duszy są podstawą zmian w substancji rozciągłej. Wszelkie substancje stworzone przez Boga nie mogą działać – działa bowiem tylko Bóg. Ciała materialne nie działają na dusze; nie działają także same wobec innych ciał. Dzieje się tak, ponieważ nie ma związków przyczynowych pomiędzy ciałami. Jedynie Bóg jest Przyczyną; jest On nią, gdyż tylko On działa. Wszelkie ciała są bezwładne. Nie są ze sobą powiązane – zatem zasadą wprowadzającą w świat jedność jest Bóg. Bóg jest też gwarantem ludzkiego poznania, ponieważ dusza nie może poznawać ciał. Bóg stworzył idee rzeczy i On daje (pozwala) je poznać. Przy czym, nie poznajemy *de facto* samych rzeczy, lecz ich idealne obrazy (tylko idee dają wiedzę jasną). Bezpośrednio poznajemy jedynie idee, rzeczy tylko pośrednio. Tak więc, naturalnym torem życia człowieka i całego kosmosu jest Bóg: do Niego wszystko powraca. Tak pojęty świat styka się nieustannie z nieskończonością⁴⁰³; ona jest bardziej pierwotna niż skończony świat⁴⁰⁴. Bóg ukazany przez Malebranche'a posiada nieskończoną wiedzę; zarówno o bytach aktualnych, jak i możliwych – wszystko to dzięki temu, że posiada (zna) odwieczne idee, poprzez które poznaje wszystko poza sobą, jak i swoją własną substancję.

„[Bóg] jest dla siebie swym własnym światłem, odkrywa On w swej własnej substancji istoty wszystkich bytów i ich wszystkie możliwe modalności, a w swych rządzeniach zarówno ich istnienie, jak i wszystkie możliwe modalności”⁴⁰⁵.

Bóg jawi się tu zatem przede wszystkim jako nieskończenie doskonały Byt, który poznaje wszystkie istniejące i możliwe byty oraz wszelkie możliwe relacje, w jakie mogą one wejść. Jako doskonały, stworzył świat najlepszy z możliwych. Ujawnia tu Malebranche przekonanie, że nie da się racjonalnie oddzielić faktu istnienia Boga od pojęcia o Nim, tzn. ujęcia Jego Istnienia poza Jego istotą. Wyraża to przekonanie w słowach:

Filozofia Rene Descartesa, Warszawa 1989; E. Morawiec, *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej*, Warszawa 1966; Tenże, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.

⁴⁰³ Na ten temat zob.: J. Czerkawski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu (część pierwsza)*, RF 39-40 (1991-1992), s. 255-270.

⁴⁰⁴ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia*, dz.cyt., s. 201-211.

⁴⁰⁵ N. Malebranche, *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*, wyd. P. Fontana (A. Collin, 1922), t. I, rozdz. II, sek. 4, s. 46 (cyt. za: E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 75).

„Nie można patrzeć na istotę Nieskończonego bez Jego istnienia, na Ideę Bytu bez bytu”⁴⁰⁶.

W konsekwencji, model Boga skonstruowany przez Autora *De la recherche* nie przewyciężył rozdziału pomiędzy koncepcją Boga jako przedmiotu kultu religijnego, a pojęciem Boga jako Przyczyny świata skonstruowanej przez filozofię (był to efekt doktryny Kartezjusza). A zatem – jak podkreśla Gilson – „Bóg jego filozofii nie jest tym samym Bogiem, co Bóg jego religii”. Owocem ostatecznym było więc to, że Malebranche „<<skartezjanizował> Boga chrześcijańskiego”⁴⁰⁷.

4. Blaise Pascal (1623-1662)

Filozof, matematyk, publicysta, człowiek głęboko religijny. Najbardziej znane filozoficzne dzieło to *Mysli (Pensées)*. Będąc pod silnym wpływem filozofii Kartezjusza, Pascal przyjmuje stanowisko reakcyjne. Owszem, uznał i on geometrię za ideał wiedzy, ale szybko doszedł do przekonania, że ona nie wystarcza: wymykają się bowiem jej przedmiotowi i metodzie zagadnienia etyczne i religijne. Pascal porzuca zatem kwestie czysto teoretyczne, fascynujące poprzednika (Kartezjusza), a idzie w kierunku zagadnień egzystencjalnych (najbardziej doniosłych – szczęście, zbawienie człowieka). Z czasem wszelką teorię uznał za próżność⁴⁰⁸. Oto jak w problematyce z zakresu teologii naturalnej ocenia stanowisko Autora *Rozprawy o metodzie*:

„Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”⁴⁰⁹.

W efekcie, doszedł Pascal do wielkiego sceptycyzmu – rozum jest wielce nieudolnym narzędziem poznawczym. Istnieje więc inny porządek, niż tylko racjonalny – „porządek serca”. Robi tu Pascal miejsce na uczucie religijne, na wiarę. Wiąże się z tym Pascalowy dowód istnienia Boga – „zakład Pascala”: przyjmując Jego istnienie niewiele ryzykujemy, gdyż – jako owoc – zyskujemy wieczne szczęście; oddalając się od Niego, możemy utracić wszystko. „Dowodzenie” Pascala uwikłane jest jednocześnie – wbrew deklaracjom samego Autora – w próbę opisu Boskiej natury:

„Znany tedy istnienie i naturę skończoności, ponieważ jesteśmy skończeni i rozciągłi jak ona. Znany istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury, ponieważ ma ona rozciągłość jak my, ale nie ma granic, jak my je mamy. Ale nie znamy ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma On ani rozciągłości,

⁴⁰⁶ Tamże, sek. 5, s. 47 (s. 79).

⁴⁰⁷ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 72; 78.

⁴⁰⁸ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt. t. IV, s. 156nn.

⁴⁰⁹ B. Pascal, *Mysli*, 194 (tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 88-89).

ani granic. Ale przez wiarę znamy Jego istnienie; przez chwałę poznamy Jego naturę. Owóż wykazałem już, że można dobrze znać istnienie jakiejś rzeczy nie znając jej natury. [...] Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tego niezdolni pojąć, ani czym jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy ktoś ośmielił się rozstrzygnąć tę kwestię? Nie my, którzy nie mamy z Nim żadnego punktu styczności. [...] Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy: «Bóg jest albo Go nie ma». Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na końcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? Rozumem nie możecie ani na to, ani na to; rozumem nie możecie bronić żadnego z obu. [...] Tak, ale trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteście. Cóż wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczymy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość; twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. To punkt osądzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę zakładając, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że *jest*, bez wahania. [...] tu chodzi o wieczność życia i szczęścia, [...] tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania [...]”.

Podkreślając nieskończoną wartość korzyści wynikających z faktu afirmacji istnienia Boga, dodaje:

„Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko. Tak więc kiedy się jest zmuszonym grać, trzeba być obranym z rozumu, aby zachować życie raczej, niż rzucić je na hazard dla nieskończonego zysku, równie prawdopodobnego jak utrata nicości. [...] Pracuj tedy nad tym, aby przekonać samego siebie nie mnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności. [...] Jeśli to rozumowanie podoba ci się i zdaje ci się silne, wiedz, że wygłasza je człowiek, który przedtem i potem upadł na kolana, aby się modlić do tej nieskończonej i niepodzielnej Istoty, poddając jej całe siebie, o to, aby poddała sobie i ciebie dla twego własnego dobra i dla swojej chwały; tak siła kojarzy się z tą pokorą”⁴¹⁰.

Jest to dowód, z jednej strony oparty na prawdopodobieństwie, z drugiej zaś na przesłankach eudajmonistycznych. Myśl francuskiego Filozofa słynie także z jego koncepcji porządku dóbr. Są trzy substancje: najniższa – materia, potem dusza i na końcu – Najwyższa Substancja, czyli Bóg, który jest wszechmogącym, wiecznym, transcendentnym i immanentnym Stwórcą świata⁴¹¹. Wartość rzeczy

⁴¹⁰ Tamże, 451 (s. 185-189).

⁴¹¹ Zob. miejsca, w których Pascal opisuje naturę Boga (numery fragmentów): 84; 188-189; 323; 335; 352-353; 429-432; 443-448; 562; 598-600; 692-693; 736; 747; 831-832; 839.

materiałnych jest nieskończenie niska, duchowych (zwłaszcza samego Boga) nieskończenie wysoka. Człowiek jest takim bytem, w którym stykają się wszystkie te substancje. Jest on tylko marną „trzcina”, ale – co zarazem stanowi klucz jego wielkości – „trzcina myśląca”. Tak więc, w wielu miejscach myśl Pascala podobna jest to mistycyzmu XIV-wiecznych scholastyków, ale także otwiera wielki nurt filozoficzny zorientowany egzystencjalistycznie⁴¹².

5. Isaac Newton (1642-1727)

Zasłynął jako wielki naukowiec i człowiek bardzo religijny (komentował m.in. *Apokalipsę* św. Jana). Stąd też dziedzictwo jego myśli ma podwójną orientację: ściśle naukową i religijną. Podstawowe dzieło Newtona to *Philosophiae naturalis principia mathematica* z 1687 roku. Przede wszystkim w swojej wizji świata Newton zakłada matematyczność jego struktur. Teoria przyrody – by być naukową – musi być z jednej strony matematyczna⁴¹³, z drugiej zaś, oparta na doświadczeniu. Jest to więc ewidentne połączenie doświadczenia (empiryzmu) i dedukcji (racjonalizmu). Pogląd ten stał się na trwałe typem naukowej refleksji o świecie. Niewątpliwie, osiągnięciem Autora *Principiów* było usamodzielnienie – autonomizacja nauk ścisłych (przyrodniczych). Odtąd one właśnie, a nie filozofia będą nadawać kierunki dalszego rozwoju nauk. Zdaniem Newtona, przedmiotem tak określonej nauki są zjawiska, celem natomiast – odkrywanie stałych związków przyczynowych. W związku z tym, że nauka opiera się na doświadczeniu, nie przyjmuje ona hipotez. Ważny jest opis zjawisk, ustalanie faktów, odkrywanie przyczyn, a nie formułowanie hipotez. Słynne jest jego powiedzenie: „Hipotez nie wymyślałam”. W związku z tym, ciekawe są poglądy metafizyczne Newtona: obok istnienia przestrzeni i czasu względnego, istnieje przestrzeń i czas absolutny. Istnieje także absolutny ruch. Zdaniem angielskiego Filozofa, przestrzeń absolutna ma charakter duchowy i jako taka jest jedną z właściwości absolutnej substancji, którą jest Bóg⁴¹⁴. W tym miejscu odkrył też Newton drogę prowadzącą do udowodnienia Jego istnienia. Otóż, cały kosmos zorientowany mechanicznie może istnieć i działać jedynie przy założeniu, że istnieje Bóg – doskonała Istota⁴¹⁵.

„Aby uczynić ten system – zauważa Newton – ze wszystkimi jego ruchami potrzebna jest przyczyna, która by rozumiała i porównywała masy kilkunastu ciał, słońca i planet, i ich siły grawitacyjne, [...] aby porównać i przystosować wszyst-

⁴¹² Zob. S. Skwarczyńska, *Pascal i dzieło jego życia*, [w:] B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1952, s. I-XLVII; Z. Kuderowicz, *Filozofia*, dz.cyt., s. 236-246; Z. Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, Poznań 1993.

⁴¹³ Na ten temat zob.: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanizmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988, s. 71-95.

⁴¹⁴ Por. M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 18nn. 38nn.

⁴¹⁵ Warto w tym miejscu nadmienić, iż pochodząca mniej więcej z tego samego okresu fizyka P.S. Laplace'a, która, zdaniem jej Autora, uzyskawszy stabilność układu planetarnego, nie musi już zakładać „hipotezy Boga”. Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat*, dz.cyt., s. 162-165.

kie te rzeczy jedne do drugich, w tak wielkiej ich różnorodności, nie wystarczy przyczyna ślepa i przypadkowa lecz przyczyna bardzo wyszkolona w mechanice i geometrii⁴¹⁶.

„Bóg nie jest trwaniem lub przestrzenią, ale On trwa i jest obecny zawsze i wszędzie, i konstytuuje trwanie i przestrzeń, rządząc wszystkimi rzeczami nie jak dusza świata, ale jak Pan wszystkiego⁴¹⁷.”

Cała przyroda jako jeden wielki mechanizm (maszyna) musi z konieczności być dziełem myślącej Istoty Najwyższej. Jest to więc tzw. dowód fizyko-teologiczny.

6. Thomas Hobbes (1588-1679)⁴¹⁸

Najbardziej doniosłe jego dzieło to *Elementa philosophiae* oraz *Lewiatan*. Od początku Hobbes szukał filozoficznej podbudowy dla swoich poglądów politycznych i społecznych. Cały metafizyczny pogląd na świat Hobbes'a był materialistyczny: istnieją – jego zdaniem – jedynie ciała materialne. Dotychczasowe dylematy związane z rozważaniami nad duszą i jej stosunkiem wobec ciała są fikcyjne. Dusza jest po prostu jedną z funkcji materialnego ciała. Tezy mechaniki Autor *Elementa philosophiae* przenosi na grunt filozofii: wszystko jest mechanizmem: samo poznanie, praca myślowa. Jednakże ma przy tym świadomość, że jego teoria jest li tylko hipotezą⁴¹⁹.

Istnienie religii i – co z tego wynika – formułowany w niej obraz Boga jest wytworem człowieka. Zasadniczą rolę odgrywa tu strach przed „niewidzialną mocą”. Religia jest zatem kultem zewnętrznym. Jest postawą człowieka, który czci Boga – jest wyrazem akceptacji Jego istnienia, ale i przekonaniem, że Bóg jest wszechpotężnym Stwórcą, rozciągającym swą opatrność na wszystkich ludzi. A zatem religia posiada dwie główne składowe: sama wiara w istnienie Boga oraz przejawiający się na zewnątrz kult⁴²⁰. W opinii Autora *Lewiatana* ludzie, na drodze obaw, lęków o przetrwanie, dochodzą do przekonania o istnieniu Boga – Władcy, który stworzył świat i kieruje nim swoją opatrnością. Wniosek, jaki rodzi praktyczne przekonanie ludzi jest następujący:

„[...] musi być jeden pierwszy czynnik poruszający (jak to uznawali nawet filozofowie pogańscy), to znaczy: pierwsza i wieczna przyczyna wszelkich rzeczy, którą jest to, co oznaczają mianem Boga⁴²¹.”

⁴¹⁶ I. Newton, *List do Bentley'a*, [w:] *Newton's Philosophy of Nature – Selections from his Writings*, H.S. Thayer /red./, Hafner Press 1974, s. 48-49 (cyt. za: M. Heller, J. Życkiński, *Wszechświat*, dz.cyt., s. 92).

⁴¹⁷ Tenże, *Principia, General Scholium* (cyt. za: O. Pederson, *Konflikt czy symbioza*, dz.cyt., s. 254).

⁴¹⁸ Na temat życia i filozoficznej myśli T. Hobbes'a zob.: McDonald, M. Hargreaves, *Thomas Hobbes: A Bibliography*, London 1952; R. Peters, *Hobbes*, London 1956; R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987.

⁴¹⁹ Zob. K. Wroczyński, *Hobbes Thomas*, [w:] PEF, dz.cyt., t. IV, s. 522-523.

⁴²⁰ Por. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa 1956, s. 196.

⁴²¹ Tenże, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 94.

Następnie, w rozumieniu Hobbes'a, Bóg jawi się w swej tajemniczości jako Najwyższy Władca, który nieustannie wydaje swoje nakazy. Pomimo jednak swej „anonimowości” objawia się On na trzy różne sposoby, a mianowicie:

„poprzez to, co dyktuje przyrodzony rozum, przez objawienie oraz przez głos jakiegoś człowieka, któremu na drodze cudu daje zaufanie u wszystkich innych ludzi. Stąd powstaje trojaki słowo Bóg: przemawiające do rozumu, do uczuć oraz słowo prorocze; temu zaś odpowiada trojaki sposób słyszenia: słuszne rozumienie, nadprzyrodzone uczucie oraz wiara”⁴²².

Na kanwie swojej materialistycznej i naturalistycznej doktryny społecznej podejmuje też Hobbes problematykę związaną z opisem natury Boga. Uważa jednak, że najbardziej właściwą drogą prowadzącą do wskazania jakichkolwiek przymiotów Boga jest droga negatywna: łatwiej jest bowiem – jego zdaniem – powiedzieć, jaki Bóg nie jest, niż jaki w swej istocie jest. Poza tym, atrybuty, którymi posługują się ludzie w swojej wizji Boga nie stanowią prawd pewnych, to znaczy filozoficznych, lecz stanowią wyraz intuicji religijnych. Stara się tu angielski Filozof oddzielić płaszczyznę filozofii i teologii, wiary i wiedzy.

„Przypisując Bogu pewne atrybuty, nie powinniśmy uważać tego za prawdę filozoficzną, lecz za wyraz intencji pobożnej, by oddać Bogu cześć najwyższą, jaką tylko oddać jesteśmy w możności”⁴²³.

Na innym miejscu dodaje:

„Pytania więc dotyczące natury Boga, Stworzyciela świata, są zbyt ciekawe i nie należą do rzeczy związanych z pobożnością; i ludzie, którzy dyskutują o Bogu, chcą zdobyć nie tyle wiarę w Boga, w którego wszak wszyscy wierzą, ile wiarę w siebie”⁴²⁴.

Podstawowe i najważniejsze zarazem przymioty Boskiej istoty to: realne istnienie, bycie wieczną przyczyną, oraz nieograniczona, suwerenna władza. Istnienie Boga jest punktem wyjścia we wszelkich rozważaniach dotyczących Boga, ponieważ „żaden człowiek [...] nie będzie chciał oddawać czci temu, co w jego mniemaniu w rzeczywistości nie istnieje”⁴²⁵. Dalej, co jest tego konsekwencją, jeśli Bóg istnieje, to jest „jakąś przyczyną, która już nie ma dalszej przyczyny, lecz jest wieczna; tę przyczynę ludzie nazywają Bogiem”⁴²⁶. W kwestii natomiast przypisania Bogu pełnej opatrności nad światem miał Hobbes dylemat: jak Bóg jako dobry, suwerenny Władca dopuszcza w świecie zło, zwłaszcza w postaci tych ludzi, których określamy złymi.

⁴²² Tamże, s. 317.

⁴²³ Tamże, s. 325.

⁴²⁴ Tenże, *Elementy*, dz.cyt., s. 157.

⁴²⁵ Tamże, s. 322.

⁴²⁶ Tamże, s. 91.

7. Baruch Spinoza (1632-1677)⁴²⁷

Pochodził z rodziny żydowskiej. Studiował filozofię żydowską, później chrześcijańską. Szczególny wpływ wywarł nań Kartezjusz. Najdonioślejsze jego dzieła to: *Etyka* (jest to czołowe dzieło filozoficzne, w którym zawarł zręby panteistycznej wizji świata), *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości* i *Traktat teologiczno-polityczny*. W poglądach teoriopoznawczych Spinoza jest bardzo bliski Kartezjuszowi: źródłem prawdy jest rozum, który dostarcza idei jasnych i wyraźnych. Tutaj jawi się sens uprawiania filozofii, która – jako jedyna – jest źródłem prawdy. Prawda zatem jest celem poznania filozoficznego, w przeciwieństwie do wiary religijnej, której celem jest posłuszeństwo i pobożność⁴²⁸.

Spinoza zamierzał stworzyć jeden uniwersalny system zawierający swoistą triadę: prawdę o człowieku, świecie i Bogu. Wzorem jest tu matematyka. W swojej jednak metafizyce stał się Spinoza monistą. Postanowił przewyciężyć dualizm zarysowany w systemie Kartezjusza. Uznał, że substancja może być tylko jedna i jest nią Bóg. By coś mogło istnieć, musi być nieograniczone. Tym jednak, co nieograniczone (nieskończone) jest Bóg. Jest On jedyną substancją, jaka istnieje. Wielość substancji nie jest do przyjęcia, ponieważ każda kolejna (pojęta jako nieskończona i nieograniczona) ograniczałaby inne. Substancja jest bytowo autonomiczna – istnieje sama w sobie. Jest zatem *causa sui* i jako taka, nie może być skutkiem czegoś poza nią samą. Jest więc przyczyną samej siebie. Tylko Bóg może być taką substancją – całkowicie niezależną od innego bytu. Cały zatem kosmos istnieje w Bogu, substancji z konieczności nieskończonej, a zatem Bóg i substancja stanowią jedną i tą samą substancję (jej przejaw). Nieskończoność Boga jest tu niczym innym, jak korelatem skończoności kosmosu. Natura Absolutu jest doskonała, dlatego też, żaden byt nie istnieje niezależnie od Niego. Zarysowuje się więc tutaj zdecydowanie monizm ontologiczny⁴²⁹.

„Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone”⁴³⁰.

⁴²⁷ Filozofia Spinozy doczekała się wielu opracowań. M.in. zob.: L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958; E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics. An Essay on Interpretation*, Cambridge 1969; H.F. Hallett, *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study*, The Hague 1962; J.B. Wilbur, *Is Spinoza's God Self-Conscious?*, Amsterdam 1976; M. Straszewski, *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm*, Kraków 1977; N.M. Wildiers, *Obraz świata*, dz.cyt., s. 123-125.

⁴²⁸ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. 14 (cyt. za: J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz.cyt., s. 264).

⁴²⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz.cyt., s. 223-250; E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 80-82.

⁴³⁰ Tenże, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1954, cz. I, definicja 3, s. 3.

„Substancja myśląca i substancja rozciągła są jedną i tą samą substancją, rozważaną z punktu widzenia raz tego, raz tamtego atrybutu. Tak samo również modus rozciągłości i jego idea są jedną i tą samą rzeczą, lecz w dwojaki sposób wyrażaną”⁴³¹.

„[...] to, dlaczego substancja istnieje, wynika także z samej jej natury: albowiem przecież natura jej obejmuje istnienie”⁴³².

W tym kontekście formułuje Spinoza kilka uwag dotyczących poznania istnienia Boga. Bazą jest tutaj jednak wcześniejsze określenie Boga jako nieskończonej substancji. Mieszają się tu rysy argumentacji apriorycznej i aposteriorycznej:

„Istnienie Boga dowodzi się [...] na tej podstawie, że istniejemy my sami, którzy mamy Jego ideę”⁴³³.

Na innym miejscu mówi:

„Wynika stąd, że Bóg jest przyczyną nie tylko tego, że rzeczy zaczynają istnieć, lecz także i tego, że trwają one w istnieniu”⁴³⁴.

„Cokolwiek istnieje, jest w Bogu, i nic bez Boga nie może ani istnieć, ani być pojęte”⁴³⁵.

„Przez przyczynę samego siebie rozumiemy to, czego istota obejmuje istnienie, czyli to, czego naturę pojąć można tylko jako istniejącą”⁴³⁶.

Stawiając sobie za cel pokonanie trudności dualizmu Autora *Rozprawy o metodzie*, Autor *Etyki* doszedł do panteizmu: utożsamił Boga i stworzoną przez Niego przyrodę. Bóg jest Naturą – „Deus sive Natura”⁴³⁷. Punktem wyjścia całego jego systemu dedukcyjno-apriorycznego jest idea Bóstwa. Spinoza specjalnie nie argumentuje Jego istnienia, ponieważ, jako byt substancjalny, Bóg nie może nie istnieć: do Jego istoty należy istnienie. Musi istnieć, bo jest substancją i bytem koniecznym. Zresztą, sama idea Boga, jako „jasna i wyraźna”, stanowi dostateczne potwierdzenie Jego realności. Mało tego, uważa Spinoza, iż jedyną właściwą metodą uprawiania metafizyki nie jest wychodzenie w jej punkcie wyjścia od świata po to, by analizując jego strukturę, dochodzić do „odkrycia” istnienia Boga, lecz na odwrót – najpierw należy poznać naturę Boga, a potem rzeczy poza Nim. Jest to główny zarzut, jaki formułuje przeciw swoim poprzednikom:

⁴³¹ Tamże, cz. II, tw. 7, s. 72.

⁴³² Tamże, cz. I, tw. 11, s. 15.

⁴³³ Tenże, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wypowiedziane*, [w:] *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 52.

⁴³⁴ Tenże, *Etyka*, dz.cyt., cz. I, tw. 24, s. 58.

⁴³⁵ Tamże, cz. I, tw. 15, s. 21.

⁴³⁶ Tamże, cz. I, definicja I, s. 3.

⁴³⁷ Tamże, cz. IV, przedmowa, s. 240.

„Przyczyną tego stanu rzeczy [a mianowicie pomyłek] – pisze on – było, jak sądzę, to, że nie trzymali się porządku w filozofowaniu. Albowiem naturę boską, który winni by rozważać przed wszystkimi innymi [rzeczami], jako że jest ona pierwsza zarówno co do poznania, jak i co do natury, poczytywali w porządku poznania za ostatnią, rzeczy zaś, zwane przedmiotami zmysłowymi – za pierwsze ze wszystkich. Stąd też doszło do tego, że przy rozważaniu rzeczy naturalnych o niczym nie myśleli tak mało, jak o naturze boskiej, natomiast potem, gdy jęli rozpatrywać naturę boską, o niczym nie mogli myśleć tak mało, jak o swoich poprzednich urojeniach, na których zbudowali sobie wiedzę o rzeczach naturalnych, które oczywiście nie mogły się w niczym przyczynić do znajomości natury boskiej. Nic też dziwnego, że tu i ówdzie sami sobie przeczyli”⁴³⁸.

Istota Absolutu jako doskonała i nieskończona, z natury rzeczy wyklucza wszelką możliwość kwestionowania jej pojęcia. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, ponieważ Bóg jest tu substancją, a substancja jako nieskończona, jest bytem absolutnym. Bóg jest absolutną Istotą, taką, której wewnętrzna konieczność jest przyczyną koniecznego zaistnienia wszystkiego tego, co istnieje. Dlatego też, Bóg jest wszystkim w sensie absolutnym. Oto jak Spinoza określa w tym kontekście Boga:

„Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończonej wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”⁴³⁹.

W ten sposób „zdefiniowana” natura Boga posiada też swoje specyficzne przymioty. Otóż, jak wynika to z analizy spinozjańskiego rozumienia substancji, Bóg musi posiadać przymiot myślenia i rozciągłości. Przedmiotem Jego poznania jest On sam i dzieje się tak, gdyż nic nie istnieje poza Nim, nie ma żadnej bytowości niezależnej od Niego. Tak więc myśl i świadomość Boska realizuje się tylko poprzez stworenia. Nie będąc wolnym i świadomym sam w sobie, Bóg nie jest bytem osobowym. Zresztą, mówiąc o myśleniu Boga określa Go Spinoza mianem „rzeczy”:

„Myślenie jest atrybutem Boga, czyli Bóg jest rzeczą myślącą”⁴⁴⁰.

Podejście badawcze Autora *Etyki* nie jest czymś dziwnym, gdy zauważy się fakt, że przypisuje on Bogu także atrybut cielesności (rozciągłości). Materialność należy do istoty bóstwa, gdyż Bóg („natura naturans”) jest tożsamy z naturą-przyrodą („natura naturata”)⁴⁴¹. Ujawnia tu Spinoza wprost swój monizm panteistyczny. Wyartykułowane przymioty: myślenia i rozciągłości stanowią o ujęciu Boga w Jego wewnętrznej, wiecznej naturze, ale nie są to jedyne atrybuty, jakie możemy o Nim

⁴³⁸ Tamże, cz. II, tw. 10, przyp. 2, s. 77-78.

⁴³⁹ Tamże, cz. I, definicja 6, s. 4.

⁴⁴⁰ Tamże, cz. II, tw. 1, s. 66.

⁴⁴¹ Tenże, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] *Pisma wczesne*, dz.cyt., s. 251.

orzekać. Są jeszcze takie, które ujmują ją od „strony” natury ujawniającej się „na zewnątrz”, a więc w jej odniesieniu wobec świata. Wymienia tu Spinoza: samostność Boga, Jego niezmienność, nieskończoność (w niej zapodmiotowana jest rozciągłość i myślenie) przyczynowość, wieczność (jest ona w sposób konieczny związana z samym faktem istnienia Boga), jedyność, prostota (jakakolwiek podzielność substancji oznaczałaby jej niedoskonałość, a to jest niemożliwe), doskonałość (istnieje On ze swej natury)⁴⁴². Należy tu jednak podkreślić, iż Spinoza zdecydowanie kwestionuje tzw. moralne przymioty Boga, jak dobroć, miłość, itp.:

„Bóg nikogo nie miłuje ani nie ma w nienawiści. Albowiem Bóg nie bywa wprawiany w żaden afekt radości ani smutku, a skutkiem tego ani nie miłuje nikogo, ani nie nienawidzi”⁴⁴³.

Koncepcja Boga zarysowana w pismach Spinozy pokazuje jednoznacznie, że ich Autor, opisując typ relacji pomiędzy światem a Bogiem stanął na stanowisku, że Bóg jest bytem li tylko immanentnym w strukturach przyrody, natomiast nie charakteryzuje Go jakiegokolwiek oddziaływanie na kosmos wypływające z Jego transcendencji. Jest to więc wyraźna linia ukazująca panteistyczny wydźwięk metafizyki Autora *Traktatu teologiczno-politycznego*. Potwierdza to zdecydowanie w słowach:

„Nie może natura ta [przyroda] istnieć poza Bogiem; gdyby bowiem poza Bogiem istniała, to jedna i ta sama natura, która zawiera w sobie konieczne istnienie, istniałaby podwójnie”⁴⁴⁴.

„Bóg jest przyczyną immanentną wszystkich rzeczy, nie zaś transcendentną”⁴⁴⁵.

„Bóg jest przyczyną emanacyjną albo przedstawieniową swoich dzieł [...] jest on przyczyną immanentną, nie zaś przechodnią, jako że sprawia wszystko w sobie samym, nie zaś na zewnątrz siebie”⁴⁴⁶.

Ujawnia się tutaj wyraźnie fakt, jak bardzo przyjęte wcześniej założenia systemowe wpływają na kształt szczegółowych rozwiązań. Akt stwórczy Boga dokonuje się wewnątrz Boskiej natury. Stworzenie więc oznacza tutaj swoiste „poszerzenie” Boga, zwielokrotnienie Jego natury o materialną rozciągłość. Tak więc, Bóg nie stwarza kosmosu jako czasowo późniejszego od Jego własnej natury, ponieważ rozciągłość (istotny przymiot Absolutu) stanowi równie trwałą przymiot, jak i myśl. Głosi tu jednak Spinoza jakościową różnicę pomiędzy myślą, a tym, co rozciąga. Zachodzi tu zatem bardzo poważny paradoks: z jednej strony, Autor *Etyki*

⁴⁴² Tenże, *List 35 do J. Huddego*, [w:] *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi Autora*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 173-174.

⁴⁴³ Tenże, *Etyka*, dz.cyt., cz. V, tw. 16, s. 352.

⁴⁴⁴ Tenże, *List 35 do J. Huddego*, dz.cyt., s. 175.

⁴⁴⁵ Tenże, *Etyka*, dz.cyt., cz. I, tw. 18, s. 33.

⁴⁴⁶ Tenże, *Traktat krótki*, dz.cyt., s. 236.

zdaje się rozróżniać świat i Boga, z drugiej zaś, akcentuje ich substancjalną jedność (monizm). Ujawniają się tu ewidentnie rysy determinizmu działania Boga w stosunku do świata. Widać go przede wszystkim w tym, że Spinoza wyklucza w pełni wolne działanie Boga, gdyż – jego zdaniem – wolność, np. w stwarzaniu, oznaczałaby zmienność Boskiej natury, a to jest niemożliwe. Poza tym, Absolut nie działa celowo, nie kieruje się żadnymi ideami, czy wzorcami, gdyż to także suponowałoby Jego zmienność. Bóg podlega więc wewnętrznej konieczności – świat jest koniecznym skutkiem Jego natury i takim, że żaden inny nie jest możliwy⁴⁴⁷.

Konsekwentnie – co z tego wynika – wszelkie własności obecne w świecie pochodzą od Boga; wszystko jest konieczne. Człowiek, kultura, cały bieg przyrody są mechanistyczne; jest więc tylko ciągły rozwój przyrody. Nie ma też dualizmu pomiędzy rzeczami rozciągłymi a myślącymi, bo jednym i drugim jest sam Bóg. Nie ma napięcia pomiędzy duszą i ciałem w człowieku, ponieważ są to objawy tej samej substancji. Czyny człowieka wynikają z konieczności; nie ma żadnej wolności w działaniu. Tak więc wolność to nic innego, jak uświadomiona konieczność. Trzeba jedynie dążyć do tego, co zgodne z własną naturą – to zaś jest zgodne, co jest rozumne. Największym szczęściem człowieka jest dążenie do Boga przez poznanie i miłość⁴⁴⁸. Absolut zatem, o którym mówi Spinoza nie jest Bogiem religii, lecz Bogiem filozoficznym. Stworzył on swoją własną religię filozoficzną. Jak zauważa wybitny historyk filozofii, E. Gilson, Spinoza jako filozof był „najpoboźniejszym myślicielem” wobec swojego Boga (Boga nie mitologii, lecz religii). „Spinoza jest Żydem – pisze Autor *Tomizmu* – który zmienił «Tego, który jest» na po prostu «to, co jest», i potrafił kochać to, «to, co jest», choć nie oczekiwał, by sam był przez nie kochany». I dodaje: „Jedynym sposobem przezwyciężenia Spinozy jest – prawdziwym spinozjańskim sposobem – uwolnienie się od jego ograniczenia przez zrozumienie tego właśnie jako ograniczenia”⁴⁴⁹.

8. G.W. Leibniz (1646-1716)

Powszechnie jest ceniony jako wszechstronny i twórczy *polihistor*⁴⁵⁰. Jest autorem wielu dzieł filozoficznych, m.in.: *Teodycea*, *Monadologia*, *Zasady natury i łaski*. W swoich poglądach – w opozycji do Spinozy – twierdził, że istnieje nieskończona ilość substancji. Nie ma też dwóch identycznych rzeczy, zjawiska zaś tworzą specjalne ciągi – nie ma zjawisk izolowanych. Nazywał to Leibniz prawem ciągłości. Przyroda charakteryzuje się brakiem skoków – wszędzie są bowiem stany przejściowe (np. zło jest formą najmniejszego dobra). Na tej podstawie sformułował on

⁴⁴⁷ Tenże, *Etyka*, dz.cyt., cz. I, tw. 33, s. 47nn.

⁴⁴⁸ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia*, dz.cyt., s. 211-235.

⁴⁴⁹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz.cyt., s. 82. Zob. omówienie teodycealnej myśli Spinozy w: S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, dz.cyt., s. 223nn.

⁴⁵⁰ Informacje biograficzne znajdują się m.in. w: M. Frankiewicz, *Uwagi historyczne*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 353-366.

kilka zasad metafizycznych. Uważał m.in., iż istnieje nieograniczona ilość substancji⁴⁵¹ – jest to podstawa pluralizmu kosmosu (w opozycji do monizmu Spinozy, z którym długo polemizował). Owe substancje są indywidualne – każda ma cechy jednostkowe. Takie indywidualne substancje nazwał Leibniz monadami. Stanowią one podstawowe „składniki”, „atomy”, z których jest wszystko zbudowane. Źródło aktywności, wszelkich działań znajduje się nie na zewnątrz monady, lecz w niej samej; jest ona swoim własnym „kosmosem”. W tym kontekście podstawową cechą substancji jest jej dynamika – zdolność zmiany. Jest tu Leibniz przeciwny ujęciu mechanistycznemu, ponieważ opowiada się zdecydowanie za rozwiązaniem głoszącym dynamikę natury. Substancje są nierozciąglące, a zatem nie są też materialne. Mają cechy – przez analogię – bliższe duszy człowieka, niż ciała. Dalej, konsekwencją takiego stanowiska było to, iż uznał Autor *Monadologii* za słuszne, aby przypisać monadom-substancjom zdolność postrzegania. Postrzeganie jest ich „wrodzoną” cechą, taką, która jest podstawą odrębności jednej substancji od drugiej. Wynika z tego, że ciała występujące w świecie są tylko zjawiskami-fenomenami. Tak więc, substancja sama dla siebie nie jest ciałem, natomiast jest ciałem-zjawiskiem dla innych substancji, które postrzegają ją z zewnątrz. Substancje działają celowo i są hierarchicznie uporządkowane – najniżej stoją te, które są pozbawione samowiedzy, najwyżej usytuowana jest Substancja Doskonała – Bóg. Cała hierarchia jest dziełem Boga („hierarchia wprzód ustanowiona”). Wynika stąd, że jako twór Boga, ten świat aktualny jest najlepszym z wszelkich możliwych. Argumentem świadczącym o doskonałości świata jest to, że istnieje w nim wolność i możliwość ciągłego doskonalenia się – każdej monady (na miarę jej natury)⁴⁵².

„Oprócz świata, czyli nagromadzenia rzeczy skończonych – pisze Leibniz – dane jest jakieś Jedno panujące, nie tylko tak jak dusza we mnie albo raczej jak samo <Ja> w moim ciele, ale także w sposób o wiele bardziej podniosły. Albowiem panujące nad wszechświatem Jedno nie tylko rządzi światem, ale go kształtuje, czyli stwarza, i jest od świata wyższe oraz, że tak powiem, pozaświatowe, a ponadto stanowi ostateczną rację rzeczy. Nie tylko bowiem w żadnej z poszczególnych rzeczy, lecz także w całym nagromadzeniu i ciągu rzeczy nie można znaleźć dostatecznej racji istnienia. [...] Toteż jakkolwiek daleko cofnął byś się do stanów poprzednich, nigdy w tych stanach nie znajdziesz racji całkowitej, dla której w ogóle istnieje świat – a w szczególności właśnie taki. [...] Na podstawie tego jasne jest, że nawet założywszy odwieczność świata nie można nie przyjąć pozaświatowej i ostatecznej racji rzeczy, czyli Boga.

Konsekwentnie dodaje:

Racje świata tedy kryją się w czymś pozaświatowym, różnym od łańcucha stanów, czyli od ciągu rzeczy, których nagromadzenie ustanawia świat. [...] Skoro

⁴⁵¹ Zob. S. Blandzi, *Leibniz o pojęciu substancji*, SF 3(1986), s. 151-154.

⁴⁵² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. II, s. 77-79; zob. szerzej: F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. IV, s. 271nn.

bowiem, jak wykazałem wyżej, nie w nim [świecie] znajduje się racja, lecz trzeba jej szukać w koniecznościach metafizycznych, czyli w prawdach wiecznych, a rzeczy istniejące mogą pochodzić tylko z rzeczy istniejących, jakem to już przypomniałem wyżej, to prawdy wieczne muszą mieć istnienie w jakimś podmiocie koniecznym bezwzględnie, czyli metafizycznie, to znaczy w Bogu, dzięki któremu urzeczawia się [...] to, co inaczej byłoby tylko urojone. [...] Tak tedy ostateczną rację rzeczywistości zarówno istot, jak i istnień, znajdujemy w Jednym, które koniecznie musi być większe, wyższe i wcześniejsze od samego świata, bo ma dzięki niemu nie tylko to, co istnieje, a co świat zawiera w sobie, ale i to, co możliwe. [...] Widać też jasno, jak Bóg działa nie tylko w sposób fizyczny, lecz także w sposób wolny, i jak tkwi w nim nie tylko sprawcza, ale i celowa przyczyna rzeczy [...]”⁴⁵³.

W poglądach logicznych Leibniz dokonuje prawdziwego przewrotu – opowiada się bowiem za matematycznym rozumieniem i uprawianiem logiki. Prawdy oparte o zasadę tożsamości są prawdami pierwotnymi, wszystkie inne są pochodne. Rewolucyjnym odkryciem niemieckiego Filozofa było sformułowanie zasady racji dostatecznej. Według niej, wszystko co jest, każda prawda faktyczna domaga się uzasadnienia przez prawdy pierwotne. Stąd wniosek – wszystkie prawdy są ze sobą bardzo ściśle związane. Cała rzeczywistość ma charakter na wskroś racjonalny. Zasadza się na trzech fundamentalnych zasadach: tożsamości (prawdy pierwotne); sprzeczności (pochodne – rozumowe); racji dostatecznej⁴⁵⁴ (pochodne – faktyczne). Pojawia się tu rys (i niebezpieczeństwo zarazem) interpretacji deterministycznej: wszystko jest uporządkowane; więcej, niezależne od woli człowieka, czy nawet woli samego Boga. Niemniej, filozofa Leibniza wpisała się na stałe w nurt późniejszych systemów i szkół⁴⁵⁵.

9. George Berkeley (1685-1753)

Podstawowe dzieła Berkeley’ a to: *A New Theory of Vision* oraz *Principles of Human Knowledge*. Zasadniczo jego poglądy należą do nurtu empirystycznego, z tym, że w późniejszej fazie stały się bliższe platonizmowi. Jego myśl jest wyostrzeniem poglądów J. Locke’ a w wielu podstawowych kwestiach. Jego zdaniem ani w rzeczach, ani w umysłach nie ma nic abstrakcyjnego, bowiem każda idea, która jest treścią naszego umysłu jest w pełni określona (konkretna). Idee abstrakcyjne (pojęcia) nie tworzą znaczenia nazwy, ponieważ ich znaczenie sprowadza się do wskazania konkretnej jakości zmysłowej. W sporze o powszechniki staje więc w opozycji, zarówno wobec realizmu ujęć scholastycznych, jak też konceptualizmu

⁴⁵³ G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia, Zasady natury i łaski, oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 231-241.

⁴⁵⁴ Zob. J. Wojtysiak, *O zasadzie racji dostatecznej*, RF 54(2006), nr 1, s. 179-216.

⁴⁵⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. IV, s. 273nn; zob. J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma*, dz.cyt., s. 243-351.

w wersji Locke'a. Istnieją zatem tylko dwa rodzaje bytów – myślące (te, które postrzegają), a więc duchy oraz niemyślące (występuje u nich brak postrzegania), tzn. idee. Nie ma zatem ani ogólnych przedmiotów, ani też ogólnych idei. Idea przestaje tu być rozumiana jako przedstawienie (jak chciał Locke: dla niego istniały idee pierwotne jako obiektywne i wtórne – subiektywne), jest ona jedynie wyobrażeniem. Wszelkie jakości zmysłowe są zawsze subiektywne. W konsekwencji więc, duchy (byty postrzegające) to z natury swej niezłożone i niezniszczalne substancje, idee zaś – są danymi bezpośrednio w doświadczeniu jakościami zmysłowymi (są tym, co jest postrzegane). Istnienie idei polega zatem jedynie na tym, że nieustannie są postrzegane przez jakiś umysł (ludzki lub Boski)⁴⁵⁶.

„[...] jest jasne – pisze Berkeley – że nie może istnieć nic takiego, jak istniejąca poza umysłem, bezwładna, pozbawiona czucia, rozciągła, masywna, ukształtowana, zdolna do poruszania się substancja, czyli nic takiego, jak opisywana przez filozofów materia, to jednak gdyby usunąć z materii pozytywne idee rozciągłości, kształtu, masywności oraz ruchu i powiedzieć, że przez to słowo rozumie się tylko bezwładną, pozbawioną czucia substancję, istniejącą poza umysłem czyli niepostrzeganą, która stanowi okazję dla naszych idei, czyli w której obecności podoba się Bogu wzbudzać w nas idee, to wydaje się, że taka materia mogłaby ewentualnie istnieć. [...] materia, choć przez nas nie jest postrzegana, jest jednak postrzegana przez Boga, dla którego jest okazją do wzbudzania idei w naszych umysłach. [...] istnieją pewne trwałe i odrębne cząstki materii, odpowiadające naszym ideom, które choć ich w naszych umysłach nie wzbudzają, ani też w żaden bezpośredni sposób na nas nie działają, jako że są całkowicie biernie i dla nas niepostrzegalne, niemniej dla Boga, który je postrzega, stanowią jak gdyby tyleż okazji przypomnienia mu, kiedy i jakie idee ma w nasze umysły wrazić, tak iżby rzeczy mogły iść trybem niezmiennie jednostajnym”⁴⁵⁷.

Nieco dalej konkluduje:

„Jeśli zjawiska są tylko ideami, to Bóg jest duchem, materia zaś – bytem nie posiadającym rozumu i zdolności postrzegania. Jeżeli zjawiska są dowodem, że ich przyczyna ma potęgę nieograniczoną, to właśnie Bóg jest istotą aktywną i wszechmocną, gdy tymczasem materia jest bierną masą. [...] Bóg jest nieskończenie mądry i przewidujący [...]”⁴⁵⁸.

W ujęciu Berkeley'a istnieją trzy zasadnicze władze poznawcze i odpowiadające im trzy przedmioty poznania. Są to: zdolność postrzegania zmysłowego – jej przedmiotem jest wiązka wrażeń zmysłowych, zdolność postrzegania wewnętrznego (Locke'owska refleksja) – jej przedmiotem są wszelkie (wewnętrzne) stany podmiotu i wreszcie – zdolność łączenia i rozróżniania idei (domena pa-

⁴⁵⁶ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. II, s. 106-107.

⁴⁵⁷ G. Berkeley, *Traktat o zasadach o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 82. 84.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 310.

mięci i wyobraźni), która posiada charakter wtórny – odnosi się bowiem do tych przedmiotów, które związane są z dwiema wcześniejszymi zdolnościami (Locke mówił tu o trojakich czynnościach: doświadczeniu zewnętrznym, wewnętrznym oraz zdolności tworzenia pojęć). W konsekwencji zatem źródłem wiedzy o ciałach (przedmiotach fizycznych) są tylko zmysły; rozum zajmuje się sprawami duchowymi. Władze poznawcze są jedynie odmiennymi typami percepcji zmysłowej. Jeśli zatem jedynym źródłem poznania ciał są zmysły, to „wiedzieć” i „postrzegać” jest tym samym. Wyprowadza stąd angielski Filozof kolosalną w skutkach konsekwencję – istnieje to tylko, czego doświadczamy (spostrzegamy), tzn. przedmiotami poznania mogą być tylko jakości zmysłowe. Odbierane na ich bazie wrażenia zmysłowe są możliwe tylko wtedy, kiedy postrzega je podmiot. Rzeczy-idee (zespoły jakości zmysłowych) uzależnione są więc od samego aktu postrzegania. Poznanie nie wychodzi poza granice świadomości, a zatem rzeczywistość utożsamia się ze świadomością (immanentyzm)⁴⁵⁹.

Rozumowanie Berkeley’ a było też bardziej radykalne, gdy idzie o rozumienie substancji: skoro nie jest ona przedmiotem doświadczenia – w ogóle nie istnieje; jest tylko ułudą umysłu. To, co poznajemy to konglomeraty jakości zmysłowych – gdyby tych ostatnich pozbawić ciała (rozciągłości), to nie pozostałoby nic. Zatem – narzuca się wniosek – istnieją tylko postrzeżenia: *esse est percipere aut percipi – być to spostrzegać lub podlegać spostrzeżeniom*. Faktycznie rzeczy są postrzeżeniami. Nie ma więc materii pojętej jako substancja niezależna od spostrzeżeń. Pojawiło się w tym kontekście pytanie o to, co z istnieniem przedmiotu, na który nikt nie patrzy (żaden człowiek)? Berkeley znalazł odpowiedź w takiej teorii postrzegania, którego podmiotem jest Bóg – On zawsze patrzy (postrzega) na to, co jest na świecie. Jawi się tu zatem Bóg jako powszechny (uniwersalny) podmiot spostrzegający. Stąd też istnienie rzeczy zmysłowych polega na ich całkowitej zależności od Boga. Suponuje to wniosek, że cała rzeczywistość (wszystkie idee) istnieje w intelekcie Boga. On jest przyczyną sprawczą wszystkich idei, ponieważ On jest Najwyższym Umysłem (najbardziej aktywnym, najbardziej duchowym). Jest to więc niewątpliwie pogląd zasługujący na miano immaterializmu (akosmizm), przy czym – w intencji Berkeley’ a – miał on wspierać argumentację na rzecz istnienia Boga. Świat zmysłowy stał się tu pomostem zamanifestowania celowego, Boskiego działania. W tym kontekście Berkeley pisze:

„Lecz choć Bóg zataja się przed oczyma człowieka zmysłowego i gnuśnego, który w najmniejszym stopniu nie chce podjąć trudu myślenia, to przecież dla umysłu nieuprzedzonego i uważnego nic nie może być bardziej widoczne, niż wszystko przenikająca obecność wszechmądrygo Ducha, który cały system bytu kształtuje, porządkuje i utrzymuje”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz.cyt., s. 460-461.

⁴⁶⁰ G. Berkeley, *Traktat o zasadach*, dz.cyt., s. 147.

„Wszystko, co wiem o Bogu, zdobywam drogą refleksji nad moją własną duszą, drogą potęgowania jej mocy i usuwania jej niedoskonałości. Chociaż więc nie mam biernej idei Bóstwa, to jednak mam w sobie rodzaj czynnego, myślącego Jego obrazu. I choć nie postrzegam Go zmysłami, mam o Nim pojęcie, to znaczy znam je przez refleksję i rozumowanie. [...] Z mego własnego istnienia zaś i z zależności, która zachodzi między mną i moimi ideami, wnioskuję aktem rozumu w sposób konieczny, że istnieje Bóg, a wszystkie rzeczy stworzone są w Jego umyśle⁴⁶¹.

Uzasadniając wprost istnienie Boga w kontekście wypracowanej przez siebie teorii postrzegania, dodaje:

„Filozofowie, jakkolwiek uznają, iż wszystkie cielesne przedmioty postrzegane są przez Boga, to jednak przypisują im istnienie absolutne, różne od tego, że są postrzegane przez jakikolwiek umysł – czego ja nie czynię. Poza tym, czyż nie ma różnicy pomiędzy powiedzeniem: «Jest Bóg, a zatem postrzega On wszystkie przedmioty», a powiedzeniem: «Przedmioty zmysłowe istnieją realnie, skoro zaś istnieją realnie, muszą być z konieczności rzeczy postrzegane przez nieskończony umysł; a zatem istnieje umysł nieskończony, czyli Bóg?» Ten drugi wywód daje nam bezpośrednio i na podstawie jak najbardziej oczywistego założenia dowód istnienia Boga. Teologowie i filozofowie dowiedli bezsprzecznie, wskazując na piękność i użyteczność wielu tworów świata, że jest on dziełem Boga. [...] Wiem bowiem z codziennego doświadczenia wewnętrznego, że postrzegam niezliczone idee; aktem zaś mej woli mogę tworzyć w wyobraźni wielką ich różnorodność. Należy jednak przyznać, że te twory wyobraźni nie są tak wyraźne, silne, żywe i trwałe jak rzeczy, które postrzegamy zmysłami, a które później nazywamy przedmiotami realnymi. Z tego, co powiedziałem, wnioskuję, że jest Umysł wywołujący we mnie w każdej chwili wszystkie wrażenia zmysłowe, które postrzegam. Z różnorodności zaś, porządku i rodzaju tych wrażeń wnioskuję, że Twórca ich jest mądry, potężny i dobry ponad wszelkie rozumienie⁴⁶².

Berkeley bronił przy tym tezy o realności świata. Uważał, iż oczyszcza filozofię z fikcyjnych (najczęściej językowych) założeń. Poszedł więc radykalnie za rozwiązaniem, że za każdym istnieniem rzeczy ostatecznie kryje się byt duchowy (ludzki, bądź Boski), umysł – substancja czynna, nierozciągła, a zatem niezniszczalna i pozabawiona ciała. W przeciwieństwie do umysłu, idee są niesubstancjalne, bierne, podlegają procesowi powstawania i rozpadu. Tak więc fundamentem istnienia zespołów jakości zmysłowych (rzeczy materialnych) są byty samoistne (duchowe) – spirytualizm. W ten sposób – jest to dziedzictwo nauki Berkeley’ a – przedmiotem nauki stały się ciała, przedmiotem zaś metafizyki: świat duchów (nie ma możliwości poznania ich idei, są one przedmiotem naszych pojęć), ponieważ wszelkie zmiany w świecie mają naturę duchową. Myśl Berkeley’ a odegrała znaczący wpływ

⁴⁶¹ Tamże, s. 267. Zob. s. 270-274; 279-281.

⁴⁶² Tamże, s. 232-233. 237.

na kształt europejskiej myśli filozoficznej od Locke'a do Hume'a i później – po krytyczną filozofię Kanta i – ostatecznie – cały nowożytny idealizm⁴⁶³.

10. David Hume (1711-1776)

Z uwagi na doniosłość myśli Hume'a w późniejszych etapach filozoficznej refleksji o Bogu, zwłaszcza u Kanta, zamieszczamy tutaj kilka najbardziej istotnych rysów jego myśli⁴⁶⁴. Najbardziej doniosłe dzieła filozoficzne to: *Treatise on Human Nature*, a także *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Generalnie Hume umieszczany jest na linii angielskich empirystów – widać u niego pewne związki z myślą Locke'a oraz częściowo Berkeley'a. Podobnie jak J. Locke, staje na stanowisku, według którego ludzkie poznanie nie jest zdolne dotrzeć do samych rzeczy, lecz jedynie do ich przedstawień. Hume dzieli je po prostu na: pierwotne (wrażenia) oraz wtórne (idee). Bardziej pierwotne w ludzkim poznaniu (postrzeganiu) są wrażenia; idee są jedynie czymś w rodzaju kopii będących owocem pracy intelektu. Zatem, to właśnie wrażenia są pierwszym – podstawowym pomostem poznawczym; same idee ważne są o tyle tylko, o ile wiernie odtwarzają wrażenia. W tym miejscu zbudował Hume swoją teorię kojarzenia (asocjacja): zachodzić musi oczywiście związek pomiędzy ideami a treścią wrażeń⁴⁶⁵.

Analizy Hume'a idą w kierunku wskazania tego, czym jest fakt. Faktem jest np. to, że dzisiaj jem chleb i ma on taki, a nie inny smak. Zastanawiające jest jednak to, czy mogę to spostrzeżenie odnieść w sposób niezawodny do przyszłości, że – jeśli jutro będę jadł chleb, to smak jego będzie taki sam (bądź chociaż analogiczny). W poglądzie angielskiego Filozofa pojawiło się fundamentalne pytanie: czy doświadczenie („jedzenie chleba”, „świecenie słońca”) zawiera coś poza samym tym tylko faktem, lub inaczej: czy fakt x jest podstawą do orzekania o fakcie przyszłym y ? Otóż, odpowiedź Hume'a poszła w kierunku wykazania, iż związek przyczynowy pomiędzy faktami nie ma charakteru koniecznego, tzn. ze znajomości (doświadczenia) przyczyny, nie można wnosić nic na temat skutku. Stąd, „przyczyna” i „skutek” to dwie różne rzeczy: doświadczenie bowiem przekonuje jedynie o następstwie faktów, nic natomiast nie przekonuje, aby było ono gwarantem prowadzącym do uznania, że jedne fakty wynikają z innych. Wynika z tego, że ani doświadczenie, ani też rozumowanie nie potwierdza głoszonych dawniej poglądów o związku przyczynowym. Jeśli dostrzegamy takie związki, to jest to tylko kwestią naszego poznawczego przyzwyczajenia, robienia „skrótów poznawczych”. Samo wnioskowanie zaś wydaje się bardziej sprawą wiary, niż zwykłej wiedzy. Wskazywanie na związki przyczynowe jest po prostu instynktem, czymś naturalnym, ale nie jest to rzetelne poznanie⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Powyższe analizy dotyczące myśli Berkeley'a oparte są zasadniczo na ustaleniach zawartych w: J. Tupikowski, *Berkeley George*, [w:] PEF, dz.cyt., t. I, s. 534-537.

⁴⁶⁴ Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. II, s. 111nn.

⁴⁶⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz.cyt., s. 428-429.

⁴⁶⁶ Por. tamże, s. 150-151.

Gruntownej krytyce poddaje też Hume pojęcie substancji⁴⁶⁷. Nie można przyjmować istnienia substancji, ponieważ nie jest to domena faktów: ani intelektualna analiza pojęć, ani owoc doświadczenia. Znowu, nie ma tutaj nic poza wyobraźnią, instynktem i przyzwyczajeniem. Autor *Badania dotyczące ludzkiego umysłu* swoją krytykę substancji rozciąga nie tylko na substancje materialne, ale także na duchowe (te ostatnie przyjmował jeszcze Berkeley). W ten sposób Hume ostatecznie zakwestionował dotychczasową naukę o duszy (także Bogu rozumianym substancjalnie), a więc całą psychologię, a także teologię, jeśli – ostatecznie – nie całą filozofię. Nie istnieje bowiem w związku z tym cała ta część rzeczywistości, która nie mieści się w sferze tego, co Hume zdefiniował jako „fakt”. Pozostają więc jedynie zespoły wrażeń. Podstawowe pytanie Hume’a nie ma jako swoją niewiadomą tego, czy rzeczywistość istnieje, ale czy posiadamy jakiegokolwiek racje, aby przyjąć (założyć), że istnieje. Być może, odpowiadał on, istnieją jakieś związki konieczne, ale nie sposób je poznać. Reasumując, należy podkreślić, iż Hume, generalnie, przygotował grunt pod późniejsze – pozytywistyczne zakwestionowanie sensu uprawiania metafizyki, wszak liczą się tylko „fakty” (zob. August Comte⁴⁶⁸ i in.). Wraz z zakwestionowaniem realizmu poznania, rozpadł się gmach dotychczasowej (racjonalnej) teorii Boga.

„Nasze idee – pisze Hume – nie sięgają dalej niż doświadczenie; nie doświadczamy boskich atrybutów i działań”⁴⁶⁹.

„Z racji słabości rozumu ludzkiego jest ona [natura Boga – JT] najzupełniej dla nas niepojęta i nieznaną. Esencja owego najwyższego umysłu, jego atrybuty, sposób istnienia, sama natura jego trwania, każdy w ogóle szczegół dotyczący Istoty tak boskiej jest dla człowieka tajemnicą”⁴⁷⁰.

Religia przestaje tu być w jakikolwiek sposób sprawą wiedzy – może być tylko wiarą. Religia jest historycznym wytworem ludzkiej psychiki. Myśl Hume’a jest więc podbudową dla deizmu oświecenia (np. Woltera), ale jest mu też zarazem przeciwna – jest krytyką tzw. religii filozoficznej. Ujawnia też Hume zdecydowanie swoją postawę agnostyczną:

„Cała więc filozofia świata i cała religia, która jest wszak tylko rodzajem filozofii, nigdy nie zdoła nas wyprowadzić poza zwyczajny porządek doświadczenia ani dostarczyć nam norm postępowania i zachowania się innych aniżeli te, które płyną z refleksji nad życiem. Na podstawie hipotezy religijnej niepodobna ani wywnioskować żadnego faktu, ani przewidzieć czy przepowiedzieć żadnego zdarzenia, ani oczekiwać żadnych nagród czy kar wykraczających poza to, co znamy już z praktyki i obserwacji”⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Por. Tenże, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 268.

⁴⁶⁸ Zob. B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977; H. Gruber, *Życie i doktryna Augusta Comte’a, założyciela pozytywizmu*, Warszawa 1997.

⁴⁶⁹ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 22.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 20.

⁴⁷¹ Tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 178.

Na innym miejscu spostrzega:

„Świadczy niewątpliwie o większej mocy Boga, jeśli pewnego jej stopnia udziela niższym stworzeniom, zamiast wytwarzać wszystko własnym bezpośrednim aktem woli. Świadczy to o większej mądrości, jeżeli budowa świata została od razu tak doskonale z góry obmyślona, iż sama z siebie i o własnych siłach może służyć wszystkim celom opatrności, niż gdyby wielki Stwórca musiał co chwilę nastawiać jej części”⁴⁷².

„Niewiedza jest matką pobożności: oto maksyma przysłowiowa i potwierdzona przez całe doświadczenie”⁴⁷³.

Tak zatem myśl D. Hume’a stała się dogodnym punktem wyjścia dla krytycznej filozofii Immanuela Kanta.

11. Immanuel Kant (1724-1804)

Filozoficzną twórczość Kanta dzieli się na dwa zasadnicze okresy: przedkrytyczny⁴⁷⁴ i krytyczny. Rozgłos o filozoficznym geniuszu królewieckiego Filozofa i główne jego dzieła pochodzą z okresu drugiego. Są nimi: *Krytyka czystego rozumu*, *Krytyka praktycznego rozumu*, *Krytyka władzy sądenia*. Inne istotne prace to: skrócona wersja pierwszej z *Krytyk – Prolegomena* oraz *Uzasadnienie metafizyki moralności*.

Dotychczasowe rozważania filozoficzne ustaliły – przyjmuje Kant – iż tym, co człowiek poznaje to nie same rzeczy, lecz dostępne zmysłom zjawiska, wrażenia⁴⁷⁵. Dlatego w tym miejscu stawia on fundamentalne pytanie: w jaki sposób na podstawie naszych postrzeżeń (przedstawień) zdobywamy wiedzę o rzeczach? Wiedza o nich podpowiada, że występuje jakieś przejście od przedmiotów do podmiotu. Stosując metodę transcendentálną (tak Kant nazywał swoją filozofię) chciał odnaleźć pomost łączący podmiot z przedmiotem. Otóż, najpierw podzielił wszystkie możliwe sądy na: *a posteriori* (empiryczne) i *a priori*. Dalej stwierdził, iż sądy mogą być analityczne: wtedy kiedy są ilustracją wiedzy już posiadanej (ich „nośność” ukryta jest w samej definicji podmiotu), bądź syntetyczne: gdy wypowiadają coś, co nie jest zawarte w podmiocie (nie da się to wyprowadzić z samej definicji podmiotu). Kant poszedł jeszcze dalej: oba podziały połączył i tutaj jasna wydawała się sprawa, gdy idzie o sądy analityczne *a priori*, ponieważ ich przedmiotem jest tylko analiza pojęć; podobnie ma się rzecz z sądami syntetycznymi *a posteriori* (gdyż te opierają się na doświadczeniu). Problem dotyczy zatem jedynie sądów syntetycznych *a priori*: tutaj bowiem nie jest wiadome, w jaki sposób wypowiada się jakieś

⁴⁷² Tamże, s. 87.

⁴⁷³ Tamże, s. 216.

⁴⁷⁴ Zob. Z. Spira, *Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 149(1937), z. 2, s. 143-172.

⁴⁷⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. I, s. 170nn.

treści o przedmiocie w sytuacji, kiedy nie jest dane pojęcie, ani też doświadczenie. Kant był pewien (wbrew np. Hume'owi), że sądy syntetyczne *a priori* istnieją. Więcej – uważał, iż to w nich właśnie kryje się klucz nowej wiedzy; są one bowiem z natury naukotwórcze. Przykładów istnienia takich sądów dostarcza matematyka i czyste przyrodoznawstwo. Sądy tych nauk muszą być konieczne i powszechne. Tutaj też tkwi sedno metody transcendentalnej: analizowała ona przede wszystkim fakt, jakim jest nauka. Pewność towarzyszyła Kantowi w dziedzinie wspomnianej matematyki i przyrodoznawstwa, natomiast poważne wątpliwości pojawiły się, gdy doszedł do metafizyki – czy jest możliwa metafizyka z prawdami powszechnymi i koniecznymi, czyli naukowa?⁴⁷⁶

Wbrew wcześniejszym ujęciom jednostronnym Kant uznał, że ludzka wiedza zasadza na się dwóch filarach – pracy zmysłów i rozumu. Występuje tu współgra przedstawień zmysłowych i intelektualnych, a także korelacja wyobrażeń i pojęć. Generalnie jest więc tak, że umysł ludzki wytwarza pojęcia ogólne, zmysły zaś są podstawą doznawanych wyobrażeń. Ale – dodaje Kant – wszelkich wyobrażeń doznajemy w dwóch podstawowych wymiarach, jakimi są przestrzeń i czas. Otóż, w całym swym wysiłku intelektualnym przekonał się, że właśnie te kategorie są *a priori* – a zatem są i konieczne, i powszechne⁴⁷⁷. Przestrzeń i czas nie są czymś realnym – nie są one poznawane empirycznie. Stąd też, wnioskuje Kant – są one formami zmysłowości. Wszystko co poznajemy, poznajemy zawsze w obrębie (w strukturze) czasu i przestrzeni. Sponuje to dalszą tezę, iż są to „wymiarzy” (formy) subiektywne, a więc poznajemy jedynie zjawiska. Daleko idącą konsekwencją takiego ustawienia podstaw epistemologii była pointa w postaci stwierdzenia – podmiot (poznający człowiek) jest swoiście rozumianym „warunkiem” przedmiotu (jego poznania, jakości poznania). Pojęcia wytwarzane przez intelekt są warunkiem doświadczenia, zaś podmiot (jaźń) – warunkiem przedmiotów. Łączy się to z Kantowską nauką o tzw. 10. kategoriach – czystych formach rozsądku, którymi posługuje się umysł. Stanowią one coś w rodzaju „siatki” zapodmiotowanej w intelekcie – siatki „rzucanej” na rzeczywistość. A zatem, myśl, praca intelektu, jest nie czymś poza doświadczeniem, lecz jest jego składnikiem. Prowadzi to do tezy, iż przedmiotem filozofii jako takiej (nie metafizyki, bo jako nauka jest ona w tym kontekście niemożliwa – jest tak, ponieważ chce ona badać rzeczy same w sobie, a to jest z gruntu cel chybiony) nie są realne rzeczy, ale samo tylko ich poznanie. Całe to dokonanie Kant nazywał „kopernikańskim przewrotem”. Dla późniejszej myśli filozoficznej w dużej mierze stało się nim faktycznie. Odtąd nauką jest li tylko czyste przyrodoznawstwo i wiedza pewna, tj. matematyka. Metafizyka⁴⁷⁸ traci

⁴⁷⁶ Zob. S. Judycki, *Cztery motywy idealizmu Kanta*, art.cyt., s. 123-140.

⁴⁷⁷ Tak na przykład uważa Kant należy rozumieć substancję. Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 268.

⁴⁷⁸ Zob. I. Kant, *W jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka?*, [w:] Tenże, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornsteina (opracowane przez J. Suchorzewską), Warszawa 1993, s. 176-186; J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.

pewny grunt: są jedynie trzy idee, które rozum wytwarza (zakłada), ale ich nie dowodzi – idea Boga, świata i duszy. Opisując ideę Boga, Kant w *Krytyce Czystego rozumu* zauważa:

„Trzecią ideą czystego rozumu, która zawiera jedynie względne przypuszczenie [istnienia] pewnej istoty jako jedynej i wszechwystarczającej przyczyny wszelkich szeregów kosmologicznych, jest rozumowe pojęcie Boga. Nie mamy najmniejszej podstawy do przyjęcia przedmiotu tej idei w sposób bezwzględny (do przyjęcia jego samego w sobie). Cóż bowiem mogłoby nas do tego usprawnić albo też upoważnić, by w istotę samą w sobie o najwyższej doskonałości i w swej naturze bezwzględnie konieczną wierzyć lub też stwierdzić [jej istnienie] na podstawie samego jej pojęcia, jeżeliby to nie był świat, w odniesieniu do którego jedynie przypuszczenie to może być konieczne. [...] Ta formalna najwyższa jedność, która polega wyłącznie na pojęciach rozumowych, jest celową jednością rzeczy, a spekulatywny interes rozumu sprawia, iż staje się koniecznym, żeby wszelkie urządzenie w świecie traktować tak, jak gdyby powstało z zamiaru najwyższego rozumu. Zasada taka mianowicie otwiera dla naszego rozumu zastosowanego do pola doświadczenia całkowicie nowe widoki na powiązanie rzeczy świata [z sobą] wedle praw teleologicznych i na dotarcie przez to do największej systematycznej jedności rzeczy⁴⁷⁹.”

Krytycyzm Kanta obala więc nie tylko podstawy metafizyki, ale psychologii i teologii naturalnej. Nie dają się uzasadnić „dowody” istnienia Boga, Jego natury⁴⁸⁰, nauka o niematerialności i nieśmiertelności duszy, itd. Idee: Boga, duszy i świata są oczywiste same w sobie, ale zupełnie nie dają się naukowo (po fazie krytycznej) dowieść⁴⁸¹. Oto, jak to wyraża sam Kant:

„Zatrzymujemy się wszakże na tej granicy, jeżeli sąd nasz ograniczamy jedynie do stosunku, w jakim świat może się znajdować względem Istoty, której samo pojęcie leży poza wszelkim poznaniem dostępnym dla nas w obrębie świata. Wtedy bowiem Istocie Najwyższej nie nadajemy żadnej z tych własności *samych w sobie*, za pomocą których myślimy sobie przedmioty doświadczenia, i w ten sposób unikamy antropomorfizmu *dogmatycznego*, ale przypisujemy je jednak stosunkowi tej Istoty do świata i pozwalamy sobie na antropomorfizm *symboliczny*, który w rzeczywistości dotyczy tylko języka, a nie samego przedmiotu⁴⁸².”

I dodaje:

„Tego rodzaju poznanie jest poznaniem *według analogii*, [...]. Za pośrednictwem tej analogii pozostaje pewne *dla nas* dostatecznie określone pojęcie Istoty

⁴⁷⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 427-428.

⁴⁸⁰ Zob. tamże, s. 325-471.

⁴⁸¹ Zob. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, [w:] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 7-22.

⁴⁸² I. Kant, *Prolegomena*, s. 163.

Najwyższej, chociaż odrzuciliśmy wszystko, co mogło je określić bezwzględnie i *samo w sobie*; albowiem określamy je w stosunku do świata, a więc i w stosunku do nas, i to nam wystarcza. [...] nic nie może nam przeszkodzić, żeby przypisać tej Istocie ze względu na świat *przyczynowość za pomocą rozumu* i w ten sposób przejść do teizmu, nie będąc zmuszonym do nadania jej samej w sobie tego rozumu jako własności do niej przynależnej. [...] Najwyższej zaś Istocie przypisujemy wprawdzie rozum, o ile ona zawiera w sobie podstawę tej formy rozumowej świata, lecz tylko według analogii, tj. o ile to wyrażenie wskazuje tylko stosunek, w jakim nieznaną nam najwyższą przyczyną pozostaje do świata, aby móc w nim wszystko określić w najwyższym stopniu rozumnie. [...] Przyznajemy przez to, że Istota Najwyższa co do tego, czym jest sama w sobie, pozostaje dla nas całkowicie niezbadana i nawet nie da się pomyśleć *w sposób określony*”⁴⁸³.

Propozycja niemieckiego Filozofa poszła ostatecznie w kierunku wskazania, że metafizyka jako teoria jest „na razie” (w obecnym kształcie) niemożliwa, ale możliwa jest zgodność niektórych jej tez z życiem, praktyczną stroną działalności człowieka. Buduje więc Kant swoją etykę „obowiązku” – dobre są czyny wykonane z posłuszeństwa prawu, z obowiązku. Każę postępować tak, jakby chciało się, aby wszyscy tak postępowali, aby miało to wymiar powszechny. Zasadniczo w Kantowskiej etyce pojawiają się postulaty rozumu praktycznego: postulat wolności człowieka, istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i in.⁴⁸⁴.

12. Johann Gottlieb Fichte(1762-1814)

Początkowo deklarował się Fichte jako wierny kantysta, w późniejszej fazie jednak okazało się, iż wiele spośród jego poglądów znacznie od myśli Kanta odbiegało⁴⁸⁵. Fichte wraca do racjonalistycznych, spekulatywnych zadań stawianych filozofii – ma ona być systemem (zbudowanym na jednej zasadzie) o charakterze scalającym wobec nauk przyrodniczych. Jako spekulatywna, filozofia jest z założenia idealistyczna: byt jest czymś wtórnym; tym, co dane jest pierwotnie, jest idea (sama myśl). Co jest jednak gruntem realizowania się (działania) takiej myśli? Jest nim jaźń. Jaźń nie stawia sobie celów teoretycznych (poznanie bytu), lecz praktyczne. Pierwszym jej obliczem jest samo działanie (czyn). Założenie jaźni jako podstawy całej epistemologii otwarło Fichtemu drogę do uznania, że najważniejszą wartością jest wolność. Ona też jest dowodem, iż wybór stanowiska idealistycznego jest logicznie uzasadniony: ten, kto jest wolny, nie może się „ograniczać” rzeczami.

⁴⁸³ Tamże, s. 163-167.

⁴⁸⁴ Zob. Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984; K. Bal, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, „Filozofia” XI, Wrocław 1993.

⁴⁸⁵ Zob. M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII: *Od Fichtego do Nietzschego*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 36-97.

„Wolność, która nie byłaby wcale *moją własną* wolnością, ale wolnością *jakiejś obcej siły* poza mną, i to jeszcze wolnością *uwarunkowaną*, wolnością tylko połowiczną – oto co było dla mnie niewystarczające. *Ja sam*, to, co uświadamiam sobie jako siebie samego, jako swoją osobę, a co w tej konstrukcji teoretycznej występuje tylko jako przejaw czegoś wyższego – ja sam, samodzielnie, nie przy czymś innym, nie przez coś innego, ale dla siebie samego chcę być czymś i jako taki sam chcę być ostateczną przyczyną swoich określeń. Stanowisko, które w tym systemie teoretycznym zajmuje każda pierwotna siła przyrody, chcę zajmować sam, z tą tylko różnicą, ażeby to, w jaki sposób się przejawiam, nie było określone przez siły obce. Chcę posiadać swoistą wewnętrzną siłę przejawiania się na nieskończenie rozmaite sposoby, tak jak owe siły przyrody⁴⁸⁶.”

Fichte głosi aktywistyczną koncepcję świata – działanie, czyn jest czymś najbardziej pierwotnym. Osnową kosmosu jest nie jakiś realny byt (substancja), lecz czyn. Świat powstał jako realizacja ideału. Według niemieckiego Filozofa, przedmiotem dociekań filozofii nie jest rzeczywistość (a więc także oparcie się na doświadczeniu), ale odkrywanie ideału – jak być powinno. Do granic możliwości wyostrza on myśl Kanta i twierdzi, że zmierzając do ideału, jaźń ludzka nie poznaje bytu, lecz go wytwarza. Rzeczywistość jest więc dziełem jaźni. Podmiot poznający i przedmiot poznania są wytworem jaźni. Podmiot i przedmiot są ze sobą ściśle skorelowane; są dla siebie konieczne. W tym kontekście zatem, jaźń spełnia tu rolę Kantowskiego bytu „samego w sobie”.

„Moja bezpośrednia świadomość, to, co jest właściwym spostrzeżeniem, nie wychodzi *poza mnie samego* i poza moje określenia. Bezpośrednio wiem tylko o sobie samym. Cokolwiek wiem poza tym, wiem tylko przez *wnioskowanie* – w taki sam sposób, w jaki dopiero co wywnioskowałem istnienie pierwotnych sił przyrody, które przecież bynajmniej nie leżą w zasięgu moich spostrzeżeń. Ale *ja* – to, co nazywam swoim Ja, sobą – ja nie jestem samą człektwórczą siłą przyrody, lecz tylko jednym z jej przejawów; i tylko tego przejawu jestem świadom *jako siebie samego*, nie zaś owej siły, o której jedynie wnioskuję, zmuszony do tego koniecznością wyjaśnienia sobie siebie samego. Ten zaś przejaw w swoim bycie rzeczywistym jest na pewno czymś, co pochodzi od jakiejś siły pierwotnej i samodzielnej, i jako taki musi być odnaleziony w świadomości. Dlatego to uważam siebie w ogóle za istotę *samodzielną*. [...] W *bezpośredniej samowiedzy* wydają się sobie wolny⁴⁸⁷.”

Poniekąd rewolucyjne wydają się być poglądy etyczne Fichtego. Każdy ludzki czyn jest dobry, ponieważ jest czynem – to podstawowy argument. Podłożem czynu jest wolność. Wszelkie zatem prawa, wszystko, co jest „narzucone” z zewnątrz, nie jest wolne, nie jest czynem jaźni. Na tym tle zarysowuje się Fichtego rozumienie Boga – Boga, który wchodzi w świat, odsłaniając przy tym swoją absolutną istotę. Jawi się On – zgodnie z główną osnową myśli niemieckiego Filozofa – przede wszystkim jako nieskończona Wola-Działanie.

⁴⁸⁶ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956, s. 33-34.

⁴⁸⁷ Tamże, s. 22-23. 24.

„[...] ten świat jest wynikiem wiecznej woli w nas; zaś wola ta, zgodnie z prawem swojej istoty, nie może mieć innego celu, jaki ostatecznego dla istot skończonych, jak ten, który podaliśmy. Ta wieczna wola jest przeto w rzeczy samej Stwórcą świata, w taki sposób, w jaki jedynie być nim może, i tak, jak jedynie potrzebny jest akt stworzenia: *w rozumie skończonym*. Ci, którzy żą [Stwórcy] z odwiecznej i bezwładnej materii budować świat, który musiałby być równie bezwładny i nieożywiony, jak ręką ludzką sporządzone sprzęty, i nie mógłby być wiecznie postępującym rozwijaniem się z siebie samego, i inni, którzy twierdzą, że potrafią wyobrazić sobie powstanie czegoś materialnego z niczego, nie znają ani świata, ani Jego. Jeżeli tylko materia ma być czymś, to wszędzie jest i będzie na całą wieczność nicosć⁴⁸⁸.

Wprowadzając styl dialogiczny, czyni Fichte – dość nabrzmiałe w treść metafizyczną – wyznanie, w którym zdaje się zdradzać konotacje swojej filozofii Boga z ujęciami panteizującymi:

„Jestem spokojny, cokolwiek zdarzy się w świecie – bo wszystko zdarzy się w *twoim* świecie. Nic mnie nie zdoła omamić, zbić z tropu ani przerazić, skoro pewne jest, że ty żyjesz, a ja oglądam twoje życie. Albowiem w tobie i poprzez ciebie, o Nieskończony, nawet mój świat terazniejszy widzę w innym świetle. Wobec ciebie pustym i nic nie znaczącym słowem staje się przyroda i przyrodniczy skutek w losach i działaniach istot wolnych. Już nie ma przyrody; ty jesteś, i tylko ty⁴⁸⁹.

Wiążąc powyższe wnioski z dziedziny kreatologii ze swoimi intuicjami antropologicznymi, Fichte dodaje:

„Tylko rozum istnieje: rozum nieskończony – sam w sobie, rozum skończony – w nieskończonym rozumie i dzięki niemu. Tylko w naszych umysłach stwarza On świat, a w każdym razie to, z *czego* my świat rozwijamy, i to, dzięki czemu go rozwijamy [...]. Poprzez *jego* światło widzimy światło i wszystko, co nam się ukazuje w tym świetle. W naszych umysłach *dalej kształtuje on* ten świat, wywiera wpływ na jego losy [...]. W naszych umysłach *utrzymuje* ten świat, a przez to nasze istnienie skończone, jedyne, do którego jesteśmy zdolni, sprawiając, że z naszych stanów wciąż powstają inne stany. [...] Całe nasze życie jest jego życiem. Jesteśmy w Jego rękę i pozostajemy w Jego rękę, i nikt nie może nas wyrwać spod Jego władzy. Jesteśmy wieczni, ponieważ On jest wieczny. [...] W tobie, o Niepojęty, całkowicie zrozumiałym staję się ja sam dla siebie i świat dla mnie [...]⁴⁹⁰.

Bieg dziejów świata jest obrazem rozwoju wolności, polem działania Boga, możliwością manifestacji Jego natury. Czy jest to jednak Bóg wolny? Oto charakterystyka Boskiej natury poprzez ukazanie działania-interakcji Boga i człowieka (jaźni) i zarazem próba uwypuklająca „teodycealną” epistemologię Fichtego:

⁴⁸⁸ Tamże, s. 190-191.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 194.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 191-192.

„Zasłaniam oblicze przed tobą i kładę rękę na ustach. Jakim jesteś sam dla siebie i jakim ukazujesz się sam sobie, tego nigdy nie poznam, ponieważ nigdy nie mogę stać się tobą. [...] Różnica pomiędzy tobą a wszystkim, co skończone, nie jest różnicą stopnia, ale różnicą jakościową. Przez takie stopniowanie ludzie mogą cię zrobić jakimś większym, i coraz większym, człowiekiem, nigdy jednak nie zrobią ciebie Bogiem, czymś nieskończonym, niedostępnym jakimkolwiek pomiarom. – Posiadam tylko świadomość postępującą dyskursywnie i żadnej innej nie mogę pomyśleć. Jakże miałbym tę świadomość przypisywać tobie? W pojęciu osobowości zawarte jest ograniczenie. Jakże mógłbym przenieść na ciebie to pojęcie bez owego ograniczenia? [...] Ty *sprawiasz* we mnie poznanie mojego obowiązku, [...] Ty *wiesz i poznajesz*, co ja myślę i czego chcę; *jak* możesz to wiedzieć, przez jaki akt *ty* uzyskujesz tę świadomość, tego zupełnie nie pojmuję, co więcej, wiem doskonale, że pojęcie aktu świadomości, [...] stosuje się tylko do mnie, a nie do ciebie, nieskończonego. Ty *chcesz*, ponieważ chcesz, ażeby moje dobrowolne posłuszeństwo miało następstwa na całą wieczność; akt twojej woli jest dla mnie niepojęty, wiem tylko tyle, że nie jest on podobny do mojego aktu woli. Ty *działasz*, a sama twoja wola jest czynem; [...]. Ty *żyjesz i jesteś*, ponieważ wiesz, chcesz i działasz, wszechobecny dla rozumu skończonego, ale *ty* nie jesteś w taki sposób, w jaki ja poprzez wszystkie wieki jedynie będę mógł pomyśleć istnienie⁴⁹¹.”

Jako swoisty piewca wolności, Fichte zrezygnował z niej na terenie swojej wykładni o roli państwa. Otóż – według niego – państwo jest „przed” człowiekiem i „przed” jego wolnością. Ma to być państwo zamknięte, tzn. nie dopuszczające obcych wpływów (te bowiem gubią narodowy jego charakter). Najważniejsza rola tak pojętego państwa polega na gwarantowaniu rynku pracy i zabezpieczeniu własności. Warto tutaj dodać, iż efektem Fichteańskiej koncepcji państwa zamkniętego stał się (w dużej mierze) późniejszy narodowy socjalizm⁴⁹².

13. Friedrich W.J. Schelling (1775-1854)

Myśl Schellinga ulegała wielu wpływom i wielokrotnie była modyfikowana. Wyróżnia się cztery zasadnicze okresy jego filozoficznej działalności: kontynuowanie myśli Fichtego, badania nad filozofią przyrody, faza estetyczno-etyczna oraz teozofia. Na czoło wysuwają się poglądy Schellinga związane z estetyką, filozofią religii i filozofią przyrody (tu był najbardziej twórczy). Celem filozofa nie jest doświadczanie przyrody (empiria jest czymś zbędnym), lecz wnikanie do jej „wnętrza”.

⁴⁹¹ Tamże, s. 192-194.

⁴⁹² Szerzej na temat filozofii Fichtego, zob.: T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte* [w:] *Rozważania wokół Hegła*, Warszawa 1960, s. 37-58; Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963; M.J. Siemek, *Idea transcendentyzmu*, dz.cyt.; Tenże, *Spontaniczność i refleksja. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1967, t. 13; Tenże, *Fichte – wolność i kształt wolności*, [w:] *Antynomie wolności*, Warszawa 1967; X. Leon, *Fichte et son temps*, t. I-II, Paris 1958; A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966.

Istotą więc filozofii jest badanie samego procesu stawania się przyrody, która jest fenomenem dynamicznym i na wskroś twórczym. Do przyrody należą tylko istoty żywe, przedmioty nieorganiczne świadczą, iż w ich przypadku przyroda uległa zahamowaniu. Ponad wszystkim jest Absolut jako pełna (absolutna) jedność świata idealnego i realnego. Zarówno jaźń, jak i cała przyroda są pochodnymi tożsamości, jaką jest Absolut (Rozum absolutny). Jest On bytem organicznym i podlegającym ewolucji; jest przedmiotem intuicji artystów oraz wiary religijnej⁴⁹³.

W punkcie wyjścia swoich refleksji dotyczących Boga i Jego natury Schelling zauważa, że cały jego system (podobnie zresztą jak ma to miejsce w innych dziełach niemieckich systemach idealistycznych) jest zorientowany poprzez częste odniesienia do treści z zakresu (różnie pojmowanej) filozofii Boga. Tak więc, prezentowaną przez siebie myśl określa on jako „system absolutnej tożsamości”. W tym kontekście zdaje się wskazywać, iż filozofia jako typ ludzkiego poznania winna przeobrazić swoje zainteresowania. Jest ona bowiem z natury swej poznaniem relacji, jakie zachodzą pomiędzy rzeczami (tym, co skończone), a Bogiem (którego naturą jest Jego nieskończoność). Ściślej mówiąc, filozofia ustala odniesienia między tym, co skończone, a tym, co nieskończone. Na tym właśnie tle Absolut jawi się jako byt, który jest czystą tożsamością (totalnym niezróżnicowaniem). Jest On Absolutem – Ideą wszelkich idei (nieskończoną rzeczywistością), a więc nic nie istnieje poza Nim, ponieważ wszelka rzeczywistość poza Nim jest tym, co skończone⁴⁹⁴.

„[...] Wszyscy zgodni są co do tego, że istota boska jest istotą wszystkich istot, najczystsza miłością, zdolnością nieskończonego emanowania i udzielania się. Ale przecież jednocześnie twierdzą, że istota boska jako taka istnieje. [...] Podobnie istota wszystkich istot nie ma niczego, co ją podtrzymuje, a ponieważ nie jest osobowa sama w sobie, to szczególna, osobowa istota, którą nazywamy Bogiem, musi dopiero stworzyć jej podstawę. Tylko coś jest nosicielem niczego, które samo nie może być. Gdybyśmy chcieli zakładać istnienie osobowego Boga jako coś oczywistego, to przecież nie mógłby on, podobnie jak jakaś inna osobowa istota, np. człowiek, składać się z samej miłości”.

Uszczegółowiając ten wątek mówi:

„W woli, która niczego nie chce, nie było żadnego rozróżnienia, ani podmiotu, ani przedmiotu, ale najwyższa prostota. Kontrakcyjna wszakże wola, będąca wolą zmierzającą ku egzystencji, rozróżnia w niej jedno i drugie. Wola bowiem rodzi się w woli, która niczego nie chce, nie inaczej niż rodzi się we władzach duchowych człowieka [...]. Środkiem wszakże, czyli więzią między podmiotem i przedmiotem jest właśnie sama siła kontrakcyjna, o ile idąc ku górze czyni się przedmiotem i przez to zatrzymuje miłość, tak że ta staje się istniejącą; ku dołowi zmierzając natomiast sama siebie czyni podmiotem i siłą czerpaną z góry

⁴⁹³ Zob. R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987.

⁴⁹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt., s. t. VII, s. 126.

ścieśnia istotę w byt. Od tego momentu więc mamy już rozważać nie dwie wole, ale powstałą ze zrośniętych z sobą tamtych dwu jedną wolę, którą będę nazywał *pierwszą wolą sprawczą*, czyli mając na uwadze jej całość, również po prostu tym, co jako pierwsze było rzeczywiste⁴⁹⁵.

Nie ma zatem żadnej zewnętrznej przyczyny świata. Gubi się tu zasadnicza opozycja między podmiotowością a przedmiotowością – absolutny Rozum w swej tożsamości absolutnej syntetyzuje w sobie zarówno jedną, jak i drugą. Konsekwentnie więc, Absolut nie jest bytem samoświadomym. Jego natura jest czymś w rodzaju braku (wspomnianego wyżej pełnego niezróżnicowania) pomiędzy tym, co przedmiotowe i podmiotowe, idealne (domena idealizmu transcendentnego) i realne (domena filozofii przyrody). Samoświadomość uzyskuje zatem Bóg jedynie w ludzkiej świadomości; ta zaś jako jedyny swój przedmiot posiada świat. Ten ostatni jest niczym innym, jak wypadkową dwóch wskazanych wyżej domen. Tak więc, świat jest wszystkim, co istnieje – jest Absolutem (zaprzeczeniem wszelkich możliwych różnic)⁴⁹⁶. Oto tok rozumowania Autora *Systemu idealizmu transcendentnego*:

„Skoro nie istnieje nic przed Bogiem ani poza Bogiem, to musi on mieć podstawę swojej egzystencji w samym sobie. Mówią o tym wszystkie filozofie; ale mówią o tej podstawie jak o samym pojęciu, nie czyniąc jej czymś realnym lub rzeczywistym. Ta podstawa egzystencji, którą Bóg ma w sobie, nie jest Bogiem rozważanym absolutnie, tzn. istniejącym; *bowiem jest ona przecież tylko podstawą jego egzystencji; jest Bogiem jako naturą – w Bogu*; jest istotą wprawdzie od niego nieoddzielną, ale jednak różną. [...] Nie ma tutaj tego, co byłoby pierwsze i tego, co ostatnie, ponieważ wszystko warunkuje się tu wzajemnie, nic nie jest czymś innym, a przecież nie obywa się bez tego innego. Bóg ma w sobie wewnętrzną podstawę swojej egzystencji, o tyle wyprzedza go ona jako istniejącego; ale w tej samej mierze Bóg jest znowu *prius* podstawy, skoro podstawa, również jako taka, nie mogłaby istnieć, gdyby Bóg nie istniał *in actu*. Do takiego rozróżnienia prowadzą rozważania wychodzące od rzeczy. [...] Aby istnieć oddzielnie od Boga, musiałyby, stając się, mieć podstawę różną od Niego. Ponieważ jednak nie może być niczego innego poza Bogiem, to tę sprzeczność można rozwiązać tylko w ten sposób, że rzeczy mają swoją podstawę w tym, co w samym Bogu nie jest *nim samym*, tzn. w tym, co jest podstawą jego egzystencji”.

W tym samym kontekście, nieco dalej dodaje:

„Po wiecznym czynie samoobjawienia świat, który teraz postrzegamy, jest mianowicie całkowicie regułą, porządkiem i formą; [...] Bóg jedynie – on sam jako to, co istniejące – przebywa w czystym świetle, bowiem jedynie on jest sam z siebie. Zrozumiałość ludzka wzbrania się przeciw temu pochodzeniu z pod-

⁴⁹⁵ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, Munchen 1946, s. 19-27 (cyt. za: *Sprzeczność w Bogu i Jego życie*, [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, dz.cyt., s. 224-227).

⁴⁹⁶ Zob. dogłębne omówienie myśli Schellinga: F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 98-152.

stawy i nawet szuka przeciw temu moralnych racji. [...] Bóg sam spostrzeża siebie w swoim odbiciu. To wyobrażenie jest czymś pierwszym, w czym Bóg, rozważany absolutnie, jest urzeczywistniony, choć tylko w nim samym; jest ono u początku Bogiem samym zrodzonym u Boga i w Bogu. [...] Ponieważ zaś ta istota (początkowej natury) nie jest niczym innym niż wieczną podstawą egzystencji Boga, to musi ona w sobie samej, chociaż zamknięta, zawierać istotę Boga niby iskrę życia rozblyskującą w ciemności głębi⁴⁹⁷.

Absolut jawi się zatem jako byt wolny, posiadający cechy bytu osobowego. Dany jest w poznaniu aposteriorycznym, nie apriorycznym, bowiem doświadczenie świata realnego odsyła nas niejako do jego Stwórcy. Wolność Boga jest absolutna – stworzył On świat na gruncie wolności swej woli, ale także w Nim samym nie ma konieczności istnienia. Bóg więc istnieje bez racji; istnieje ponad wszelką koniecznością. Dlatego warto tutaj odnotować istotne rysy historiozofii Schellinga, w której dają o sobie znać odżywające poglądy Joachima da Fiore. Dzieje świata mają uporządkowany charakter „trójtaktowy”: dzieje-epoka Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dokłada do tego Schelling nowe wątki, mówiąc o epokach trzech Apostołów: Piotra – katolicyzm, Pawła – protestantyzm oraz Jana – epoka Kościoła powszechnego, która dopiero nastąpi. Rekapitulacją całości dziejów będzie epoka, w której Bóg objawi się całkowicie, ustanie czas, zanikną wszelkie przeciwieństwa. Bóg i świat staną się jednością⁴⁹⁸. Tak więc, myśl Schellinga wprowadza do dotychczasowej filozoficznej refleksji o Bogu elementy irracjonalne, organicystyczne i ewolucyjne, co w konsekwencji oddała możliwość teistycznej interpretacji jego poglądów, a prowadzi w kierunku rozwiązań panteizujących⁴⁹⁹.

14. G.W.F. Hegel (1770-1831)

Największe dzieła Hegla to: *Fenomenologia ducha*, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, *Filozofia religii*, *Filozofia dziejów*. Jego myśl jest logicznym, obiektywnym, ewolucjonistycznym idealizmem⁵⁰⁰. W swoich epistemologicznych poglądach Hegel idzie za Fichtem i stwierdza, iż czymś najbardziej pierwotnym jest sama myśl; ona jest osnową natury bytu. Jej struktura – mówi Autor *Fenomenologii ducha* – jest na wskroś logiczna. Myśl wyprzedza byt. Ten ostatni zresztą jest w swej podstawie jedynie pojęciem. Stąd wszystko, co jest przedmiotem zainteresowań filozofii ma charakter ogólny. Byt jest sobą i prawda o nim jest sobą jedynie w odniesieniu do

⁴⁹⁷ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit*, [w:] Tenże, *Werke, Auswahl in drei Bande*, Leipzig 1907, s. 453-462; 469-478; 481-487; 505-507 (cyt. za: *Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, dz.cyt., s. 203-206).

⁴⁹⁸ Por. R. Panasiuk, *Schelling*, dz.cyt., s. 113-117.

⁴⁹⁹ Zob. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970.

⁵⁰⁰ Zob. H. Pisarek, *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, „Filozofia” XXIII, Wrocław 1994; J. Krakowski, *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*, tamże, t. XVIII (1994).

jego całości. Rzeczywistość zatem jest u swoich korzeni tworem koniecznym – byt podlega nieustannemu rozwojowi. Łączy tu Hegel logiczność bytu z jego stroną rozwojową (ewolucyjną). Staje tu na stanowisku skrajnego racjonalizmu⁵⁰¹.

Następny krok we wznoszeniu swego idealistycznego systemu postawił Hegel w kwestii poszukiwania właściwej metody. Jest ona dialektyczna: każdemu twierdzeniu odpowiada przeczenie; każda teza ma swoją antytezę – owocem obydwu jest nowa synteza. Ten paradoksalny zabieg Hegla stał się konsekwencją założenia o konieczności poszukiwania wizji całości bytu – całości bytu nigdy nie ujmujemy, a zatem mówić, np. że coś jest absolutne, to tyle samo, co powiedzieć, że jest zarazem niczym. Tak więc, dochodzi Hegel do przekonania, że myśl jest uwikłana z konieczności w aspekt sądów prawdziwych i fałszywych. Dopiero ich współwystępowanie jest drogą prowadzącą do prawdy. Tę epistemologiczną zasadę przenosi niemiecki Filozof na rozważania typu metafizycznego: sprzeczność stanowi podstawowy wymiar rzeczywistości. W każdej syntezie (tworzeniu czegoś) tkwią zaczątki nowego rozkładu, itd. Nie ma takiej fazy rozwoju bytu (idei-pojęcia), która nie byłaby koniecznym etapem na drodze powstania nowej syntezy. Przypomina to rozważania typu heraklitejskiego⁵⁰².

Idealizm Hegla idzie w kierunku przyznania, iż pierwotną postacią bytu jest pojęcie. Antytezą tak pojętego bytu jest przyroda – ona także jest pojęciem, ale oderwanym od myśli (dlatego też przyroda jest czymś zewnętrznym wobec myśli). Konieczną syntezą idei oraz przyrody jest duch. Tak więc, Hegłowska koncepcja rzeczywistości zmierza do zbudowania systemu idealistycznego, który można określić mianem monizmu o wydźwięku teistycznym. Idealizm Hegla idzie w kierunku rozwiązania, że Duch absolutny nie manifestuje się w świadomości (jaźni) człowieka, czy w przyrodzie, lecz – w postaci ustroju państwowego, religii, filozofii i sztuce. Nad wyraz ciekawa jest zatem Hegłowska teoria państwa⁵⁰³. Jest ono najwyższą formą organizacji społecznej; formą, która nosi znamiona konieczności na drodze rozwoju ducha obiektywnego. Państwo jest doskonalsze, niż społeczeństwo (także człowieczeństwo jako takie), gdyż społeczeństwo jest czymś wynikającym z natury, a państwo jest czymś więcej – wynika z kategorii ideowych. Skoro to, co bardziej ogólne, całościowe jest doskonalsze, zatem i społeczeństwo, jednostka ludzka jako mniej całościowe, są czymś mniej doskonałym i mniej ważnym⁵⁰⁴. Losy państw i poszczególnych narodów też nie są przypadkowe. Stanowią one kolejne fazy rozwoju ducha świata: rozwoju koniecznego i cechującego się jednolitością swych przemian.

Najdonioślejszą jednak pozycję w rozwoju ducha absolutnego zajmuje filozofia. Ona, w odróżnieniu od sztuki, która poznaje świat poprzez ogląd, w odróżnieniu

⁵⁰¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. VII, s. 194nn.

⁵⁰² Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz.cyt., s. 133-134.

⁵⁰³ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. II, s. 215.

⁵⁰⁴ Zob. Ś.F. Nowicki, *Hegłowskie pojęcie społeczeństwa obywatelskiego*, SF 9(262) 1987, s. 51-79; J. Orzeł, *Relacja pomiędzy państwem a społeczeństwem obywatelskim u Hegla i Marksa*, SF 9(262) 1987, s. 81-95.

od religii, która opiera się na wyobrażeniach, jest poznaniem pojęciowym. Filozofia jest najdoskonalsza, bowiem w niej duch dochodzi do zrozumienia samego siebie. Sens jednak filozofii – podobnie zresztą jak wszystkiego poza nią – wyczerpuje się i jest rozumiały w rozwoju historycznym. Stąd też, poszczególne etapy rozwoju filozofii są czymś koniecznym, każdy z tych etapów zawiera jakiegoś prawdziwe intuicje. Kolejne filozoficzne doktryny wynikają z siebie jedna po drugiej. Szczytem rozwoju filozofii, jej kresem jest myśl samego Hegla, jako jej postać najbardziej rozwinięta⁵⁰⁵.

W budowanym przez siebie systemie idealistycznym chciał Hegel zawrzeć wszystkie jego kluczowe elementy. Z pewnością, jedną z centralnych jego kwestii jest problematyka związana z rozumieniem Absolutu.

„Wolna i prawdziwa myśl jest w sobie konkretna i w ten sposób jest ona ideą, a w swojej całkowitej ogólności ideą samą, czyli Absolutem. Nauka o nim jest w istotnym sensie systemem [...]. Filozofowanie bez systemu nie może być w żadnym razie naukowe”.

Na innym miejscu dodaje:

„Sam byt jak i następne określenia, nie tylko określenia bytu, ale logiczne określenia w ogóle, mogą być uważane za definicje Absolutu, za metafizyczne definicje Boga. [...] Albowiem zdefiniować w sposób metafizyczny Boga znaczy tyle, co wyrazić jego naturę w myślach jako takich. [...] czysty byt stanowi początek. [...] Otóż, ten czysty byt jest czystą abstrakcją, a przeto tym, co absolutnie negatywne i co, wzięte również w sposób bezpośredni, jest Niczym. Wynikałaby z tego druga definicja Absolutu, zgodnie z którą jest on Niczym. Tak samo i na odwrót – Nic jako to Nic bezpośrednie, równe samemu sobie, jest tym samym, co byt. Dlatego prawdą tak bytu, jak i Niczego jest jedność obu. Jednością tą jest stawanie się”⁵⁰⁶.

Ukazana przez Hegla epistemologia wiele uwagi poświęca poznaniu Ducha Absolutnego, wplatając Jego rozumienie w ogólny schemat metafizyki. Podobnie, jak cała przyroda ma On charakter dynamiczny. Jest takim absolutnym typem realności, który cechuje się ciągłą zmianą, czymś w rodzaju autokreacji. Bóg jest zatem bytem zmiennym, rozwijającym się zgodnie z powszechnymi zasadami dialektyki. Podstawą Jego doskonałości nie jest jednak Jego wewnętrzna natura, lecz transparentność w przyrodzie i człowieku. Jego rozwój dokonuje się w zgodzie z triadą: poprzez etap idei, etap natury oraz etap ducha ludzkiego. Odpowiednio zatem, są Mu właściwe etapy autorealizacji na polu afirmacji, negacji i syntezy. Okazuje się więc, iż nie należy pojmować Bóstwa jako czegoś wyłączonego z koniecznego rozwoju kosmosu. Staje się Ono konsekwentnie swoistą syntezą bytu i niebytu, ducha i pierwiastka materialnego, niezmienności i zmienności, bycia czymś ogólnym

⁵⁰⁵ Zob. S.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia*, dz.cyt., s. 343-350.

⁵⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, dz.cyt., s. 76; 143-144; 145-146.

i bardzo konkretnym. Absolut bowiem jako idea nie posiada jeszcze konkretnego istnienia.

„Bezpośrednio Bóg jest tylko przyrodą. Albo inaczej mówiąc, przyroda jest tylko Bogiem wewnętrznym, nierzeczywistym jako duch i tym samym nie jest Bogiem prawdziwym. Albo można to ująć też tak: Bóg jest w myśleniu, jako myśleniu pierwszym, tylko czystym bytem albo też [czystą] istotą, abstrakcyjnym absolutem, a nie Bogiem jako absolutny duch, który jest jedynie i wyłącznie prawdziwą naturą Boga”

Nieco dalej konsekwentnie dopowiada:

„[...] obie te identyczności są tylko stronami jednej totalności”⁵⁰⁷.

Koncepcja ta przypomina rozwiązanie Mikołaja z Kuzy, który podobnie – definiował Boga jako „skupisko przeciwieństw”. Heglowskie rozumienie Boga zdradza też myślenie o proveniencji Spinozjańskiej, głównie w tym miejscu jego doktryny, kiedy mówi o konieczności autokreacji Ducha absolutnego. *De facto* taka koncepcja wydaje się wewnętrznie sprzeczna. Niemniej sam Hegel włącza ją w ramy swojej dialektyki, nie czyniąc wyjątku nawet w teorii Absolutu. Następuje tu więc połączenie dialektyki i panteistycznej wizji Bóstwa, w której nieprzypadkowo koegzystują ze sobą pary przeciwstawnych określeń natury Boga: nieskończoność i skończoność, konieczność i niekonieczność, subiektywizm i obiektywizm.

„Atrybut – odnotowuje w tym kontekście Autor *Nauki logiki* – jest tylko relatywnym absolutem, pewnym powiązaniem, które nie oznacza nic innego jak tylko Absolut w pewnej określoności formy. Forma przed swoim pełnym rozwinięciem jest najpierw czymś dopiero tylko wewnętrznym albo – co jest tu jednym i tym samym – czymś tylko zewnętrznym, jest najpierw w ogóle formą określoną – czyli negacją w ogóle. Wobec tego jednak, że forma ta jest zarazem formą Absolutu, to atrybut jest całą treścią absolutu”⁵⁰⁸.

Przedstawia też Hegel „paletę” atrybutów Ducha Absolutnego. Mówi zatem, że Bóg jest jednością, życiem, duchowością, świadomością, wolnością, miłością, osobowością, nieskończonością. Nie są to jednak, podkreśla, przymioty Ducha Absolutnego jako idei, lecz Absolutu, który manifestuje swoją naturę (w sposób konieczny) poprzez przyrodę. Jedność zatem Absolutu oznacza przede wszystkim syntezę wszelkich typów dualizmu rysującego się w budowie świata: ogólności i jednostkowości, przedmiotu i podmiotu, wreszcie afirmacji i negacji. Następnie – podkreśla Hegel – Bóg musi być nieskończony, ale jest to nieskończoność specyficzna, czy wręcz ograniczona. To, co nieskończone bowiem nie istnieje samo przez siebie, ale manifestuje się jedynie poprzez to, co skończone, tzn. nieskończoność jako taka posiada swój kres – skończoność (takie ujęcie sprawy nie dziwi, jeśli

⁵⁰⁷ Tenże, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. I-II, Warszawa 1967-1968, t. II, s. 253.

⁵⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz.cyt., s. 265.

się weźmie pod uwagę konsekwentnie realizowaną przez Hegla tezę jego pracy habilitacyjnej: *contradictio est regula veri*⁵⁰⁹. W tym miejscu Autor *Fenomenologii ducha* zauważa:

„Nieskończoność w swoim prostym ujęciu może być uważana za nową definicję Absolutu; jest ona pozbawionym określeń odnoszeniem się do siebie samej, odnoszeniem się założonym jako byt i stawanie się”⁵¹⁰.

Konsekwentnie, konieczność Bytu Absolutnego oznacza Jego manifestację w strukturach przyrody polegającą na tym, że Bóg jako Absolutny Duch „niedokończony”, podlegający nieustannemu dynamizmowi, musi wchodzić w swoistą interakcję z kosmosem (naturą i duchem ludzkim). W Boskiej naturze ujawniają się poza tym rysy świadomości. Biorąc pod uwagę konieczność korelacji z przyrodą (nieświadomą), Bóg dochodzi do świadomości w intelekcie człowieka. W tym też sensie człowiek jawi się jako byt wyróżniony – miejsce „stawania się” (*werden*) Absolutu. Historia człowieka jest więc areopagiem aktualizowania się Boskiej świadomości (refleksji i życia duchowego). Podobnie rzecz się ma z wolnością Ducha Absolutnego. Owszem, mówi Hegel, jest ona nieskończona, ale jest zarazem jedynie abstrakcyjna – oczekująca spełnienia. Na tym tle rysuje się kwestia osobowości Boga. Otóż, Autor *Nauki logiki* wydaje się przypisywać opisywanemu przez siebie Absolutowi pewne cechy personalne. Co prawda, nie jest to osoba w klasycznym (Boecjańskim) jej rozumieniu, ale zdradza takie konotacje. Bóg jest więc tu ukazywany jako uzyskujący świadomość i wolność, jest rozumny (refleksyjny), posiada przejawy życia duchowego. Zdaje się tu jednak Hegel wprowadzać znaczenie osoby kolektywne (nie jako osoba – indywidualium), prowadzące do interpretacji oscylującej wokół jakiejś wersji panteizmu typu personalistycznego⁵¹¹.

„Idea absolutna, jako pojęcie rozumowe, które w swojej realności łączy się tylko ze sobą samym, jest z jednej strony ze względu na tę bezpośredniość swej obiektywnej identyfikacji powrotem do [pojęcia] życia; ale idea absolutna zniosła również tę formę swojej bezpośredniości i najwyższą sprzeczność zawiera w sobie samej”.

Nieco dalej Hegel wyjaśnia:

„Pojęcie jest nie tylko duszą, lecz wolnym pojęciem podmiotowym, które istnieje dla siebie i posiada przeto osobowość; stanowi praktyczne, samo w sobie i dla siebie określone pojęcie obiektywne, które jak osoba jest nieprzenikliwą, niepodzielną podmiotowością – ale taką, która w równym stopniu nie jest wyłączającą jednostkowością, lecz jest dla siebie ogólnością i poznaniem, które w swoim [innym] ma za przedmiot swoją własną obiektywność”

⁵⁰⁹ Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 120-121.

⁵¹⁰ Tamże, t. I, s. 185.

⁵¹¹ Zob. S. Kowalczyk, *Problem osobowości Absolutu w panteizmie Hegla*, CS 6(1974), s. 248-261.

W poinczie tej wypowiedzi, uwypuklając pewne cechy personalne, zauważa:

„[...] tylko idea absolutna jest bytem, nieprzemijającym życiem, świadomą siebie prawdą i wszechprawdą”

Dla podkreślenia spójności takiego rozumowania oraz wyakcentowania jedności całego *compositum* kosmosu dopowiada:

„Przyroda i duch są w ogóle tylko różnymi sposobami przedstawienia istnienia tej idei”⁵¹².

Tak zatem przyroda i przywoływany przez Hegla duch oznaczają tę samą rzeczywistość. Owszem, ukazującą dwa jej przeciwstawne krańce: skończoność i nieskończoność, ale – koniec końców – rzeczywistość przedstawiającą się w sobie samej jako ontyczny monolit. Jest to więc niewątpliwie ujęcie monistyczne rzeczywistości. Ostatecznie więc, zaproponowana przez niemieckiego Filozofa wizja rzeczywistości i ukazany na jej tle „wizerunek” Boga-Ducha Absolutnego wskazują na to, że jest to koncepcja z mocnymi rysami panteistycznymi. Z pewnością, gubi się tutaj ontyczna odrębność Boga jako Absolutu-Stwórcy i świata jako bytu przygodnego. Obopólne zespolenie kosmosu i Boga świadczą o tym, że zachodzące pomiędzy nimi relacje są zwrotne. Bóg jawi się tu więc jako konieczny dla świata, ale świat jest także niezbywalny dla pełnej manifestacji natury Bóstwa⁵¹³.

⁵¹² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz.cyt., t. II, s. 771-772.

⁵¹³ Zob. S. Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu*, dz.cyt., s. 106-137.

IV. „Obraz” Boga w wybranych kierunkach filozofii współczesnej

Filozoficzne „modele” natury Boga, jak zresztą całe dziedzictwo nowożytnej myśli filozoficznej odbija się szerokim echem w filozofii drugiej połowy XIX i w całym wieku XX. „Dziedzictwo” pokartezjańskie, tj. rozwijane w rozmaitych nurtach filozofie podmiotu otrzymuje mniej czy bardziej zaangażowane odniesienie w myśli współczesnej. W tym rozdziale podejmujemy próbę ogólnej charakterystyki nurtów współczesnych pod kątem uchwycenia tych ich refleksji, które podejmują problematykę związaną z opisem natury Boga. Poszczególne prądy myślowe nie są tu omawiane szczegółowo (w całym bogactwie ich specyfiki), lecz na przykładzie ich twórców lub najbardziej znanych przedstawicieli. Będą to więc kolejno: pozytywizm, fenomenologia, procesualizm, egzystencjalizm, personalizm, tomizm egzystencjalny oraz filozofia dialogu.

1. August Comte (1798-1857)

Największym dziełem Comte’a jest *Metoda pozytywna w 16 wykładach* (późniejsza skrócona wersja nosi tytuł: *Discours sur l’esprit positif*), *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* oraz *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. W punkcie wyjścia swej pracy filozoficznej Comte stawiał sobie jeden zasadniczy cel: reformę nauki. Uważał, iż wszystkie rozwijane dotąd nauki przechodziły przez trzy stadia, z których tylko trzecie jest ostateczne – pozytywne: stadium teologiczne (fikcyjne) – tłumaczy zjawiska poprzez siły nadprzyrodzone; stadium metafizyczne (abstrakcyjne) – tłumaczy zjawiska poprzez abstrakty; stadium naukowe wreszcie (pozytywne) – zajmuje się odkrywaniem praw, stosunków między nimi, ich następstw; posługuje się rozumowaniem i obserwacją⁵¹⁴.

Postulując pełną realizację stadium naukowego, wskazuje Comte na pewne trudności. Są one najczęściej natury filozoficznej. Filozofia, nie wyzwolona ostatecznie z metafizyki, zawsze będzie powracać do myślenia o „charakterze absolutnym”. „Przestroga” Autora *Metody pozytywnej* dotyczy, jak sam zauważa, nawet tych, którzy uważają się za ateistów:

„Ateizm nawet pod względem intelektualnym nie przynosi pełnej emancypacji, ponieważ przedłuża w nieskończoność stadium metafizyczne, bezustannie po-

⁵¹⁴ A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 11.

szukując nowych rozwiązań dawnych teologicznych problemów, zamiast usunąć wszystkie niedostępne nam badania jako całkowicie próżne. Do istoty ducha pozytywnego należy to zwłaszcza, że zawsze na miejsce nauki o *przyczynach* pierwszych albo ostatecznych zjawisk stawia naukę o niezmiennych *prawach* tych zjawisk, jednym słowem zamiast pytać *dłaczego*, pyta *jak*.

Nieco dalej, jakby z nutą ironii, dodaje:

Tylko metafizyczna lub naukowa duma mogła wpoić przekonanie starożytnym i nowożytnym ateistom, że ich niejasne na te tematy hipotezy mogą naprawdę przewyższać to bezpośrednio upodobnienie, które powinno było całkowicie zadowolić nasz rozum, póki jeszcze nie rozpoznał zupełnej czczości i całkowitej bezużyteczności wszelkiego badania o charakterze absolutnym. [...] Można zatem traktować upartych ateistów jako najbardziej niekonsekwentnych teologów, ponieważ podejmują oni te same kwestie, a odrzucają jedyną metodę, jaka do tych kwestii pasuje. Dlatego też, nawet dziś, czysty ateizm spotyka się wyjątkowo. Najczęściej nazywa się ateizmem pewien stan panteizmu [...], z którego mogą odrodzić się w nowej formie wszystkie fazy teologiczne, gdyby tylko całokształt nowożytnych warunków przestał hamować swobodny rozwój metafizycznych aberracji⁵¹⁵.

Spostrzega przy tym Autor *Metody pozytywnej*, iż te wyróżnione etapy dziejowe nauk są analogiczne do fizjologicznego rozwoju człowieka. To, do czego ma zmierzać Comte'owska filozofia (nauka) to uogólnianie i synteza, podawanie wciąż nowych „generaliów”. „Rzeczywistą jest tylko ta wiedza, która opiera się na zaobserwowanych faktach⁵¹⁶. Postawiony filozofii cel miał przejawiać się nie tylko w syntezie na bazie postępu w naukach szczegółowych, ale także w przeobrażeniu wychowania i reorganizacji życia społecznego. Tylko filozofia pozytywna może zapewnić ład i porządek społeczny. Z tego też powodu, zdaniem Comte'a nie ma potrzeby tłumaczenia organizacji-struktury świata poprzez siły nadprzyrodzone (Opatrzność), ponieważ rzeczywistość tłumaczy się sama przez się (oczywiście, przy zrealizowanym stadium naukowym). Potrzebna jest do tego jednak jednolita – pozytywistyczna metoda („Niezbędną jednością jest jedność metody⁵¹⁷). Niedwuznacznie zmierza tu Comte do naturalistycznej interpretacji świata.

„Żadna z poprzednich filozofii nie była w stanie pojąć porządku inaczej, niż jako coś nieruchome, [...]. Tylko myśl pozytywna jest w stanie unikać zawsze absolutu, nie wprowadzając nigdy sądów arbitralnych [...]⁵¹⁸.

„Filozofia zastępuje to, co absolutne, przez to, co względne, odnosząc wszystko do ludzkości, ograniczy badanie prawdy tylko do tego, czego wymaga rozwój

⁵¹⁵ Tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1973, s. 176-177.

⁵¹⁶ Tenże, *Metoda pozytywna*, dz.cyt., s. 13.

⁵¹⁷ Tamże, s. 24.

⁵¹⁸ Tenże, *Rozprawa*, dz.cyt., s. 246.

dobra i piękna. Będzie się traktować przekraczające te zadania studia naukowe jako coś, co odciąża nas przez zbędne rozmyślenia od głównego celu życia, osobistego i zbiorowego⁵¹⁹.

Twórczość-działalność człowieka dotyczy sfery teoretycznej i praktycznej. Większą wartość ma praktyczny aspekt życia i – co z tego wynika – praktyczny aspekt uprawiania nauki. Głosi tu zatem Comte nowy program: „Od wiedzy do przewidywania, od przewidywania do działania”⁵²⁰. Nauki dzielą się na: ogólne (abstrakcyjne) oraz konkretne (przyrodnicze). Narzędziem i podstawą wszelkich nauk jest matematyka (abstrakcyjna: rachunek oraz konkretna: geometria i mechanika). Przedmiotem nauk są zjawiska⁵²¹. Warto tutaj dodać, iż Comte – jak już czyniło to przed nim wielu filozofów) w zdecydowany sposób zdaje się głosić paradygmat matematyczności struktur przyrody.

„Zjawiska wszelkiego rodzaju należy zawsze ujmować jako podporządkowane prawom matematycznym [...] Filozofia poznania zaczęła się kształtować dzięki matematyce; z niej właśnie zaczerpnęliśmy metodę”⁵²².

Nowatorskie poglądy pojawiają się też w teorii życia społecznego. Wszelkie zjawiska społeczne należy podporządkować ogólnym prawom natury. Życie społeczne – podobnie jak wszystko inne – należy badać tak, by można było przewidywać jego formy, relacje. Wszelkie ustroje polityczne mają charakter „arbitralny” – nigdy nie są określone. Władza pochodzi z przyzwolenia woli indywidualnej. W teorii życia społeczno-politycznego wyróżnia Comte dwa obszary zainteresowań: statyka społeczna (teoria ustroju), która rodzi porządek, a także dynamika społeczna (teoria postępu), której owocem jest postęp. I tak, zdaniem Comte’a, szczęście jednostki polega przede wszystkim na zachowaniu harmonii pomiędzy jej naturalnymi zdolnościami a okolicznościami życia. Ludzkość natomiast jest „jednością”, „której różnorodne narządy współdziałają w ogólnej ewolucji”⁵²³. „Interes powszechny” (szczęście) jest rezultatem interesów poszczególnych jednostek. Naturalnym pośrednikiem między jednostką a całym gatunkiem jest rodzina. Ma ona podwójny rys: moralny i intelektualny. Z obserwacji wynika, iż w rodzinie przeważa motyw sympatii (zob. Hume), w społeczeństwie szerszym – motyw współpracy dla dobra ogółu. „Cywilizacja jest odpowiednikiem naszej natury, ujawnia bowiem zasadnicze własności naszego gatunku. [...] Cywilizacja rozwija oddziaływanie człowieka na świat zewnętrzny”⁵²⁴. Szczytem rozwoju społeczeństw jest epoka przemysłowa. Będzie ona trwać tak długo – mówi Comte – jak długi

⁵¹⁹ Tamże, s. 475.

⁵²⁰ Tenże, *Metoda pozytywna*, dz.cyt., s. 26.

⁵²¹ „Każda naukowa hipoteza winna dotyczyć wyłącznie praw zjawisk, a nigdy sposobu ich powstania”. Tamże, s. 102.

⁵²² Tamże, s. 46. 48.

⁵²³ Tamże, s. 189.

⁵²⁴ Tamże, s. 226.

będzie postęp w „istnieniu ludzkości” (nazywa ją Comte *Le Grand Être* – Wielką Istotą jako czymś ponadrealnym).

Podkreśla też Autor *Metody pozytywnej* rolę korelacji pomiędzy rozwojem religii i relacji społecznych. Są więc trzy rodzaje myśli teologicznej: bałwochwalcza (dwie fazy: właściwa i kult gwiazd); politeistyczna (teokratyczna i militarna) i na końcu monoteistyczna⁵²⁵. Koniec końców, postulowana przez Comte’a metoda pozytywna przyniesie, oprócz „religii ludzkości”, nową naukę, nową moralność, politykę i sztukę. Kluczem konstytuowania się nowej metody będzie socjologia. Jest ona nauką wzorcową. Warunkiem jest przełamanie „metafizyczno-teologicznego” modelu świata⁵²⁶. Takie podejście niedwuznacznie przypomina rozpowszechniane dziś coraz bardziej trendy postulatów (czasem skrajnie irracjonalnych) postmodernizmu.

2. Edmund Husserl

Fenomenologia jako współczesny nurt myślowy nosi na sobie rysy charakteryzujące wielkie szkoły filozoficzne. Jej inicjatorem był Edmund Husserl (1859-1938). Jego dzieła: *Logische Untersuchungen*, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phenomenologischen Philosophie*). Poglądy samego Husserla ulegały w ciągu jego życia istotnym zmianom. Niemniej, jego stanowisko skupiło się wokół poszukiwań w dziedzinie znalezienia nowej, niezawodnej metody filozofowania; takiej metody, która pozwoli dotrzeć do samych rzeczy. Wszelkie badania – mówi Autor *Ideji Fenomenologii* – należy rozpoczynać od bezpośredniego, źródłowego (naocznego) oglądu (ujęcia) tego, „co?” i „jak?” w poznaniu jest dane. Zatem źródłem wartościowego poznania jest naoczność. Istnieje cała gama rodzajów poznania. Każdej kategorii przedmiotów (tego, co dane) właściwy jest odrębny sposób poznawania. Tym, co ujmujemy w naoczności tego, co dane, to same fenomeny – rzeczy w ich istnieniu oraz rzeczy ze swoimi własnościami. Należy dążyć do tego, aby owe fenomeny były dane naoczności bez wcześniejszej poznawczej wiedzy, pojęć, jakichkolwiek myślowych schematów. Chodzi więc zasadniczo o ogląd ejdetyczny: ujęcie istoty przedmiotu w jego indywidualności, konkretności. W zamiarze E. Husserla, fenomenologia, jako najbardziej bazowa nauka filozoficzna, miała być podstawą rozwijania filozofii jako nauki ścisłej. Ścisłość jej miała polegać na postawie antydogmatycznej, zmierzającej do pierwotnego kontaktu z rzeczą (z tym, co dane). Głosił tu Twórca fenomenologii program „powrotu do rzeczy samej” (w jej konkretności, naoczności, bezpośredniości). Miała to być nauka opisowa, bazują-

⁵²⁵ Zob. Tenże, *Rozprawa*, dz.cyt., s. 42-43.

⁵²⁶ Szerzej zob.: B. Skarga, *Wstęp* [w:] Tamże, s. VII-XLII; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX: *Od Maine de Birana do Sartre’a*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 82-104; E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 266-287.

ca na ogładzie ejdetycznym⁵²⁷. W końcowej fazie swej pracy filozoficznej poszedł Husserl w kierunku idealizmu transcendentnego⁵²⁸.

W swojej analizie przedmiotu poznania – tego, co dane oraz podmiotu poznającego, dotyka też Husserl problematyki Boga. Otóż, Bóg-Absolut jest bytem transcendentnym wobec świata wszelkiej świadomości. Transcendencja Bytu Bożego wyklucza go jednak z poznawczego pola dostępnego czystej świadomości.

„Zrezygnowawszy z naturalnego świata, natrafiamy na inny transcendens, który nie jest jak czyste Ja bezpośrednio dany wraz ze zredukowaną świadomością, lecz do którego poznania dochodzimy bardzo pośrednio, transcendens stojący jakby na przeciwnym biegunie w stosunku do transcendensu, jakim jest świat. Mamy na myśli transcendens, jakim jest Bóg. [...] właśnie ten świat – jeśli chodzi o jego najniższą warstwę materialną – da się zarazem w teoretycznym myśleniu matematycznego przyrodnictwa określić jako „zjawisko” fizykalnej przyrody podlegającej ścisłym prawom przyrodniczym. W tym wszystkim tkwi jakaś cudowna celowość, gdyż racjonalność, jaką ten fakt urzeczywistnia, nie jest racjonalnością, której domaga się istota. [...] Tym, co nas tutaj obchodzi, jest – po napomknięciu tylko o różnych grupach takich rozumowych podstaw dla istnienia jakiegoś pozaświatowego „boskiego” bytu – to, że byłby on transcendentny nie tylko w stosunku do świata, lecz oczywiście także w stosunku do „absolutnej” świadomości. Byłby zatem czymś „absolutnym” w pewnym zupełnie innym sensie niż absolut świadomości, tak jak z drugiej strony byłby czymś transcendentnym w zupełnie innym sensie w przeciwstawieniu do transcendensu w sensie świata. Na ten „absolut” i „transcendens” rozciągamy naturalnie fenomenologiczną redukcję. Wi-nien on zostać wykluczony z tego pola badania, które mamy od nowa stworzyć, o tyle, o ile ma ono być polem samej czystej świadomości”⁵²⁹.

Na innym miejscu Husserl wyjaśnia:

„Zasadę porządkującą to, co absolutne, należy znaleźć w samym tym czymś absolutnym i w czysto absolutnym rozważaniu. Innymi słowy, ponieważ Bóg należący do świata jest oczywiście niemożliwy i ponieważ, z drugiej strony, nie można pojmować immanencji Boga w absolutnej świadomości jako immanencji w sensie bytu jako przeżycia (co byłoby nie mniej niedorzeczne), to muszą istnieć w absolutnym strumieniu świadomości i jego nieskończonościach sposoby ujawniania się transcendensów inne niż konstytucja realnych rzeczy jako jedności zgodnych przejawów [...]. Nasze bezpośrednie zamierzenia nie kierują się ku teologii, lecz ku fenomenologii, chociaż pośrednio może mieć ona wielkie znaczenie dla teologii”⁵³⁰.

⁵²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz.cyt., t. III, s. 216-217.

⁵²⁸ Na ten temat powstała monografia autorstwa S. Judyckiego: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990; Tenże, *Niektóre problemy Husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*, RF 29(1981), z. 1, s. 125-163.

⁵²⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, 110-111.

⁵³⁰ Tamże, 96-97.

Absolut jawi się zatem jako Transcendens będący w swej naturze podmiotem absolutnego poznania. Świadomość Boga-Absolutu jest czystą świadomością absolutną⁵³¹. Zauważa tu jednak Autor, iż idea Boga jest „pojęciem granicznym” i, choć niedosiężnym poznawczo, jest konieczna we wszelkich analizach epistemologicznych i to nie tylko dla „konstruowania pojęć granicznych” na gruncie szeroko rozumianego teizmu, lecz także w pracy filozofa-ateisty⁵³². Trzeba tutaj nadmienić, iż Husserl zgromadził wokół siebie całe zastępy uczniów, którzy bądź to wiernie powielali naukę mistrza, bądź to twórczo ją rozwijali. Rozbieżności merytoryczne dotyczyły głównie stosowalności redukcji transcendentalnej. W całym nurcie szkoły fenomenologicznej (samego Husserla i jego uczniów) wyróżnić można: idealistyczną fenomenologię transcendentalną (tzw. „późny” Husserl), obiektywistyczną fenomenologię ejdetyczną (M. Scheler⁵³³, E. Stein⁵³⁴, R. Ingarden⁵³⁵) oraz egzystencjalizm fenomenologiczny (M. Heidegger⁵³⁶, M. Merleau-Ponty)⁵³⁷.

3. Filozofia procesu

Twórcą nurtu zwanego filozofią procesu (lub filozofią procesualną) jest A.N. Whitehead (1861-1947)⁵³⁸. Zwarta metafizyczna doktryna Whiteheada znajduje się w jego głównym dziele *Process and Reality* oraz innych pracach, przede wszyst-

⁵³¹ Zob. tamże, 78. 81. 102. 157. 315.

⁵³² Por. tamże, 157 (przypis).

⁵³³ Na temat Schelera koncepcji religii („i tego, co święte”) zob.: M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995; *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 15(1963), nr 11, s. 1172-1282; T. Skarżyńska, *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, SF 4(1986), s. 175-188.

⁵³⁴ Zob. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia* (s. 13-152); R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein* (155-180), tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988; *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, [w:] „Znak – Idee”, Kraków 1989, nr 1; *Szukając prawdy. Edyta Stein w kulturze polskiej*, A. Czarniecka-Stefańska, Wrocław 1998; J. Machnac, *Tajemnica osoby ludzkiej – antropologia Edyty Stein*, Wrocław 2006; Tenże, *Edyta Stein – znak pojednania. Sprawozdanie z międzynarodowego seminarium zorganizowanego we Wrocławiu w dniach 9-10.02.1991 r. z okazji 100 rocznicy urodzin Edyty Stein – siostry Teresy Benedykty od Krzyża*. ZN KUL 34(1991), nr 3-4 s. 131-134.

⁵³⁵ Zob. M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003; A. Póltawski, *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*, „Ruch Filozoficzny” 30(1972), z. 1, s. 10-14; Tenże, *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena*, SPhCh 11(1975), z. 2, s. 131-151; M. Czachorowski, *Wolność i trwanie człowieka w służbie wartościom według Romana Ingardena*, RF 35-36(1987-1988), z. 2, s. 123-138.

⁵³⁶ Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do „co to jest metafizyka?”*, tłum. K. Walicki, „Znak” 6(240) 1974, s. 758-772; P. Ricoeur, *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bienkowska, tamże, s. 778-789; K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 61-106.

⁵³⁷ Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974; A.B. Stępień, *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 26(1974), nr 6, s. 790-798; Tenże, *Fenomenologia w Polsce*, SPhCh 2(1966), nr 1, s. 29-47; J. Krokos, *Fenomenologia E. Husserla, A. Pfandera i M. Schelera*, Warszawa 1991; Tenże, *Edmunda Husserla deklarowana koncepcja fenomenologii*, RF 32(1984), z. 1, s. 167-202; H. Conrad-Martius, *Fenomenologia i spekulacja*, tłum. J. Machnac, RF 34(1986), z. 1, s. 273-287; K.M. Dołgow, *Kant i Husserl. Paradoks rozwoju myśli racjonalistycznej*, SF 7(152) 1978, s. 25-44.

⁵³⁸ Rozważania dotyczące procesualnej filozofii Whiteheada oparte są na pracy Autora: *Relacje między światem a Bogiem*, dz.cyt., Lublin 1999.

kim: *Religion in the Making, Adventures of Ideas, Modes of Thought*. Myśl Twórcy procesualizmu jest w znacznej mierze metafizyką, co w kontekście szeroko pojętej filozofii anglo-amerykańskiej XX wieku jest niewątpliwie ewenementem. U podstaw systemu Whiteheada leży przekonanie, iż metafizyka musi być uprawiana w ścisłej współpracy z naukami przyrodniczymi (sam Whitehead był wielkim matematykiem – wspólnie z B. Russellem napisali wielotomowe dzieło *Principia Mathematica* oraz samodzielnie inne dzieła: zob. np. *A Treatise on Universal Algebra*). Więcej, w filozofii Autora *Process and Reality* jest wiele konotacji z teoriami fizykalnymi: teorią względności, teorią kwantów.

Dziełem Whiteheada jest nowa – procesualna (antysubstancjalna) koncepcja bytu. Otóż, podstawowym budulcem przyrody jest byt aktualny (aktualna okazja). Byt ten jednak nie cieszy się nigdy posiadaniem jakiejś utrwalonej formy, lecz podlega nieustannym zmianom – znajduje się ciągle w procesie stawania się (*becoming*). Każdy byt aktualny (*actual entity*) jest ze swej natury autokreatywny – ani do istnienia, ani do działania nie potrzebuje jakichś zewnętrznych czynników. Istniejące w świecie zdarzenia („ciągi” bytów aktualnych) skorelowane są ze strukturą tzw. obiektów ponadczasowych (przedmiotów idealnych). To te ostatnie gwarantują racjonalność i harmonię struktur przyrody, która jest jednym wielkim organizmem (Whitehead mówi, iż jego filozofia jest filozofią organizmu). Cała rzeczywistość jawi się więc jako harmonijny spłot korelacji bytów aktualnych oraz obiektów idealnych (idei, bytów matematycznych) będący w nieustannym procesie stawania się – realizowania wciąż nowych form⁵³⁹.

Istotną część metafizyki Whiteheada stanowi jego koncepcja natury Boga. W przekonaniu Autora *Adventures of Ideas*, Bóg „składa się” z dwóch natur: natury pierwotnej oraz wtórnej. Natura pierwotna jest doskonała, idealna, abstrakcyjna (jest tu jakiś rys transcendencji Boga), wtórna zaś (pochodna) jest całkowicie utożsamiona ze światem. W swej wtórnej naturze Bóg rozwija się, podobnie jak cały kosmos – doskonali się, podlega wszechogarniającemu procesowi stawania się. W opisie świata zaproponowanym przez Whiteheada każdy jego element oddziałuje na wszystkie inne, stąd Bóg nie może stanowić wyjątku od reguły, ponieważ musiałby mieć wpływ na świat, sam nie podlegając jego oddziaływaniom. Poprzez pozostawanie w interakcji ze światem, Bóg się rozwija i ubogaca, tworząc w ten sposób jeden wielki proces rozwoju. Chociaż jest Bytem jedynym w swoim rodzaju, to jednak – jak wszystko inne – podlega procesowi samorozwoju⁵⁴⁰. „Tak więc w metafizyce Whiteheada – zauważa J. Herbut – Bóg nie jest transcendentnym stwórcą przygodnego świata. [...] nie stwarza z nicości żadnych bytów aktualnych, nie udziela im istnienia, lecz jedynie ukierunkowuje ich rozwój i zapewnia im trwałość”⁵⁴¹.

⁵³⁹ Por. M. Piwowarczyk, *Problem oddziaływania Boga na świat w perspektywie procesualnej koncepcji aktualności*, RF 53(2005), nr 1, s. 233-235.

⁵⁴⁰ Por. J. Herbut, *Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 203-205.

⁵⁴¹ Tamże.

W procesualistycznej zatem wizji Autora *Process and Reality*, Bóg jawi się jako swoiście rozumiany „arbiter” w stającej się nieustannie, ewoluującej rzeczywistości⁵⁴². Rola Boga ogranicza się tu do podawania „zaczątkowych celów”, które mogą, ale nie muszą być uwzględnione przez kreatywny proces współwzrostu. Fundamentalną kategorią zastępującą niejako przyczynowanie sprawcze Boga jest autokreatywność – samostwarzanie się bytu aktualnego. Stanowisko takie jednak rodzi wiele kontrowersji. Przede wszystkim, nie podaje ostatecznych uniesprzeczeń bytu aktualnego oraz nie wyjaśnia fenomenu przygodności⁵⁴³.

Rozumienie bytu⁵⁴⁴ zaprezentowane przez Alfreda N. Whiteheada suponuje, iż w swym nieustannym stawaniu się, byt aktualny (aktualna okazja) jest „przyczyną samego siebie”. Istnienie tego bytu stanowi swoistą wypadkową jego własnej kreatywności oraz wchodzenia (*ingression*) w nieograniczony spłot odniesień do innych bytów aktualnych – aktualnych zdarzeń, w powiązaniu z oddziaływaniem nań obiektów ponadczasowych. To właśnie te ostatnie, stanowiąc „zawartość” tzw. pierwotnej natury Boga⁵⁴⁵ są obszarem idealnych, abstrakcyjnych struktur wpływających na treściowy obraz rzeczywistości. Niezależny w swym istnieniu od Boga byt aktualny, konstytuowany jest przez właściwą sobie autokreatywność i skorelowanie z przyporządkowanym doń obiektem idealnym, stanowiącym o jego racjonalności. Zatem, Bóg – Byt aktualny rozwijający wciąż swoją realność wraz z ewoluującą przyrodą (aspekt wtórnej Jego natury) w sposób konieczny spełnia rolę odpowiadającą określaniu pola racjonalności (aspekt natury pierwotnej). Ono zaś, zdaje się nie różnić od przenikających cały wszechświat idealnych form, czy abstrakcyjnych struktur, co w konsekwencji potwierdza monistyczny charakter metafizyki Whiteheada.

W filozofii organizmu Alfreda N. Whiteheada również rozumienie celu jako motywu i kresu działania ulega daleko posuniętej neutralizacji. Tutaj bowiem Bóg nie jest koniecznym Bytem, który powoduje działanie bytu aktualnego, ponieważ ten ostatni cechuje się właściwym sobie z natury wewnętrznym dynamizmem jako pochodną jego autokreatywności. Owszem, zapodmiotowane w pierwotnej naturze Boga obiekty ponadczasowe, idealne struktury abstrakcyjne wyznaczają zakres pola racjonalności, dostarczają celów zaczątkowych, ale skorelowane z bytami aktualnymi, nie stanowią racji tłumaczącej ich istnienie. Zarezerwowane dla Boga bycie „Zasadą konkretyzacji” dla stających się zdarzeń, przypisuje Mu jedynie rolę gwa-

⁵⁴² Wydaje się, że taka charakterystyka Boga daleka jest od przypisywania Mu cech Bytu absolutnego. Przede wszystkim, brakuje tu takich zasadniczych atrybutów Absolutu, jak: bycie bytem pierwotnym, doskonałym, niezależnym pod każdym względem, posiadającym rację swego istnienia w sobie. Zob. J. Herbut, Z.J. Zdybicka, *Absolut*, [w:] LFK, s. 15.

⁵⁴³ Por. M. Piwowarczyk, *Problem oddziaływania Boga*, art.cyt., s. 228nn.

⁵⁴⁴ Zob. W. Kowalski, *Zagadnienie rozumienia Arystotelesowskiej koncepcji substancji przez Whiteheada*, RF 53(2005), nr 2, s. 105-124.

⁵⁴⁵ J. Życiński uważa, że bardziej uprawomocnione byłoby określanie pierwotnej, wtórnej oraz naddźwiękowej „natury” Boga poprzez słowo: ‘aspekt’. To ostatnie bardziej precyzyjnie oddaje intuicję Whiteheada. Zob. Tenże, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, dz.cyt., s. 27-29.

ranta logicznej i estetycznej harmonii, nie zaś transcendentnego Dobra, jako źródła i celu procesualnie pojętego kosmosu.

„Ograniczeniem Boga jest jego dobroć – mówi Whitehead. Bóg zyskuje głębię aktualności dzięki swemu harmonijnemu wartościowaniu. To nieprawda, że Bóg pod każdym względem jest nieskończony. Gdyby był nieskończony, byłby zarazem złem, jak dobrem; taka nieograniczona fuzja zła z dobrem oznaczałaby zaś li tylko nicość. Bóg jest czymś kategorycznie określonym i dlatego jest ograniczony”⁵⁴⁶.

Zdaniem Twórcy filozofii procesu Bóg nie może być Pełnią, posiadającym w najwyższym stopniu atrybuty Absolutem, ponieważ ograniczałby wolny, twórczy postęp, a ten przecież jest fundamentalną osnową rzeczywistości⁵⁴⁷. Nie udziela więc istnienia w najbardziej podstawowym sensie tych słów (nie jest Przyczyną sprawczą), lecz jest gwarantem estetycznych wrażeń, logicznej spójności i koherencji systemu. Nie chodzi tu więc tyle o podanie ostatecznych, bytowych racji istnienia świata w odniesieniu do „działania” Boga, ile raczej o pewien logiczny porządek kategorialnego systemu. Istnienie jest jakimś typem relacji (nie w sensie bytowym) łączącej Boga i świat. Jest to jednak relacja zwrotna: świat potrzebuje istnienia, celów zaczątkowych Boga, Ten ostatni zaś zakłada istnienie świata (w sensie niekończącego się procesu) jako pola spełniania się bytów aktualnych i Niego samego (we wtórnym aspekcie Jego natury)⁵⁴⁸.

„Ujmowany jako pierwotny, jest On [Bóg] nieograniczoną pojęciową realizacją absolutnego bogactwa potencjalności. W tym aspekcie nie jest On *przed* stworzeniem, ale z całym stworzeniem”⁵⁴⁹.

„W oderwaniu od Boga nie byłoby aktualnego świata, w oderwaniu od aktualnego świata z jego kreatywnością nie byłoby żadnego racjonalnego objaśnienia idealnego widzenia konstytuującego Boga”⁵⁵⁰.

Następnie, co konsekwentnie z tego wynika, Bóg nie jest absolutnym Bytem Transcendentnym. Podstawowym przymiotem, który wyraża stosunek Boga do przyrody jest przede wszystkim Jego w niej immanencja. Bóg nie jest Stwórcą wszechświata, ponieważ każdy składnik kosmosu cieszy się właściwą sobie z natury autokreatywnością. Samo istnienie Boga nie jest niezależne. Jest bowiem nie do

⁵⁴⁶ A.N. Whitehead, *Religia*, dz.cyt., s. 124.

⁵⁴⁷ J.B. Cobb sugeruje, że rola Boga w udzielaniu istnienia jest bardziej fundamentalna, niż wynika to z jego tekstów. Uznając jednak kreatywność za ontyczny fundament rzeczywistości podkreśla: „Fundamentally they mean that God also is an instance of creativity. For God to be at all is for him to be a unit of creativity. In this respect his relation to creativity is just the same as that of all actual occasions”. Tenże, *A Christian Natural Theology*, dz.cyt., s. 211-212. Zob. s. 212nn.

⁵⁴⁸ Por. D.B. Kuspit, *Whitehead on Divinity*, dz.cyt., s. 29-33; por. W. Mays, *The Philosophy*, dz.cyt., s. 62-66.

⁵⁴⁹ A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969, s. 405.

⁵⁵⁰ Tenże, *Religia*, dz.cyt., s. 126-127.

pomyślenia, aby Bóg mógł istnieć poza światem, poza podstawową jego osnową, jaką jest wiecznietrwały proces. Jakkolwiek w ujęciu pierwotnego aspektu Jego natury można mówić o pewnych argumentach na rzecz jej transcendencji, to jednak ostatecznie w swoim działaniu wobec struktur przyrody, Bóg jest Bytem strukturalnie wcielonym w stającą się rzeczywistość⁵⁵¹.

„[...] moc, którą Bóg podtrzymuje świat, jest mocą ideału, jakim jest sam Bóg. Bóg przydaje siebie aktualniej podstawie, z której bierze początek wszelki akt tworzenia. Świat czerpie siłę życia z wcielenia się weń samego Boga”⁵⁵².

„[...] natura pojęciowa Boga jest niezmienna z powodu jej ostatecznej kompletności. Ale Jego natura pochodna jest wtórna z racji kreatywnego postępu świata”⁵⁵³.

Będąc „Zasadą konkretyzacji”, zasadą ograniczającą nieskończone pole potencjalności bytów aktualnych, jest On jedynie wyróżnionym Bytem Aktualnym. Poza tym, Bóg nie jest Transcendentną Osobą oddziałującą w sposób wolny i rozumny na bieg świata aktualnego, a zwłaszcza na człowieka, lecz stanowi *exemplum* praw przyrody, swoiście rozumiany podmiot mający wpływ na poziom przeżyć estetycznych, obowiązywalność praw logiki oraz stopień uporządkowania kosmosu.

„Na miejscu Arystotelesowskiego Boga jako Pierwszego Poruszyciela – konstatuje Whitehead – umieszczamy Boga jako Zasadę Konkretyzacji”⁵⁵⁴.

„Bóg jest ostatecznym ograniczeniem, a Jego istnienie to coś ostatecznie irracjonalnego. [...] Bóg nie jest konkretny, ale jest podstawą konkretnej aktualności”⁵⁵⁵.

„Świat aktualny istnieje, ponieważ w naturze panuje pewien ład. Gdyby nie było ład, nie byłoby świata. I analogicznie – ponieważ jest świat, wiemy, że jest ład. Byt zaprowadzający ład jest koniecznym elementem sytuacji metafizycznej, jaką przedstawia aktualny świat”⁵⁵⁶.

Stanowisko takie zatem nie jest teizmem, lecz panenteizmem, bądź nawet panteizmem. Brakuje tu bowiem podstawowych argumentów przemawiających, przede wszystkim, za absolutną, bytową odrębnością natury (jej aspektów) Boga wobec świata. Nie jest On jego stwórcą, nie jest w pełni doskonały i niezależny od kosmicznego procesu. Bardzo widoczne są natomiast te (istotne) elementy myśli Whiteheada, które podkreślają neutralizację realnych (bytowych) oddziaływań Boga na świat, Jego zależność od struktur ewoluującej przyrody, ograniczoną doskonałość atrybutów oraz brak wyraźnych cech osobowych. Wizja proponowana

⁵⁵¹ Por. M. Piwowarczyk, *Problem oddziaływania Boga*, art.cyt., s. 236-238.

⁵⁵² A.N. Whitehead, *Religia*, s. 126.

⁵⁵³ Tenże, *Process*, dz.cyt., s. 407.

⁵⁵⁴ Tenże, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 182.

⁵⁵⁵ Tamże, s. 187.

⁵⁵⁶ Tenże, *Religia*, dz.cyt., s. 92.

przez Autora *Process and Reality* niesie zatem koncepcję Jego natury w postaci jej „skrajnego inkarnacjonizmu”⁵⁵⁷, co suponuje, że nie jest On Bytem Absolutnym, lecz Bytem Aktualnym, nie w pełni niezależnym od kierunku ewolucji świata.

Podobnie problematyka związana z charakterystyką Bytu Bożego w aspekcie Jego życia osobowego w ujęciu Whiteheada niesie wiele niejasności. Otóż, na pierwszy plan wysuwa się tu kwestia ujmowania Boga w Jego statusie ontycznym. Z pewnością, nie jest On Bytem substancjalnym, jedynym podmiotem swojego istnienia oraz „treści” swej istoty. Jest Bytem Aktualnym cieszącym się odgrywaniem szczególnej roli w nurcie procesu przyrody, ale nie jest jej niezależną w istnieniu i działaniu transcendentną przyczyną.

„Wszelki dowód – pisze – przyjmujący za punkt wyjścia rozważania dotyczące charakteru świata realnego nie może wznieść się ponad realność świata. Może on jedynie odkryć wszystkie czynniki ujawniające się w doświadczeniu świata. Innymi słowy – konkluduje – dowód taki może odkryć Boga immanentnego, lecz nie Boga całkowicie transcendentnego”⁵⁵⁸.

Chociaż przypisuje Mu Autor *Religion in the Making* kilka cech posiadających znaczeniowe konotacje z terminem *osoba*, jak: mądrość, racjonalność, bycie współczującym towarzyszem ludzkich cierpień, czy bycie Poetą świata, to jednak są to tylko konwencjonalne antropomorfizmy, próby ujęcia pewnych symbolicznych „cech”⁵⁵⁹. Nie jest to Byt w pełni osobowy, ponieważ Jego wola wydaje się być ograniczona poprzez swobodną kreatywność bytów aktualnych, dla których jest czynnikiem limitującym. Jego intelekt zaś zyskuje świadomość jedynie we wtórnym aspekcie Jego natury, w którym też osiąga aktualność. Ostatecznie więc, Bóg nie jest bytem w pełni doskonałym – musi włączać się w proces stawania się świata, aby zyskiwać coraz wyższe poziomy realności oraz świadomości. Wraz z całym kosmosem zmierza w kierunku doskonałej wizji estetycznej: prawdy, piękna i dobra⁵⁶⁰.

A oto tekst bardzo często przytaczanych tzw. Whiteheadowkich „antytez”, w treści których ujawnia się wyraźnie specyfika ujmująca relacje pomiędzy światem a Bogiem:

„Prawdą jest powiedzieć, że Bóg jest niezmienny, świat zaś podlegający zmianom; prawdą jest również, że świat jest niezmienny, Bóg natomiast podlega zmianom. Prawdą jest, że Bóg jest jednością, zaś Świat wielością, jak również że świat jest jednością, a Bóg wielością. Prawdą jest, że w porównaniu ze światem, Bóg jest w pełni rzeczywisty, jak również to, że w porównaniu z Bogiem, świat

⁵⁵⁷ Tak relację Boga do świata w ujęciu Whiteheada określa S. Kowalczyk (*Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 300).

⁵⁵⁸ A.N. Whitehead, *Religia*, dz.cyt., s. 70.

⁵⁵⁹ Zdaniem Whiteheada także fundamentalnego „doświadczenia religijnego nie można uznać za źródło, z którego metafizyka czerpałaby jakieś bezpośrednie dowody przemawiające za osobowym Bogiem w jakimkolwiek transcendentnym czy twórczym sensie”. Tenże, *Religia*, dz.cyt., s. 81.

⁵⁶⁰ Por. A.N. Whitehead, *Process*, dz.cyt., s. 408-413.

jest w pełni rzeczywisty. Prawdą jest, że świat jest zawarty w Bogu, a także to, że Bóg jest zawarty w świecie. Prawdą jest, że Bóg transcenduje świat, jak również to, że świat transcenduje Boga. Prawdą jest, że Bóg stwarza świat, a także to, że świat stwarza Boga⁵⁶¹.

Metafizyczny system Whiteheada leży zatem na linii idealizmu platońskiego (jest on przekonany, iż całe dzieje filozofii są jedynie przypiskiem do filozoficznych osiągnięć Platona). Jest to myśl o wydzwiku monistycznym; myśl, w której ostatecznie gubi się autonomia samej filozofii (bez korzystania z nauk przyrodniczych jest ona jałowa). Panenteizm Współtwórcy *Principia Mathematica* każe opisywać świat jako jeden wielki organizm, w którym Bóg jest szczególnym Bytem Aktualnym, ale nie jest On w pełni doskonały – jest zmienny, nie jest nieskończony, nie jest osobą. Jest „wtopiony” w konieczny bieg kosmosu.

4. Egzystencjalizm

W szerokim sensie egzystencjalizm⁵⁶² jest nurtem społeczno-kulturowym, w węższym znaczeniu – jest kierunkiem filozoficznym zdominowanym przez rozważania antropocentryczne, skupione na samym fakcie egzystencji człowieka. Jest nurtem bardzo zróżnicowanym. W punkcie wyjścia, sama filozofia rozumiana jest jako podstawowy sposób bytowania (egzystencji). Niezależnie od kierunku egzystencjalizmu, o jego „egzystencjalności” decyduje przede wszystkim stopień refleksji o byciu-transcendencji człowieka, o jego kondycji psycho-fizycznej. Egzystencjaliści (M. Heidegger, J.P. Sartre, G. Marcel⁵⁶³, K. Jaspers, S. Kierkegaard⁵⁶⁴, M. Merlau-Ponty) zasadniczo odcinają się od wcześniejszych sposobów filozofowania. Odcinają się od klasycznej filozofii przedmiotowej z jej podstawową osią poznawczą: podmiot – przedmiot. Obce jest im również podejście epistemologiczne (egzystencja jest bardziej pierwotna, niż warunki i wyniki poznania), scjentystyczne, logiczne (a więc wszystkie ujęcia systemowe). To, co w pracy filozofa-egzystencjalisty jest najważniejsze, to pierwotny kontakt z egzystencją oraz refleksja – najpierw nad sobą samym, potem nad światem zewnętrznym. W tym kontekście wyróżnia się trzy zasadnicze możliwości styku filozofii z egzystencją: filozofowanie egzystencjalne (Kierkegaard, Marcel): streszcza się do opisu doświadczeń egzystencjalnych; filozofia egzystencji (Jaspers⁵⁶⁵): poznanie, które obejmuje

⁵⁶¹ Tamże, s. 410.

⁵⁶² Egzystencjalizm jest tu omówiony głównie w oparciu o ustalenia: zob. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia*, dz.cyt., s. 76-86; 364-384.

⁵⁶³ Zob. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, dz.cyt., s. 107-189.

⁵⁶⁴ K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, [w:] S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. Tenże, Warszawa 1988, s. VII-LXV.

⁵⁶⁵ Zob. K. Jaspers, *Idea Boga*, tłum. B. Baran, „Znak” 9(346) 1983, s. 1406-1414; K. Michalski, *Filozofia jako zasada życia. O filozoficznym życiu Karla Jaspersa (1883-1969)*, „Studia Filozoficzne” 10(1999), s. 165-177.

wszystkie dziedziny istnienia – ma ono charakter wartościujący; egzystencjalna filozofia (Sartre, Heidegger): jest to typ ontologii, w której zarysowuje się korelacja pomiędzy egzystencją (człowiekiem), a tym, co egzystencjalne⁵⁶⁶.

W ujęciu różnych egzystencjalistów pojawia się napięcie-relacja: egzystencja – Transcendencja. Sartre i Heidegger tworzą tzw. ontologię fundamentalną. Podłożem tej ontologii jest zagwarantowanie poznawczego kontaktu z egzystencją bytu⁵⁶⁷. Każdy byt jawi się zawsze w związku z osobą człowieka; sam w sobie jednak nie jest do końca zrozumiały, a nawet sensowny. Pierwszą fazą realizacji bytu jest zawsze nie-byt. Nie jest to jednakże refleksja nad bytem, którą można by określić jako bazującą na jakichś podstawach ontycznych. Dający się tu zauważyć grunt jest raczej natury intencjonalnej. Obok tej, ontologicznej wersji egzystencjalizmu, istnieje również nurt metafizyczny. Jego przedstawicielem jest Kierkegaard, Marcel oraz Jaspers. Pierwszą relacją, na jakiej zasadza się refleksja tych Autorów jest relacja: egzystencja – Transcendencja. Owa Transcendencja jest Pełnią, która jest fundamentem odniesień interpersonalnych. Najważniejsze są tutaj refleksje zmierzające do opisanie i właściwego zinterpretowania losu człowieka, jego kondycji, sytuacji egzystencjalnej.

Na tym tle rysują się trzy podstawowe typy ustosunkowania się egzystencjalistów do problematyki istnienia Boga:

– **ateizm postulatywny**: występuje tu negacja istnienia Boga w imię koncepcji absolutnej wolności człowieka (np. Camus, Merleau-Ponty, Sartre);

– **teizm egzystencjalistyczny**: pomija się tu klasyczne dowody istnienia Boga; według tej koncepcji poznanie Boga odbywa się przede wszystkim poprzez doświadczenie Jego obecności przez akt wiary (np. Tillich, Kierkegaard);

– **neutralizm**: podkreśla się tu istnienie (Boga) Transcendencji jako istniejącej, ale nieokreślonej. Boga poznaje się w egzystencjalnych sytuacjach granicznych (np. Jaspers), bądź można Go odpoznać (choć z poważnymi zastrzeżeniami) na kanwie poznawania bytu jako takiego (np. Heidegger).

W kwestii poznawalności istnienia Boga, bądź też formułowania dowodów na Jego istnienie, Marcel pisze:

„Historia filozofii nowożytnej pokazuje [...], jak się wydaje, że antyteizm, którego wewnętrzną siłą napędową jest pragnienie, aby Boga w ogóle nie było, coraz częściej zajmował miejsce rozumianego jako zaprzeczenie ateizmu. Tak więc zastanawiając się nad nieskutecznością dowodów na istnienie Boga, natrafiamy w końcu na owo głębokie pęknięcie ludzkiego świata [...]. Zbliżamy się więc do paradoksu polegającego na tym, że te dowody są bezskuteczne właśnie tam, gdzie byłyby niezbędne, to znaczy wówczas, gdy chodzi o przekonanie niewie-

⁵⁶⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Dzieła: XIX, Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 138.

⁵⁶⁷ Właściwe – jak sądzi – rozumienie bytu-egzystencji przedstawia Heidegger w klasycznej już pracy: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

rzącego; i odwrotnie – tam, gdzie wiara już istnieje, a co za tym idzie, istnieje minimalne porozumienie, takie dowody wydają się w każdym razie nieprzydatne”.

I w duchu filozofii egzystencjalizmu dodaje:

„Ktoś, kto doświadcza obecności Boga, nie tylko nie potrzebuje dowodów, ale nawet posunie się do uznania, że sama myśl o argumentacji narusza to, co jest dla niego oczywistą świętością”⁵⁶⁸.

Główne jednak miejsce w rozważaniach egzystencjalistów zajmuje filozofia człowieka, skupiona na jego egzystencji. Człowiek jest tu przede wszystkim egzystencją; taką egzystencją, która jest rzucona w wir świata, kompleks odniesień interpersonalnych, sytuacji kulturowych. Jest to koncepcja dynamiczna, pojawiają się tu rysy aksjologiczne – człowiek musi przeciwstawiać się wszelkim aktom depersonalizacji, zagrożeniom swojego *status quo* poprzez zachowanie wolności. Teoria człowieka egzystencjalistów ma charakter personalistyczny. Akcentuje przy tym subiektywizm, sferę emocjonalną, aktywność człowieka; skupiona jest na sytuacji życiowej (egzystencjalnej) osoby – „bytu-ku-śmierci” (Heidegger), osoby narażonej na cierpienia (Sartre, Jaspers), przygodnej, rzuconej w świat, otwartej jednak na Boga (Kierkegaard). Rozważania te rozpadają się ostatecznie na dwie grupy stanowisk: bądź to podkreślających bezsens życia człowieka (swoisty nihilizm) – Sartre, po części Heidegger, lub odnajdywanie pełnego sensu, optymizmu, wiary (Marcel⁵⁶⁹, Kierkegaard). W działaniach człowieka (w etyce) podkreśla się zasadniczo moment decyzji, który w sposób istotny kształtuje samostanowienie. Wartość moralna nie ma tu jednak charakteru obiektywnego, jest sposobem istnienia jednostki. Nie jest to etyka racjonalno-przedmiotowa, lecz subiektywistyczna. To, do czego winien dążyć człowiek, to przyjęcie odpowiedzialności za swój wolny (rozumiany zdecydowanie subiektywnie) styl życia⁵⁷⁰.

5. Personalizm

Personalizm jest doktryną filozoficzną, w której podstawową wartością-przedmiotem analiz jest człowiek jako osoba (łac. *persona* – osoba). Podkreśla się tu autonomiczną wartość samej ludzkiej osoby. Ujęcie personalistyczne z gruntu sprzeciwia się wszelkim tendencjom redukującym człowieka do sfery przedmiotowej (w teorii) oraz wszelkim manipulacjom, których przedmiotem jest człowiek na gruncie praktyki życia społeczno-politycznego. Człowiek (osoba) jako byt stojący najwyżej w hierarchii bytów przygodnych cieszy się osobową autonomią, godnością, ma swoją niepowtarzalną duchowość, posiada zdolność wyrażania swojej

⁵⁶⁸ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1995, s. 380-381.

⁵⁶⁹ Zob. I. Dec, *Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej*, CS 13(1982), s. 267-287; Tenże, *Komunia „ja” – „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, tamże, s. 289-311.

⁵⁷⁰ Zob. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia*, dz.cyt., s. 364nn.

osobowości poprzez swoje (osobowe – rozumne i wolne) działania: w sztuce, moralności, religii, nauce, w osiągnięciach technicznych. Człowiek – podkreślają zgodnie personaliści – jest zawsze i wyłącznie celem działania, nigdy środkiem, ani dla drugiego człowieka, ani dla społeczeństwa, czy państwa. Najbardziej naturalnym polem rozwoju człowieka-osoby jest zawsze druga osoba (ludzka), lub – w sposób bardziej jeszcze doskonały – Osoba Boska.

Oto charakterystyka personalizmu **E. Mouniera**:

„[...] to, co nazywa się dzisiaj personalizmem, nie jest bynajmniej nowością. Świat osoby jest światem człowieka. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby czekano aż wieku XX, aby go ukazać, choćby pod innymi nazwami. Nowoczesny personalizm [...] ma za sobą długą tradycję. Personalizm nie jest systemem. Personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą. Jest on filozofią, ale nie systemem. Ponieważ [...] jego zasadniczym twierdzeniem jest istnienie osób wolnych i twórczych, wprowadza on w serce tych struktur zasadę nieprzewidywalności, która usuwa jakikolwiek zamiar ostatecznej systematyzacji. [...] Z tego względu, mówiąc [...] o personalizmie, dobrze jest zdać sobie sprawę z istnienia różnych personalizmów i uznać ich różnorodność. [...] Można by oczekiwać, że punktem wyjścia personalizmu będzie definicja osoby. Definiowaniu podlegają jednak tylko obiekty zewnętrzne w stosunku do człowieka, takie, które można czynić przedmiotem obserwacji. Ale osoba nie jest przedmiotem. Jest ona właśnie tym, co w człowieku nie może być traktowane jako przedmiot”⁵⁷¹.

Poniekąd wbrew zadeklarowanej powyżej postawie antydefinicyjnej dotyczącej pojęcia *osoby*, Mounier stwierdza:

„Osoba jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności, która daje się uchwycić i poznać w swoim akcie jako ruch personalizacji”⁵⁷².

Odnosząc ogólne idee personalizmu do filozoficznej teorii natury Boga, Mounier zauważa:

„Byt najwyższy, który powołuje osoby do istnienia przez miłość, nie zapewnia już jedności świata poprzez abstrakcję pewnej idei, ale poprzez nieskończoną zdolność do nieograniczonego mnożenia tych pojedynczych aktów miłości. [...] Jednostka ludzka nie jest skrzyżowaniem wielu składników rzeczywistości ogólnych (materia, idee, itd.), ale jest nierozdzieloną całością, w której jedność dominuje nad wielością, ponieważ jest zakorzeniona w absolicie. Ponad osobami nie panuje abstrakcyjna tyrania Przeznaczenia, nieba idei lub Nieosobowej Myśli [...], ale Bóg osobowy który <złożył dar ze swej osoby> [...]”⁵⁷³.

W nurcie personalizmu zarysowują się dwa zasadnicze nachylenia: bliskie stanowisku filozofii dialogu, akcentujące rolę kontaktów interpersonalnych wyra-

⁵⁷¹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 7-8.

⁵⁷² Tamże, s. 10.

⁵⁷³ Tamże, s. 12-13.

żanych w języku (E. Mounier, R. Le Senne, N.A. Bierdiajew) oraz bliskie tradycyjnej filozofii osoby (J. Maritain, E. Gilson, K. Wojtyła⁵⁷⁴, T. Styczeń). Filozofia zorientowana wokół naczelných pryncypiów personalizmu znajduje odbicie w pracy wielu wybitnych polskich filozofów i teologów, zwłaszcza skupionych wokół Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej (KUL)⁵⁷⁵.

6. Filozofia analityczna

Filozofia analityczna zapoczątkowana była u progu XX wieku w Wielkiej Brytanii. Jej inicjatorami byli **B. Russell** (1872-1970)⁵⁷⁶ i **G.E. Moore** (1873-1958)⁵⁷⁷. Według tych Filozofów, każdy typ filozofowania powinien być poprzedzony solidnym studium analizy stosowanych pojęć, tez, nazw. Była to pierwotnie reakcja na neoheglowską metafizykę angielską (**F.H. Bradley** (1846-1924), **J.M. McTaggart** (1866-1925), w której – zdaniem analityków – nie liczone się z precyzją wypowiedzianych twierdzeń⁵⁷⁸. Generalnie, Filozofowie analityczni byli zdania, iż dotychczasowe błędy filozoficzne brały się z niewłaściwego stosowania języka: zdania formułowane w języku za pomocą reguł gramatyki traktowano jako zdania poprawne (i sensowne) logicznie. Uznano zatem, iż język formalny (logika) lepiej nadaje się do uprawomocnionego formułowania tez o rzeczywistości. Ów cel tym bardziej był bliski zrealizowania, gdyż dotychczasowy przedmiot filozofii – całą rzeczywistość, zredukowano jedynie do sfery faktów empirycznych. Takie stanowisko potwierdza myśl **L. Wittgensteina** (1889-1951) z pierwszego okresu jego twórczości:

„Świat jest wszystkim, co jest faktem. Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy. Świat jest wyznaczony przez fakty oraz przez to, że są to *wszystkie* fakty. [...] Światem są fakty w przestrzeni logicznej. Świat rozpada się na fakty. [...] Logicznym obrazem faktów jest myśl. [...] Zdanie konstruuje pewien świat z pomocą ruszto-

⁵⁷⁴ Zob. A. Póltawski, *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, RF 35-36(1987-1988), z. 2, s. 107-122; J.F. Crosby, *Persona est sui iuris: Refleksje nad podstawami filozofii osoby Karola Wojtyły*, tłum. M.S. Zięba, RF 32(1984), z. 2, s. 105-123.

⁵⁷⁵ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, T. IV: *Człowiek i moralność*, Lublin 1994; Tenże, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13(1961), s. 664-675; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 3(309) 1980, s. 275-289; A.N. Woźnicki, *A Christian Humanism Karol Wojtyła's Existential Personalism*, New Britain 1980; I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu Twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław – Lublin 1991; W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; Tenże, *Integralna definicja osoby ludzkiej*, RF 2-3(1949-1950), s. 85-109; Tenże, *Ku syntezie w definicji osoby*, ZN KUL 3(1960), nr 4, s. 21-44; M. Jaworski, *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, „Znak” 25(1973), nr 1(223), s. 1-17; M.A. Krąpiec, *Dziela*, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin 1991⁵; Z.J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, CS, 7(1975), s. 11-25; J.F. Choroszy, *Dialogi o personalizmie*, Wrocław 1995.

⁵⁷⁶ Bogaty przekrój poglądów Russella zawiera jego monografia: *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa 1971.

⁵⁷⁷ G.E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967.

⁵⁷⁸ Zob. B. Russell, *Mój rozwój*, dz.cyt., s. 34nn.

wania logicznego. [...] Rozumieć zdanie znaczy wiedzieć, co jest faktem, gdy jest ono prawdziwe. [...] Tezy logiczne opisują rusztowanie świata, albo raczej: przedstawiają je. Nie «mówią» one o niczym. Zakładają, że nazwy mają znaczenie, a zdania elementarne – sens: i to jest ich związek ze światem⁵⁷⁹.

Określając cel filozofii jako logiczną analizę myślenia, Wittgenstein zauważa, iż powinno być ono wyrażone jasno. Stąd bardzo wymagająca teza Autora *Tractatus logico-philosophicus*, aby wszystko, co się myśli i mówi było „jasne”. Wynika zatem z powyższego, że wiele lub większość prawd odczytywanych z rzeczywistości i o niej formułowanych – nie będących „faktami”, nie da się w ogóle wypowiedzieć. Z pewnością, dotyczy to całej metafizyki, ale głównie filozofii Boga, ponieważ jej przedmiot – w definicji analityków nie jest empirycznie „dostępny”. Potwierdza to sam Autor w swoim słynnym stwierdzeniu:

„Granice mego języka oznaczają granice mego świata⁵⁸⁰.”

„Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są «tezy filozoficzne», lecz jasność tez. Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia winna rozjaśniać i ostro odgraniczać. [...] Filozofia ogranicza dziedzinę sporów przyrodoznawstwa. Filozofia winna wytyczać granice tego, co się da pomyśleć, a tym samym tego, co się pomyśleć nie da. [...] cokolwiek da się w ogóle pomyśleć, da się jasno pomyśleć. Cokolwiek da się wypowiedzieć, da się jasno wypowiedzieć⁵⁸¹.”

Wybiegając nieco w stronę „rzeczywistości” pozafaktualnej, a tą z pewnością jest – zdaniem Wittgensteina – cała domena metafizyki i w związku z tym, oceniając zasadność myślenia przyczynowo-skutkowego, krytycznie stwierdza:

„Gdyby istniała jakaś zasada przyczynowości, to mogłaby brzmieć: «Istnieją prawa przyrody». Ale tego właśnie nie da się powiedzieć: to się widzi. [...] Co się da opisać, może się też stać; tego zaś, co prawo przyczynowości miałoby wykluczać, nie da się też opisać. Proces indukcji polega na tym, że przyjmujemy *najprostsze* prawo dające się pogodzić z naszymi doświadczeniami. Proces ten nie ma jednak logicznego uzasadnienia, lecz jedynie psychologiczne. Jest jasne, że nie mamy żadnych podstaw, by sądzić, że rzeczywiście zajdzie teraz ów przypadek najprostszy. To, że słońce jutro wzejdzie, jest pewną hipotezą; a to znaczy: *nie wiemy, czy wzejdzie*. Nie ma żadnego musu, dla którego coś miałoby nastąpić, ponieważ coś innego się stało. Istnieje jedynie konieczność *logiczna*⁵⁸².”

⁵⁷⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, 1-1.11; 1.2; 3; 4. 023; 4. 024; 6. 124 (s. 5. 11. 24. 75).

⁵⁸⁰ Tamże, 5.6 (s. 67).

⁵⁸¹ Tamże, 4. 112-4. 114; 4. 116 (s. 28-29).

⁵⁸² Tamże, 6. 36; 6. 362-6. 37 (s. 82-83).

Wyrażając ostatecznie intuicję o niemożliwości jednoznacznego orzekania w sprawach wymykających się sferze „faktów” (logicznych), Wittgenstein z nutą daleko posuniętego sceptycyzmu epistemologicznego, stwierdza:

„U podstaw całego nowożytnego poglądu na świat leży złudzenie, iż tak zwane prawa przyrody są wyjaśnieniem jej zjawisk. Tak więc nowożytni zatrzymują się na prawach przyrody jako na czymś nienaruszalnym, podobnie jak starożytni na Bogu i Losie. Jedni też i drudzy mają tu rację i jej nie mają. Pogląd starożytnych był co prawda o tyle jaśniejszy, że uznawali oni pewien wyraźny kres, podczas gdy systemy nowsze stwarzają pozór, jakoby *wszystko* zostało wyjaśnione”⁵⁸³.

Wyjaśnia jednak, że odkrywanie wyższego sensu świata mimo wszystko jest możliwe, aczkolwiek nie jest domeną filozofii, zwłaszcza tej zorientowanej metafizycznie. Metoda logicznej „obróbki” świata-faktów zmierzającej do jasnego jego opisu podana przez Wittgensteina posiada swoje mankamenty, których sam Autor zdaje się być świadomym. Nie jest ona w stanie wzbić się ponad to, co empiryczne (faktualne – dostępne przedmiotowi nauk przyrodniczych). Sens zatem świata ostateczny leży poza nim. Poszukiwać go więc można, lecz należy to robić w „granicach” języka – poza tymi granicami całe przedsięwzięcie jawi się jako „niedorzeczne”.

„Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i wszystko dzieje się tak, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości. [...] Albowiem wszystko, co się dzieje i faktycznie istnieje, jest przypadkowe. To, co czyni je nie-przypadkowym, nie może znajdować się w świecie, gdyż wtedy byłoby znowu przypadkowe. Musi znajdować się poza światem. [...] *Jaki* jest świat, to dla tego, co wyższe, jest zupełnie obojętne. Bóg nie objawia się w świecie. [...] Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to *że* jest. [...] Odczucie świata jako ograniczonej całości jest tym, co mistyczne”⁵⁸⁴.

Odnosząc się do ostatecznego sensu filozofowania oraz podejmowania fundamentalnych kwestii metafizycznych jako niemożliwych, w konkluzji *Traktatu* Wittgenstein stwierdza:

„Poprawna metoda filozofii byłby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom swoich zdań nie nadał żadnego znaczenia. [...] Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy). Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie. O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁵⁸⁵.

⁵⁸³ Tamże, 6. 371-6. 372 (s. 83).

⁵⁸⁴ Tamże, 6. 41; 6. 432; 6. 44-6. 45 (s. 84-86).

⁵⁸⁵ Tamże, 6. 53-6. 54. 7 (s. 87-88).

Analogicznie, podkreślając zerwanie więzi z filozoficzną tradycją, związaną zwłaszcza z angielskim idealizmem, Współtwórca *Principia Mathematica*, pisze:

„W Cambridge – wyznaje Russell – uczono mnie filozofii Kanta i Hegla, ale wraz z G.E. Moorem doszliśmy do tego, iż odrzuciliśmy te systemy filozoficzne. Myślę, że jakkolwiek zgodny był nasz bunt, to jednak znaczne były różnice między nami, na co kładliśmy nacisk. Zdaje mi się, że Moore początkowo interesował się głównie niezależnością faktów od wiedzy i odrzuceniem całego kantowskiego aparatu apriorycznych intuicji i kategorii, kształtujących nasze doświadczenie, lecz nie świat zewnętrzny. [...] ja bardziej niż on interesowałem się pewnymi sprawami czysto logicznymi. Najważniejsza spośród nich i to sprawą, która dominowała w całej mojej późniejszej filozofii, było to, co nazywałem *koncepcją stosunków zewnętrznych*. [...] był jeszcze inny problem, który zaczął mnie interesować. Było to zagadnienie, jaki jest stosunek między językiem a faktami. [...] Odkąd odrzuciłem filozofię Kanta i Hegla, szukałem rozwiązania problemów filozoficznych z pomocą analizy; i pozostaję głęboko przeświadczony, mimo pewnych przeciwnych tendencji współczesnych, że postęp jest możliwy tylko na drodze analizy”⁵⁸⁶.

Trzeba w tym miejscu odnotować, iż w duchu swojej filozofii – z pewnością jest to filozofia o nachyleniu minimalistycznym w poznaniu – umieszczają też Filozofowie analityczni kwestię poznawalności Boga: Jego natury i istnienia. Jest to generalnie stanowisko agnostyczne. Ich zdaniem nazwa „Bóg”, jako nie posiadająca empirycznego odnośnika i wymykająca się logicznej weryfikacji na gruncie zdrowego rozsądku, nie jest przedmiotem dociekań filozoficznych.

„Wszyscy wiemy – argumentuje Moore – że ogromna liczba ludzi, i to nie tylko filozofów, żywi przeświadczenie, iż z pewnością istnieje we Wszechświecie Bóg; że poza przedmiotami materialnymi i naszymi aktami świadomości jest też Umysł Boży oraz akty świadomości tego umysłu; i że musimy z pewnością wspomnieć Boga, jeżeli mamy dać pełny opis całego zespołu rzeczy, wszystkiego, co jest. Może nawet ktoś twierdzić, że ten pogląd, iż jest Bóg, sam jest poglądem zdrowego rozsądku. [...] Ale, z drugiej strony, tak wielu ludzi obecnie ma przeświadczenie, że my z pewnością *nie wiemy*, iż jest Bóg, jeśli nawet jest; i że to również można uważać za pogląd zdrowego rozsądku. Ogólnie biorąc, myślę, że najbardziej słuszną rzeczą jest powiedzieć, iż zdrowy rozsądek *nie ma* żadnego poglądu na tę sprawę, czy my rzeczywiście wiemy, że jest Bóg, czy też nie wiemy; że zdrowy rozsądek ani nie twierdzi, że my to wiemy, ani też, że nie wiemy; i że wobec tego zdrowy rozsądek *nie ma* żadnego poglądu, co się tyczy Wszechświata jako *całości*”⁵⁸⁷.

I dotykając nieco kwestii natury Boga jako transcendentnej w stosunku do świata materialnego, a także ludzkiej świadomości, dodaje:

⁵⁸⁶ B. Russell, *Mój rozwój*, dz.cyt., s. 6-10.

⁵⁸⁷ G.E. Moore, *Z głównych zagadnień*, dz.cyt., s. 39-40.

„Przez «Boga» bowiem rozumie się coś, co jest tak bardzo różne od przedmiotów materialnych i od naszych umysłów, że dodać, iż poza nimi jest również Bóg, to z pewnością dodać rzecz bardzo ważną do naszego poglądu na Wszechświat”⁵⁸⁸.

Wraz z upływem czasu i stosowaniem odmiennych podejść filozofia analityczna podzieliła się na dwie zasadnicze grupy zainteresowań: filozofię języka idealnego (Wittgenstein I, Schlick, Carnap) i filozofię języka naturalnego (Wittgenstein II, Austin, Ryle). Według grupy Filozofów skupionych wokół szkoły języka sztucznego (idealnego), struktura rzeczywistości w sposób najbardziej adekwatny może być odzwierciedlona poprzez język formalny (logiki). Świat składa się z faktów, które mają naturę atomową. Tak pojętym faktom, jako składowym świata odpowiadają zdania atomowe. Fakty złożone są analizowane przez zdania złożone (te są ukonstytuowane przez zdania proste). Błędy dotychczasowej filozofii wynikają z braku właściwego zrozumienia logiki języka, jakim się posługiwała. W tym kontekście, wszelką wartościową wiedzę o rzeczywistości czerpie się z nauk przyrodniczych; filozofia jest wiedzą jałową. Jeśli ma pełnić jakąś naukową rolę, to tylko w kontekście nauk ścisłych, jako swoista interpretacja, precyzacja ich końcowych tez⁵⁸⁹.

Dokonania L. Wittgensteina związane z fundamentalnym przeorientowaniem jego filozofii (Wittgenstein II) zapoczątkowały drugi nurt filozofii analitycznej, tzw. szkoły języka naturalnego (potocznego). Zasadnicza zmiana w tym kierunku polega na uznaniu, iż każdy typ języka potocznego jest swoistą „grą językową” i, o ile jest poruszaniem się w ramach reguł jednej i tej samej „gry”, jest językiem sensownym. Język potoczny ma swoją własną, wewnętrzną logikę, taką logikę, której nie da się ująć w jakiś system formalny. Język filozofii, teologii, religii, sztuki, itd. jest „grą”. Na przykład, dla odpoznania znaczeniowej wartości nazwy „Bóg” (pomimo tego, iż nie jest to termin naukowy), należy poddać analizie ten termin i wyjaśniać go w granicach języka religijnego, a więc tam, gdzie jest on dobrze „zadomowiony”⁵⁹⁰. Zadaniem filozofii nie jest już zatem poprawianie (usensownianie) języka, lecz opisywanie poszczególnych (szczegółowych) „gier” językowych. Filozofia spełnia więc rolę podobną do „terapii medycznej” (terapeutyczna funkcja filozofii) – nie rozwiązuje problemów filozoficznych, lecz je skutecznie usuwa.

Filozofia analityczna przechodziła kolejne fazy rozwojowe. W latach sześćdziesiątych podjęto próbę budowania teorii znaczenia na bazie analizy języka naturalnego. Filozofia języka zajmuje tu miejsce centralne. Podstawową kategorią jest kategoria *znaczenia* (*meaning*) – **D. Davidson, M. Dummett**⁵⁹¹. Kolejna dekada, lata siedemdziesiąte, przyniosły zainteresowania tzw. nową teorią oznaczania, która zaczęła stawiać pewne nowe zagadnienia natury metafizycznej (**S.A. Kripke, H. Putnam**).

⁵⁸⁸ Tamże, s. 40.

⁵⁸⁹ Zob. analizy A. Nowaczyka: *Czy filozofia analityczna sama sobie wykopała grób?*, RF 52(2004), nr 1, s. 227-242.

⁵⁹⁰ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 116.

⁵⁹¹ Zob. T. Szubka, *Michael Dummett i antyrealizm*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 327-346.

Z kolei lata osiemdziesiąte przynoszą nową orientację – filozofię umysłu. Wyrasta przekonanie (J.A. Fodor, J.R. Searle), że aby skutecznie poznać zasady funkcjonowania i logikę języka, należy zbadać sam umysł jako podmiot wszelkich logicznych operacji. Obok zasadniczego nurtu filozofii analitycznej rozwiniętej w krajach anglosaskich, mówi się też o jej polskim nachyleniu związanym przede wszystkim z linią, po której szedł Moore. Przedstawiciele polskiej szkoły filozofii analitycznej to: K. Twardowski⁵⁹², S. Leśniewski, K. Ajdukiewicz⁵⁹³, J. Łukasiewicz⁵⁹⁴.

7. Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej

Ogólnie rzecz ujmując, „tomizm” jest zespołem poglądów filozoficznych (także teologicznych) ześrodkowanych wokół nauki św. Tomasza z Akwinu. W ciągu wieków powstały różne tendencje i interpretacje filozoficznego dorobku Akwinaty. Niejednokrotnie myśl Tomasza ulegała błędnej – tzn. niezgodnej z jego intencją – wykładni. Przez długie wieki kojarzono myśl Doktora Powszechnego z chrześcijańską modyfikacją arystotelizmu, podczas gdy jego myśl w wielu istotnych kwestiach znacznie od filozofii Stagiryty odbiega, doprecyzowuje ją i wydoskonala. Przede wszystkim, metafizyka Tomasza z Akwinu kładzie akcent na egzystencjalny wymiar rzeczywistości. Akt istnienia jest aktem najdoskonalszym, jest tym, co decyduje o bytowości tego, co jest. Zauważone przez Doktora Anielskiego złożenie bytu z istoty i istnienia oraz podkreślenie niesprowadzalności do siebie tych „elementów”, stało się podstawą zupełnie nowego, pełnego realizmu spojrzenia na kosmos i człowieka⁵⁹⁵.

Nowy etap w studiach nad myślą św. Tomasza z Akwinu zainicjowała encyklika papieża Leona XIII – *Aeterni Patris* (1891 r.). Dwaj filozofowie: J. Maritain (1882-1973) oraz E. Gilson (1884-1978) wypracowali nową – zgodną z zamysłem Akwinaty „interpretację” tomizmu, tzw. nurt tomizmu egzystencjalnego. Szybko to nowe ujęcie znalazło dojrzały grunt w Polsce. Powstała Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej, która w sposób wyjątkowo twórczy przyczyniła się do dalszego rozwoju i popularyzacji tomizmu w jego wersji egzystencjalnej⁵⁹⁶. Na czoło wysuwa się tutaj zakrojona na szeroką skalę filozoficzna myśl M.A. Krąpca (opracował on w sposób twórczy wszystkie działy filozofii), Z.J. Zdybickiej, K. Wojtyły, A.B. Stępnia, J. Kalinowskiego i in.⁵⁹⁷.

⁵⁹² Zob. R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa-Zielona Góra 1999, s. 315-326; J. Lipiec, *W sprawie rygorystyki Kazimierza Twardowskiego*, SF 12(1986), s. 233-234.

⁵⁹³ Zob. A. Siemianowski, *Filozoficzne poglądy Kazimierza Ajdukiewicza*, „Znak” 10(347) 1983, s. 1565-1577; R. Palacz, *Klasyki*, dz.cyt., s. 343-355.

⁵⁹⁴ J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961; Tenże, *O nauce i filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 10(1907), s. 135-137; S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, dz.cyt., s. 159-165.

⁵⁹⁵ Zob. szerzej: P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.

⁵⁹⁶ A. Bronk, *Demarkacjonizm lubelskiej szkoły filozoficznej*, RF 35(1987), z. 1, s. 345-364; Tenże, S. Majdański, *Klasyczność filozofii klasycznej*, RF 39-40(1991-1992), z. 1, s. 367-391.

⁵⁹⁷ Zob. A.B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, B. Bejze (red.), Warszawa 1968, s. 97-126.

Fundamentalną kwestią, tym, co pierwotnie „dane” są realnie istniejące byty⁵⁹⁸. Rzeczywistość jest czymś realnym (nie jest ideą), jest pluralistyczna, wielorako złożona, jest inteligibilna (prawdziwa – poznawalna), amabilna (dobra), jest racjonalna, bytowo uporządkowana – stanowi swoistą hierarchię bytów. Cały kosmos – wszystko, co jest, cieszy się realizowaniem właściwych sobie z natury rzeczy transcendentaliów: każdy byt jest bytem (istniejącym), jest jeden, odrębny od innych bytów (nie jest to jakiś monistyczny monolit), jest rzeczą (ma jakąś ściśle określoną treść), jest dobry (bo jest), prawdziwy (poznawalny), piękny. Kompleks bytów przygodnych, niekoniecznych w istnieniu jest „drogą” prowadzącą do wskazania (z konieczności nie popadania w absurd) istnienia i działania Bytu Koniecznego, Prostego, Doskonałego, Czystego Aktu Istnienia. Istnienie Boga jawi się tu zatem bardziej jako uzasadnienie istnienia i zrozumiałości świata, niż – jak to bywa w wielu systemach idealistycznych – warunek konieczny koherencji systemu.

„Afirmacja konieczności istnienia Absolutu jest dla intelektu (na polu filozofii wyjaśniającej) jedynym racjonalnym wyjściem z obszaru absurdu. [...] Bez konieczności istnienia Absolutu jako bytu przez siebie świat byłby nie tylko nieracjonalny; świat byłby absurdalny, gdyż nie mając racji istnienia w sobie i zarazem nie mając racji istnienia poza sobą, niczym nie różniłby się od nicości. Stwierdzona konieczność istnienia Boga, Czystego Istnienia, Przyczyny Sprawczej, Absolutu, Bytu Pierwszego i Osoby jest tym, co odgranicza byt od niebytu”⁵⁹⁹.

W tym samym kontekście, M.A. Krąpiec, odnosząc się krytycznie do innych modeli natury Boga (poza teizmem), dodaje:

„Absolut jawi się jako koniecznie istniejący Byt uniesprzeczniający istnienie bytów przygodnych – a więc świat pluralistyczny. Monizm, panteizm i panenteizm wyklucza istnienie Boga i czyni wszystko absurdalne”⁶⁰⁰.

Realistyczna koncepcja Absolutu ukazuje Go jako Osobę – Stwórcę świata, który kosmos stworzył (*ex nihilo*) oraz nieustannie w istnieniu podtrzymuje (*creatio continua*)⁶⁰¹. Realistyczna koncepcja stworzenia łączy się ściśle z przyjmowaniem teorii partycypacji bytu⁶⁰². Wszystko co jest, istnieje-partycypuje w Istnieniu (Czystym Akcie) Stwórcy. Jest to zarazem jedyna podstawa pluralizmu bytowego, w którym zarówno Bóg, jak i byty od Niego w istnieniu zależne posiadają odrębne struktury bytowe. Bóg jest tu całkowicie transcendentny w stosunku do stworzonego przez siebie kosmosu, ale też jest immanentny jako Przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa świata.

⁵⁹⁸ Zob. A. Gut, *Sąd egzystencjalny i poznanie istnienia. Analiza poglądów F. Brentany i M.A. Krąpca*, RF 46(1996), z. 1, s. 61-78.

⁵⁹⁹ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt., s. 519. 525.

⁶⁰⁰ Tenże, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., s. 197.

⁶⁰¹ Zob. J. Tupikowski, *M.A. Krąpca koncepcja Absolutu*, Wrocław 1992 (mps Biblioteki PWT we Wrocławiu).

⁶⁰² Zob. S. Judycki, *Co wiemy istocie dobra?*, art.cyt., s. 36-38.

„Istnienie każdego bytu sprawia Absolut. Wszystko, co jest – stanowi albo Czysty Akt, albo istnieje na mocy uczestnictwa w Jego pełnej aktualności. Jedność rzeczywistości to jedność analogiczna aktu i jego funkcji. Nie jest to jednak egzystencjalny monizm. Rzeczywistość stanowią byty o rozmaitej strukturze formalnej: Absolut, który jest bytem bezwzględnie prostym, byty złożone, ale istniejące samodzielnie (substancje), a wreszcie byty istniejące w czymś innym (przypadłości). Absolut jest jeden, ale bytów substancjalnych i przypadłościowych jest niezliczona ilość. [...] Relacje zachodzące między bytami pochodnymi a Absolutem, jako ich Transcendentnym Wzorem, precyzują również charakter ontycznej wspólnoty bytów. [...] Absolut jako Transcendentny Wzór uzasadnia więc mnogość bytów”⁶⁰³.

Uwypuklając rozumienie transcendencji i immanencji, Z.J. Zdybicka pisze:

„Pierwszą sprawą, jaką trzeba wziąć pod uwagę w ustaleniu ontycznych podstaw partycypacji bytu, to stwierdzenie równoczesnej transcendencji i immanencji Absolutu w stosunku do świata. Transcendencja polega na całkowitej odrębności struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów. Immanencja natomiast przejawia się w obecności przyczynowej Absolutu we wszystkim, co istnieje”⁶⁰⁴.

Na tym, *stricte* metafizycznym tle rysują się też możliwe do odczytania przymioty Bytu absolutnego. Są to jednak atrybuty, które przypisujemy Bogu analogicznie, ze względu na analizę bytów dostępnych nam wprost w naszym po-znacznym dyskursie.

„Absolut – pisze A.B. Stępień – to byt niezłożony (prosty), niezmienny (wieczny), aktywny. Absolut, będąc samym istnieniem, nie ma w sobie żadnej potrzeby (racji) nabywania lub warunku (racji) utraty czegoś, ponieważ nie ma w sobie jakiegokolwiek potencjalności. Jest tylko aktem – czystym aktem istnienia. Będąc samym istnieniem, jest w pełni istnienia (nie ma w nim niczego, co by to istnienie ograniczało), jest w pełni bytem. Jest z tego tytułu doskonale tym, czym jest, sobą. [...] mógł powołać do istnienia byty niekonieczne jedynie przez stworzenie z niczego, aktem woli (wolnej decyzji), stanowiąc wzór ich kwalifikacji. Trzeba przeto Absolutowi przypisać życie osobowe, wolę i warunkujący ją intelekt. Można więc ten Absolut – konkluduje lubelski Filozof – utożsamiać z Bogiem”⁶⁰⁵.

Miejsce wyróżnione w strukturze całokształtu bytów zajmuje człowiek – osoba, byt rozumny i wolny, taki, który jest wartością sam w sobie. Wielkością człowieka jest zatem sam fakt jego osobowego istnienia. Człowiek odpoznający jedyny Transcendens – Boga, jest także sam bytem transcendentnym w stosunku do przyrody. Warto w tym miejscu podkreślić, iż tomizm egzystencjalny jest

⁶⁰³ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja*, dz.cyt., s. 176-177.

⁶⁰⁴ Tamże, s. 151.

⁶⁰⁵ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz.cyt., s. 202-203.

nurtem bliskim personalizmowi. Głosi on maksymalizm poznawczy człowieka, zdolność racjonalnego „czytania” i rozumienia rzeczywistości z całym jej ontycznym i aksjologicznym bogactwem. Człowiek-byt osobowy zatem jako podmiot poznający zanurzony w świat bytów realnie istniejących posiada zdolność budowania racjonalnej, integralnej wizji świata, nie zamykającej się na odkrywanie najgłębszego sensu istnienia, w tym przede wszystkim – wskazywania jego ostatecznych przyczyn⁶⁰⁶.

8. Filozofia dialogu

Filozofia dialogu, zwana również *filozofią spotkania* zorientowana jest wokół naczelnej tezy, że miejscem spotkania, kontaktu, odkrywania wszelkiego sensu jest dialog interpersonalny. Jest on podstawowym rodzajem komunikacji między osobami. Nazwą *dialog* posługiwali się już starożytni; widać też jego ślady w średniowiecznych dysputach (zob. różnego rodzaju *questiones disputatae*). Inicjatorami współczesnego kierunku – filozofii dialogu są: **H. Cohen**, **F. Ebner**, **F. Rosenzweig**, **M. Buber**, **E. Levinas**⁶⁰⁷. W ich przekonaniu, należy przewyciężyć filozofię zorientowaną subiektywistycznie, a poszukiwać bardziej otwartego patrzenia na samego człowieka, na jego odniesienia wobec innych osób, komunikację interpersonalną będącą podstawą usensowniania ludzkiej egzystencji. W tym kontekście M. Buber, odnosząc się krytycznie do wszelkich dotychczasowych prób budowania filozoficznej refleksji nad człowiekiem, zauważa:

„[...] największym fenomenem dziejowym jest człowieczeństwo, które toczy bój o zrozumienie samego siebie. [...] istoty człowieka nie można szukać w wyizolowanej jednostce. [...] «My» potencjalnie zawiera w sobie «Ty».«My» mogą mówić wyłącznie ci ludzie, którzy zdolni są naprawdę mówić do siebie nawzajem”⁶⁰⁸.

Na innym miejscu dodaje:

„Ani pojedynczy człowiek jako taki, ani ogół jako taki nie stanowią fundamentalnych faktów ludzkiej egzystencji. [...] Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. [...] Królestwo «Pomiędzy» jest po tej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na

⁶⁰⁶ Zob. E. Gilson, *Tomizm*, dz.cyt.; J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: 1988; S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, dz.cyt.; A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 283-300; J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985; M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz.cyt.; Tenże, *Odzyskać świat realny*, dz.cyt.; Tenże, *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993; Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz.cyt.; Tenże, *Ja – człowiek*, dz.cyt.; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz.cyt.; Tenże, *Partycypacja bytu*, dz.cyt.

⁶⁰⁷ Zob. J. Tischner, *Emmanuel Levinas*, „Znak” 1(159) 1976, s. 73-85; E. Levinas, *Bliskość*, tłum. E. Bienkowska, tamże, s. 85-100; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994, s. 105-174. Tenże, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990; Tenże, *Emmanuel Levinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny” 254(1984), nr 12, s. 362-374; C. Rowiński, *Mysł Emmanuela Levinasa*, SF 19(1975), nr 7, s. 23-41; K. Wóycicki, *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Levinasa*, „Więź” 26(1983), nr 5, s. 18-28.

⁶⁰⁸ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 45. 47. 62.

której spotykają się *Ja* i *Ty*. [...] Tylko w żywym związku można bezpośrednio poznać istotowość człowieka, to, co tylko jemu jest właściwe. I goryl jest jednostką, a państwo termitów kolektywem, lecz *Ja* i *Ty* są tylko w naszym świecie, a są dlatego, że jest człowiek, ze stosunku do *Ty* bierze się *Ja*⁶⁰⁹.

W duchu personalizmu, ale zachowując zasadniczy ładunek myśli dialogicznej, E. Mounier dodaje:

„Osoba istnieje tylko zwracając się ku drugiemu człowiekowi, tylko poprzez drugiego człowieka może siebie poznać, tylko w drugim człowieku może siebie odnaleźć. Pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby. <<Ty>>, a z nim <<my>> poprzedza <<ja>> lub co najmniej temu <<ja>> towarzyszy⁶¹⁰”.

Inny dialogista, Rosenzweig stanął na stanowisku, iż zadaniem filozofii nie są jakieś abstrakty, przedmiot zainteresowania umysłu, lecz sam człowiek, doświadczenie religijno-etyczne, zakorzenienie człowieka w świecie, zwłaszcza w świecie osób; te zaś najpełniej komunikują się w rozmowie. Największą wartością realizowaną przez osobę jest miłość, ta manifestuje się przede wszystkim w świecie osób ludzkich. Nowy typ myślenia filozoficznego – podkreśla Rosenzweig – jest myśleniem poprzez mówienie. Takie mówienie otwiera człowieka na Innego.

„Myślmy – pisze Levinas – że idea-Nieskończoności-we-mnie albo moja relacja z Bogiem – nawiedza mnie w konkretnej relacji z drugim człowiekiem, w stosunku społecznym, jakim jest moja odpowiedzialność za bliźniego: odpowiedzialność, której nie narzuciło mi żadne <<doświadczenie>>, ale którą twarz Innego, przez samą swoją inność i obcość, przekazuje mi jako nakaz płynący nie wiadomo skąd. Nie wiadomo skąd, bo ta twarz nie jest obrazem, odsyłającym do jakiegoś nieodkrytego i niedostępnego źródła [...]. Twarz drugiego człowieka, która <<mnie prosi>> i <<przekazuje mi>>, jest jakby węzłem <<intrygi>>, w której Bóg przekracza zarazem ideę Boga i wszelką ideę, ujmując Go jako coś widzialnego i znanego [...]⁶¹¹”.

Istotna w tym kontekście jest intuicja Levinasa dotycząca określenia natury Boga pod kątem jej niewyraźności:

„Niewidzialny Bóg, którego nie może objąć żadna relacja, ponieważ nie jest On członem żadnej relacji, nawet intencjonalnej, ponieważ nie jest On kresem niczego, ale właśnie Nieskończonością. Nieskończonością, której jestem oddany przez nie-intencjonalne myślenie, oddany w taki sposób, że żaden przyimek występujący w języku – nawet „ku”, do którego się tu uciekamy – nie może tego oddać. Ku-Bogu, którego diachroniczny czas jest jedynym szyfrem, zarazem oddaniem i transcendencją⁶¹²”.

⁶⁰⁹ Tamże, s. 90-91. 92. 93.

⁶¹⁰ E. Mounier, *Wprowadzenie*, dz.cyt., s. 37.

⁶¹¹ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 43.

⁶¹² Tamże, s. 252.

Na innym miejscu określa Levinas swoje rozumienie transcendencji Boga uważając, iż wymyka się ona wszelkim pojęciom filozoficznym. Bóg zatem ukazuje się człowiekowi bardziej w tej relacji metafizycznej, jaką jest drugi człowiek. Inny – drugi człowiek jawi się tu jako miejsce spotkania z Bogiem.

„Sensowność transcendencji nie ma charakteru ontologicznego. Transcendencji Boga nie można wypowiedzieć ani pomyśleć w języku bytu, stanowiącym żywioł filozofii, poza którym rozciąga się dla niej już tylko noc. Ale przepaść między sensownością filozoficzną a tym, co wykracza poza byt, czyli sprzeczność, jaką byłoby rozumienie Nieskończoności, nie znaczy, że Bóg nie ma sensu. Ten sens, choć nie jest ontologiczny, nie sprowadza się do zwykłych mniemań na temat wątpliwego bytu, do przypadkowych intuicji i do gry słów. [...] Sens jest tu świadectwem czegoś, co wykracza poza byt [...]. Transcendencja musi przerywać własne ukazywanie się, własną fenomenalność. Potrzebuje dia-chronii i pobłyskiwania tajemnicy, która nie jest po prostu brakiem pewności, ale zrywa z jednością transcendentalnej apercpcji, w której immanencja odnosi triumf nad transcendencją”⁶¹³.

Myśl dialogiczną rozwinął dość istotnie M. Buber. Według niego istnieją dwa podstawowe typy relacji, jakie występują w życiu ludzkim: przedmiotowa: *Ja – to* oraz podmiotowa: *Ja – Ty*. Pierwsza z nich wyraża posiadanie przedmiotu, jestem w jakiejś relacji do przedmiotu (to); druga ukierunkowuje na patrzenie w stronę drugiego człowieka, lub Boga jako transcendentne TY. Spotkanie dwóch ludzi albo też spotkanie człowieka z Bogiem wyznacza obszar „pomiędzy”. Jest to owa przestrzeń dialogiczna, która sprawia, że człowiek staje się bardziej człowiekiem⁶¹⁴. Trzeba tutaj nadmienić, że we Francji największym propagatorem założeń filozofii dialogu był G. Marcel. Wskazaną przez Bubera „przestrzeń” interpersonalną nazywał on „tajemnicą”. Człowiek sam w sobie jest tajemnicą, a jego kontakt z drugim człowiekiem bardziej jeszcze intensyfikuje ten „obszar”⁶¹⁵.

Nieporozumienia związane z naczelnymi tezami filozofii dialogu dotyczą głównie faktu, iż na dobrą sprawę, redukuje się w niej całość rzeczywistości do jednego tylko wymiaru, mianowicie dialogicznej natury życia człowieka. Dochodzi do tego druga uwaga, związana z przeakcentowaniem wspólnotowości egzystencji człowieka – jeśli bowiem człowiek manifestuje swoją godność i sens bycia tylko w dialogu z innymi, to gubi się sprawa fundamentalna, mianowicie jego własna podmiotowość jako autonomicznej osoby⁶¹⁶.

⁶¹³ Tamże, s. 141-143.

⁶¹⁴ Zob. tamże, s. 225-232.

⁶¹⁵ Zob. M. Bardel, *Od Platona do Rosenzweiga. O zapoznanej roli dialogu w strukturze filozofii*, RF 53(2005), nr 1, s. 5-26.

⁶¹⁶ M. Buber, *Słowa – Zasady*, tłum. K. Bukowski, „Znak” 237(1974), s. 291-310; M. Jędraszewski, *Martin Buber*, „W Drodze” 145(1985), nr 9, s. 61-72; H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 313(1980), s. 875-888; J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, tamże, s. 867-874; J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paryż 1990.

Zakończenie

Głównym celem niniejszej książki było ukazanie głównych zagadnień związanych z problematyką filozofii Boga – filozoficznego poznania istnienia i natury Absolutu. Dokonano tu przeglądu różnych typów argumentacji na rzecz istnienia Boga (dowody metafizyczne, fizykalistyczne, antropologiczne), różnych, prezentowanych przez systemy filozoficzne koncepcji Jego natury (modele natury Boga w filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej) oraz wzajemnych relacji pomiędzy światem – jego statusem ontycznym a Bogiem – Jego naturą (stanowisko teizmu, panteizmu i panenteizmu). Całość problematyki starano się przedstawić na tle ogólnych, prezentowanych przez poszczególne szkoły filozoficzne, metafizycznych koncepcji rzeczywistości. Po ukazaniu zatem głównych typów argumentacji istnienia Boga, dokonano prezentacji myśli wybranych Filozofów (w porządku chronologicznym) pod kątem wypuklenia ich koncepcji-rozumienia natury Boga.

Miejsce wyróżnione w rozważaniach dotyczących istnienia i natury Boga zajmuje tu św. Tomasz z Akwinu, którego myśl wyznacza klasyczny kierunek refleksji teodycznej. Otóż, w interpretacji Tomasza z Akwinu Bóg jest Stwórcą całego kosmosu (*creatio ex nihilo*). Jest On jedyną Przyczyną sprawczą jego istnienia (*totius esse*), jest jego Transcendentnym Wzorem (przyczynowanie wzorcze) oraz ostatecznym, najwyższym celem (przyczynowanie celowe). Tak scharakteryzowany Bóg jest Bytem pod każdym względem doskonałym, jest nieskończony, niezmienny, wieczny, prosty – jest Absolutem, Bytem niezależnym od świata. Akwinata podkreśla fakt, że Bóg jest Osobą, który – jako jego Przyczyna – jest obecny w świecie na zasadzie przyczyny oraz jednocześnie, jest w pełni wobec niego transcendentny. Wizja taka w całej pełni odpowiada teizmowi, stanowisku, którego rdzeniem jest model Boga jako Absolutu, Stwórcy, Transcendentnej Przyczyny, Boga immanentnego w świecie, Osoby. Podobne ujęcia prezentują także inni Filozofowie przyjmujący – w punkcie wyjścia swoich rozważań z zakresu teologii naturalnej – stanowisko realistyczne (zwłaszcza tomizm egzystencjalny, niektóre ujęcia przedstawicieli personalizmu i in.). Bogactwo myśli ludzkiej uwidacznia także fakt, iż niektóre koncepcje Absolutu spoza nurtu tradycji realistycznej zyskują miano ujęć klasycznych (np. św. Augustyn, św. Bonawentura). Przedstawiają one – choć w sposób odmienny – pełny obraz Bytu Bożego.

W metafizycznych wizjach, których Autorami są przedstawiciele tradycji monistycznych i idealizujących Bóg jawi się jako Byt, który nie posiada w sposób

bezwzględny cech Bytu absolutnego. Owszem, jest to Byt „wyróżniony” w swej naturze, jest podmiotem oddziaływania na stający się świat, procesowi ewolucji poddaje preferowane przez siebie kierunki rozwoju (Teilhard de Chardin), wyznacza zakres „pola racjonalności” (Whitehead), jest gwarantem spełniania kanonów estetyki i obowiązywalności praw logiki, stanowi główną egzemplifikację wszelkich praw, którymi rządzi się przyroda (Newton). Zdaje się mieć jednak wiele ograniczeń: nie jest Przyczyną istnienia świata; Jego własne istnienie i doskonałość uzależniona jest od koniecznego włączenia się w proces kosmosu (Whitehead, Eriugena, Mikołaj z Kuzy, częściowo Hegel); jak inne byty uczestniczy w procesie kształtowania się świata; jest więc zmienny i wewnętrznie złożony oraz nie jest nieskończony. Zanika tutaj zatem fundamentalna charakterystyka Boga w kategoriach Jego absolutności, gubi się Jego transcendencja i niezależność wobec świata oraz prawda o Bogu jako Osobie (Hegel, Whitehead i in.) i – w konsekwencji – o człowieku jako osobie. W efekcie więc, model natury Boga przedstawiony przez nurty idealistyczne idzie bardzo często w kierunku panenteizmu lub panteizmu, który przeakcentowuje „moment” zawierania się świata w Bogu, konieczności jego istnienia dla możliwości manifestacji natury Boga, neutralizuje lub wręcz pomija prawdę o działaniu stwórczym Boga, Jego transcendencji, ontycznej niezależności wobec kosmosu.

La existencia y el Misterio

Un esbozo de la filosofía de Dios

La finalidad principal del presente libro es la demostración de los primordiales problemas relacionados con la filosofía de Dios, con el conocimiento filosófico de su existencia y su naturaleza como Ser Absoluto. Se efectuó una revista de diversos tipos de argumentación que comprueban la existencia de Dios (pruebas metafísicas, fisicalistas, antropológicas), y una revista de diferentes conceptos de su naturaleza, representados por diversos sistemas filosóficos (modelos de la naturaleza de Dios en la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea) y relaciones recíprocas entre el mundo y Dios, entre su situación óptica y la naturaleza de Dios (teísmo, panteísmo y panenteísmo). Toda esta problemática se intentó presentarla en relación con los conceptos metafísicos sobre la realidad, representados por diversas escuelas filosóficas. Después de describir los géneros primordiales de argumentaciones referente a la existencia de Dios, se presentan los pensamientos de los Filósofos escogidos (en orden cronológico), recalcando sus conceptos de entender la naturaleza de Dios.

En las reflexiones relacionadas con la existencia y la naturaleza de Dios un lugar privilegiado ocupa Santo Tomás de Aquino, porque su pensamiento expone la reflexión de la teodicea clásica. En la interpretación de Santo Tomás de Aquino, Dios es Creador del cosmos (*creatio ex nihilo*). Dios es la única Causa eficiente de la existencia (*totius esse*), su Modelo Transcendente (causalidad ejemplar) y su suprema causa final (finalidad). Dios descrito de esta manera, en todo su aspecto, es el Ser perfecto, infinito, inmutable, eterno, indivisible, es el Ser Absoluto, independiente del mundo. Santo Tomás de Aquino subraya el hecho que Dios es Personal, que a modo de la Causa está presente en el mundo como principio de causalidad y al mismo tiempo es trascendente en relación con el mundo. Esta óptica corresponde plenamente al teísmo, sistema cuyo núcleo constituye el modelo de Dios como Ser Absoluto, Creador, Dios Transcendente e Inmanente en el mundo. Conceptos similares representan también otros filósofos que admiten en sus reflexiones de la teología natural la posición realista como punto de partida (particularmente el tomismo existencial, algunos conceptos de los representantes de personalismo, etc.). La riqueza del pensamiento humano revela también el hecho que algunos conceptos del Ser Absoluto, no procedentes de la tradicional corriente realista, alcanzan el término del concepto clásico (por ejemplo San Agustín, San Buenaventura). Describen ellos, en forma distinta, la imagen del Ser Divino.

En la visión metafísica de los Autores que representan tradiciones monistas e idealistas Dios aparece como un Ser que no posee a modo perfecto tributos del Ser absoluto. Es un Ser „distinguido” por su naturaleza, es sujeto que ejerce su influencia sobre el mundo en estado de desenvolvimiento y al proceso de evolución impone su voluntad en direcciones por él preferidas (Teilhard de Chardin), determina „el campo de racionalidad”(Whitehead), garantiza el cumplimiento de las normas de estética y la obligatoriedad de las leyes de lógica; constituye una ejemplificación general de toda ley que rige la naturaleza (Newton). Sin embargo, parece que tiene una serie de limitaciones: no es la Causa de la existencia del mundo. Su propia existencia y perfeccionamiento dependen de la necesidad de incluirse al proceso cósmico (Whitehead, Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa y parcialmente Hegel); en forma parecida como otros entes participa en el proceso de la transformación del mundo; es mutable y compuesto intrínsecamente, no es infinito. Desaparece aquí el atributo fundamental de Dios en cuanto a su ser absoluto, se pierde la transcendencia e independencia frente al mundo. Desaparece también la verdad sobre Dios Personal (Hegel, Whitehead y otros) y en consecuencia, la verdad sobre el hombre como persona. Efectivamente, el modelo de la naturaleza divina representado por las corrientes idealistas se dirige frecuentemente hacia el panteísmo o panteísmo y exagera el momento de permanencia en Dios, la necesidad de su existencia para la manifestación de su naturaleza divina, neutraliza o aparentemente omite la verdad sobre la acción creadora de Dios, de su transcendencia e independencia óptica frente al cosmos.

Wykaz skrótów

Pisma św. Tomasza z Akwinu:

- BI – *Byt i istota*, [w:] M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia”* przekład i komentarz, Lublin 1994, s. 9-47.
- CG – *Summa contra gentiles*, [w:] *Opera omnia*, ed. Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1948.
- In Anal. Post. – *Commentarium in Analytica posteriora*, j.w.
In De Trinit. – *In librum Boethii De Trinitate*, j.w.
In Met. – *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis*, j.w.
In Phys. – *Commentarium in Physicam Aristotelis*, j.w.
Pot. – *Quaestiones disputate de potentia*, j.w.
Sent. – *Scriptum super libros Sententiarum*, j.w.
STh – *Summa Theologica*, j.w.
Str. Teol. – *Streszczenie Teologii*, [w:] Tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 11-131.
- Q. De Anima – *Quaestiones disputate de anima*, [w:] *Opera omnia*, j.w.
Verit. – *Quaestiones disputate de veritate*, j.w.

Inne:

- ACr – „Analecta Cracoviensia”. *Studia Philosophico – Theologica*, Kraków 1969 –
- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 –
- CS – „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, Wrocław 1969 – 2000.
- CT – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949/50 –
- DTh – „Divus Thomas”, Wien 1914-1953.
- EstFi – „Estudios Filosóficos”, Santander 1952 –
- Fstud – „Franciscan Studies”, New York 1941 –
- IPhQ – „International Philosophical Quarterly”, New York 1961 –
- ITQ – „The Irish Theological Quarterly”, Dublin 1906-22, Maynooth 1951 –
- JHPH – „Journal of the History of Philosophy”, Berkeley (Ca.) 1963 –
- JPh – „The Journal of Philosophy”, New York 1904 –

- JR – „The Journal of Religion”, Chicago 1921 –
- LFK – Leksykon Filozofii Klasycznej, J. Herbut /red./, Lublin 1997.
- MS – „The Modern Schoolman”, St. Louis (Missouri) 1923 –
- NS – „The New Scholasticism”, Washington 1927 –
- PEF – Powszechna Encyklopedia Filozofii, Lublin: PTTA 2000 – 2008.
- PHRev – „The Philosophical Review”, New York 1982 –
- PhSt – „Philosophical Studies”, Washington 1895 –
- PPR – „Philosophy and Phenomenological Research”, Buffalo 1940 –
- RechPh – „Recherches de philosophie”, Paris 1955 –
- RevM – „The Review of Metaphysics”, New Haven 1947 –
- RF – „Roczniki Filozoficzne”, Lublin 1948 –
- RPL – „Revue philosophique de Louvain”, Louvain 1950 –
- RSPT – „Revue des sciences philosophiques et theologiques”,
Kain 1907 – Paris 1947 –
- RThom – „Revue Thomiste”, Questions du temps present, Paris 1893 –
- RuF – „Ruch Filozoficzny”, Toruń 1948 –
- SF – „Studia Filozoficzne”, Warszawa 1957 – 1990.
- SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965 –
- Th – „The Thomist”. A speculative Quarterly Review, Baltimore 1939 –
- ThS – „Theological Studies”, Woodstock (Md.) 1940 –
- ZNKUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”,
Lublin 1958 –

Bibliografia

1. Dzieła klasyków

- ABELARD PIOTR, *Pisma wybrane*, t. I-III, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1968-1970.
- ANZELM Z CANTEBURY św., *Monologion, Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
- ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. I-VII, tłum. zb., Warszawa 1990-1994.
- AUGUSTYN św., *O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.
- AUGUSTYN św. *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1989.
- AUGUSTYN św. *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- AUGUSTYN św. *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana*, cz. II, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1977.
- AUGUSTYN św. *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963.
- AUGUSTYN św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- AWICENNA, *Metafizyka*, [w:] *Księga wiedzy*, tłum. zb., Warszawa 1973.
- BACON R., *Opus maius*, wyd. J.H. Bridges, t. I-III, Oxford 1900.
- BERGSON H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.
- BERKELY G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem a Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956.
- BOECJUSZ, *O pocieszeniu filozofii*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962.
- BONAWENTURA św., *Doctoris seraphici sancti Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi 1891.
- BONAWENTURA św., *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda, Warszawa 1984.
- BUBER M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- BUBER M., *Słowa – Zasady*, tłum. K. Bukowski, „Znak” 237(1974), s. 291-310.
- COMTE A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.
- COMTE A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całości kształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1973.
- CONRAD-MARTIUS H., *Fenomenologia i spekulacja*, tłum. J. Machnac, „Roczniki Filozoficzne” 34(1986), z. 1, s. 273-287.
- DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988.
- DIONIZY PSEUDO-AREOPAGITA, *Dzieła Dionizego Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932.
- ECKHART, *Quaestiones parisienses* (t. V), [w:] *Lateinische Werke*, t. I-V, Stuttgart-Berlin 1936.
- ERIUGENA, *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon*, ed. I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1981.
- FICHTE J.G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956.

- FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, t. I, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- HIPOLIT św., *Philosophumena sive Refutatio omnium haeresiorum*, I, 1-16 [w:] „Vox Patrum” 17(1997), z. 32-33, s. 425-438.
- HEGEL G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- HEGEL G.W.F., *Nauka logiki*, t. I-II, tłum. A. Landman, Warszawa 1967-1968.
- HEGEL G.W.F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- HEIDEGGER M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- HEIDEGGER M., *Wprowadzenie do „co to jest metafizyka?”*, tłum. K. Walicki, „Znak” 6(1974), s. 758-772.
- HOBBS Th., *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- HOBBS Th., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- HUME D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- HUME D., *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- HUSSERL E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- INGARDEN R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974.
- JAN DUNS SZKOT bł., *Opera omnia*, wyd. L. Wadding/Vives, t. I-XXVI, Paris 1891-1895.
- JAN DUNS SZKOT bł., *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.
- JASPERS K., *Idea Boga*, tłum. B. Baran, „Znak” 9(1983), s. 1406-1414.
- JASPERS K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- KANT I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I-II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- KANT I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- KANT I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993.
- KANT I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- KANT I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- KARTEZJUSZ, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958.
- KARTEZJUSZ, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- KIERKEGAARD S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.
- LEIBNIZ W.G., *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
- LEIBNIZ W.G., *Zasady natury i łaski oparte na rozumie. Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969.
- LÈVINAS E., *Bliskość*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 1(1976), s. 85-100.
- LÈVINAS E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.
- ŁUKASIEWICZ J., *O nauce i filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 10(1907), s. 135-137.
- ŁUKASIEWICZ J., *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961.
- MALEBRANCHE N., *Entretiens sur l metaphysique et sur la religion*, ed. P. Fontana, A. Colin 1922.
- MARCEL G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986².
- MARCEL G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
- MARCEL G., *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984².
- MARCEL G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- MARITAIN J., *Approches de Dieu*, Paris 1953.
- MARITAIN J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.

- MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- MOORE G.E., *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967.
- MOUNIER E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964.
- NEWMAN J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956.
- NEWTON I., *Newton's Philosophy of Nature – Selections from his Writings*, H.S. Thayer (red.), Hafner Press 1974.
- OCKHAM W., *Opera Philosophica*, t. I-IV, St. Bonaventure 1974-1988; *Opera Theologica*, t. I-X, St. Bonaventure 1967-1986.
- ORYGENES, *Duch i ogień* (wybór tekstów: H. Urs von Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995).
- ORYGENES, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- PASCAL B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977.
- PLATON, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- PLOTYN, *Enneady*, t. I-II, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- RICOER P., *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 6(1974), s. 778-789.
- RUSSELL B., *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa 1971.
- SCHELER M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- SCHELER M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- SCHELER M., *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 15(1963), s. 1172-1282.
- SCHELLING F.W.J., *Die Weltalter. Fragmente*, Munchen 1946.
- SCHELLING F.W.J., *Werke, Auswahl in drei Bande*, Leipzig 1907.
- SPINOZA B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, cz. II, tłum. J. Myślicki, Warszawa 1954.
- SPINOZA B., *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi Autora*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961.
- SPINOZA B., *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1987.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Środowisko Boże*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1967.
- TERTULIAN, *Przeciw Prakseasowi*, [w:] *Trójca Święta*, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Commentarium in Analytica posteriora*, [w:] *Opera omnia*, ed. Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1948.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Commentarium in Physicam Aristotelis*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Compendium Theologiae*, j.w. (wyd. polskie: *Streszczenie Teologii*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, tłum. i prac. J. Salij, Poznań 1984, s. 11-131).
- TOMASZ Z AKWINU św., *De ente et essentia*, j.w. (wyd. polskie: M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. I: *Byt i istota. Św. Tomasz z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, s. 9-47).
- TOMASZ Z AKWINU św., *De substantiis separatis*, *Opera omnia*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *In librum Boethii De Trinitate*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Quaestiones disputatae de anima*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Quaestiones disputatae de potentia*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Quaestiones disputatae de veritate*, j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Scriptum super libros Sententiarum*, j.w.

- TOMASZ Z AKWINU św., *Summa contra gentiles*, j.w.
 TOMASZ Z AKWINU św., *Summa Theologica*, j.w.
 WHITEHEAD A.N., *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magała, Warszawa 1988 [*Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987].
 WHITEHEAD A.N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969.
 WHITEHEAD A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997.
 WITTGENSTEIN L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.
 WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

2. Literatura przedmiotowa

- ADAMCZYK S., *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 8(1960), z. 1, s. 71-87.
 ALSTON W.P., *The Ontological Argument Revisited*, „The Philosophical Review” 69(1960), s. 452-474.
 ANDERSON J.F., *The Creative Ubiquity of God*, „The New Scholasticism” 25(1951), s. 139-162.
 BARNES J., *The Ontological Argument*, London 1972.
 BOBIK J., *The Sixth Way*, „The Modern Schoolman” 15(1974), nr 2, s. 91-116.
 BOBKO A., *Kant i jego religia rozumu*, [w:] I. Kant, *Religia*, dz.cyt., s. 7-22.
 BOEKRAAD A.J., TRISTRAM H., *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J.H.Newman*, Louvain 1961.
 BONANSEA B.M., *The Ideological Argument for God's Existence*, „Studies in Philosophy and the History of Philosophy” 1(1961), s. 1-34.
 COBB J.B., *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia 1965.
 CONNOLLY Th.K., *The Basic of the Third Proof for the Existence of God*, „The Thomist” 17(1954), s. 281-349.
 COOPER B.Z., *The Idea of God. A Whiteheadian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God*, The Hague 1974.
 CURLEY E.M., *Spinoza's Metaphysics. An Essay on Interpretation*, Cambridge 1969.
 CZERKAWSKI J., *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu (część pierwsza)*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 255-270.
 DEC I., *Komunia „ja” – „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis” 13(1982), s. 289-311.
 DEGL'INNOCENTI U., *Una nuova prova dell'esistenza di Dio*, „Aquinas” 1(1958), s. 75-82.
 DŁUBACZ W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
 DŁUBACZ W., *Teologia naturalna*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 421-422.
 DŁUBACZ W., *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003.
 DOMAŃSKI J., *„Stworzenie z niczego”. Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38(1989-1990), z. 1, s. 31-41.
 EDYTA STEIN albo *filozofia i krzyż*, „Znak – Idee”, nr 1, Kraków 1989.
 ELDERS L.J., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992.
 EVANS G.R., *Anselm and Talking about God*, Oxford 1978.

- FABRO C., *Transcendentality of „Ens-Esse” and the Ground of Metaphysics*, „International Philosophical Quarterly” 6(1966), s. 389-427.
- FARICY R.L., *The Establishment of the Basic of the Fifth Way*, „The New Scholasticism” 31(1957), s. 189-208.
- GILSON E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.
- GOGACZ M., *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelmą z Canterbury*, „Roczniki Filozoficzne” 11(1963), z. 1, s. 103-112.
- GOGACZ M., *Problem istnienia Boga u Anzelmą z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961.
- GRANAT W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- GROSSON F., *Intentionality and Atheism. Sartre and Maritain*, „The Modern Schoolman” 64(1986-1987), s. 151-160.
- GUTOWSKI P., *Filozofia procesu i jej metafizyka. Studium metafizyki CH. Hartshorne’a*, Lublin 1995.
- HALLETT H.F., *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study*, The Hague 1962.
- HART Ch.A., *Participation and the Thomistic Five Ways*, „The New Scholasticism” 26(1952), nr 3, s. 267-282.
- HARTSHORNE Ch., *Anselm’s Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God’s Existence*, La Salle 1965.
- HARTSHORNE Ch., *Can There Be Proofs for the Existence of God? [w:] Religious Language and Knowledge*, R.H. Ayers, W. Blackstone (ed.), Athens 1972, s. 62-75.
- HUBACZEK K., *Teodycea bez „unde malum”? Marilyn McCord Adams odpowiedź na problem zła*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007), nr 1, s. 71-88.
- IWANICKI J., *Wartość dowodu z celowości na istnienie Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4(1968), nr 1, s. 23-45.
- JANOWSKI Z., *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998.
- JAWORSKI M., *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, „Znak” 25(1973), s. 1-17.
- JĘDRASZEWSKI M., *Emmanuela Lèvinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny” 254(1984), nr 12, s. 362-374.
- JĘDRASZEWSKI M., *Martin Buber*, „W Drodze” 145(1985), nr 9, s. 61-72.
- JĘDRASZEWSKI M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lèvinasa*, Poznań 1990.
- JORDAN M., *New Shapes of Reality. Aspects of A.N. Whitehead’s Philosophy*, London 1968.
- KŁÓSAK K., *Dowód św. Tomasza na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny*, „Roczniki Filozoficzne” 8(1960), z. 1, s. 125-160.
- KŁÓSAK K., *Zagadnienie podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 204-219.
- KNUDSEN R.D., *The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Kampen 1958.
- KOHN J., *God and the Reality of Evil*, „Personalist” 33(1952), s. 117-130.
- KOŁODZIEJCZYK I., *L’ubiquite de Dieu „per potentiam, praesentiam, essentiam” selon l’ontologie de saint Thomas d’Aquin*, „Divus Thomas” 75(1972), s. 137-148.
- KOWALCZYK S., *Ambiwalencja koncepcji Absolutu Karla Jaspersa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14(1971), nr 4, s. 33-42.
- KOWALCZYK S., *Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 13(1977), nr 2, s. 47-93.

- KOWALCZYK S., *Argument z celowości w tomistycznej filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 11(1975), nr 1, s. 75-113.
- KOWALCZYK S., *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu*, „*Roczniki Filozoficzne*” 21(1973), z. 1, s. 29-46.
- KOWALCZYK S., *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w augustyńskiej filozofii Boga*, „*Roczniki Filozoficzne*” 19(1972), z. 1, s. 73-83.
- KOWALCZYK S., *Bóg jako „Summum bonum” w ujęciu św. Augustyna*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 7(1964), z. 4, s. 13-22.
- KOWALCZYK S., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979.
- KOWALCZYK S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- KOWALCZYK S., *Dieu en tant que bien supreme selon l'acception de saint Augustin*, „*Estudio Augustiniano*” 6(1971), nr 2, s. 199-213.
- KOWALCZYK S., *Filozofia Boga*, Lublin 1993³.
- KOWALCZYK S., *Hegłowska koncepcja samostwarzającego się Absolutu*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 16(1973), nr 3-4, s. 75-84.
- KOWALCZYK S., *Koncepcja Absolutu w pismach Hegła*, Lublin 1991.
- KOWALCZYK S., *L'argument ideologique de la verite de saint Augustin*, „*Giornale di Metafisica*” 23(1968), s. 586-599.
- KOWALCZYK S., *Ludzkie pragnienie szczęścia jako argument na istnienie Boga w ujęciu św. Augustyna*, „*Ateneum Kapłańskie*” 62(1970), s. 460-466.
- KOWALCZYK S., *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981.
- KOWALCZYK S., *Problem filozoficznych uzasadnień istnienia Boga u św. Bonawentury*, Warszawa 1974.
- KOWALCZYK S., *Problem osobowości Absolutu w panteizmie Hegła*, „*Colloquium Salutis*” 6(1974), s. 248-261.
- KOWALCZYK S., *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 19(1972), z. 2, s. 245-255.
- KOWALCZYK S., *Rola szóstej drogi J. Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, „*Chrześcijaнин w świecie*” 13(1981), nr 3, s. 87-99.
- KOWALCZYK S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986.
- KRĄPIEC M.A., *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „*Polonia Sacra*” 6(1953-1954), s. 97-113.
- KRĄPIEC M.A., *O rozumienie dróg poznania Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, dz.cyt., s. 50-58.
- KRĄPIEC M.A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „*Znak*” 11(1959), s. 564-577.
- KUSPIT D.B., *Whitehead on Divinity*, Frankfurt am Main 1960.
- LEMAŃSKA A., *Filozofia przyrody a filozofia Boga*, „*Roczniki Filozoficzne*” 5(2006), nr 2, s. 133-142.
- LINDBECK G., *Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas*, „*Franciscan Studies*” 17(1957), s. 107-125.
- MACDONALD H.D., *Monopolar Theism and the Ontological Argument*, „*Harvard Theological Review*” 58(1965), s. 387-416.
- MALCOLM N., *Anselm's Ontological Argument*, „*The Philosophical Review*” 69(1960), s. 41-62.
- MARYNIARCZYK A., *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, A. Gudaniec, A. Nyga (oprac. red.), Lublin 1998, s. 59-85.

- MASI R., *Las verdades eternas en la matematicay logica y la demostración augustiana de la existencia de Dios*, „Augustinus” 8(1963), s. 321-333.
- MATHERON A., *Individu et communaute chez Spinoza*, Paris 1969.
- MAYS W., *The Philosophy of Whitehead*, London-New York 1959.
- MICHAŁEK T., *Jacquesa Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga. Analiza szóstej drogi*, Lublin 1996.
- MILLER B., *Mailing Sense of Necessary Existence*, „American Philosophical Quarterly” 11(1974), s. 47-54.
- MILLER B., *The Contingency Argument*, „Monist” 54(1970), 359-373.
- MORAWIEC E., *Próba nowego ujęcia charakteru epistemologicznego i metodologicznego filozofii Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. II, Warszawa 1973, s. 145-163.
- MOSKAL P., *Józefa Marii Bocheńskiego formalizacja „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu. Analiza krytyczna*, „Roczniki Filozoficzne” 46(1996), z. 1, s. 33-59.
- OWENS J., *The Conclusion of Prima via*, „The Modern Schoolman” 30(1952), s. 33-53.
- PARMENTIER A., *La philosophie de Whitehead et le problem de Dieu*, Paris 1968.
- PATTERSON B., *St. Thomas Doctrine of Necessary Being*, „Philosophical Review” 73(1974), s. 76-90.
- PAWLIKOWSKI T., *Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Seminare” 25(2008), s. 193-197.
- PERZANOWSKI J., *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma*, dz.cyt., s. 243-351.
- PIETKUN W., *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie” 52(1950), s. 185-197.
- PIWOWARCZYK M., *Problem oddziaływania Boga na świat w perspektywie procesualnej koncepcji aktualności*, „Roczniki Filozoficzne” 53(2005), nr 1, s. 223-244.
- PLANTINGA A., *A Valid Ontological Argument?*, „The Philosophical Review” 70(1961), s. 93-101.
- PRENTICE R., *Primary efficiency and its Relation to Creation, Infinite Power and Omnipotence in the Metaphysics of John Duns Scotus*, „Antonianum” 40(1965), s. 395-441.
- REICHMANN J.B., *Immanently Transcendent and Subsistent Esse: A Comparison*, „The Thomist” 38(1974), s. 332-369.
- REICHMANN J.B. (red.), *The Ontological Argument*, London 1968.
- ROGOWSKI R., *Naturalne poznanie Boga według Ryszarda ze Szkoły św. Wiktora*, „Colloquium Salutis” 1(1969), s. 141-163.
- ROGOWSKI R., *Poznanie Boga przez wiarę według teologów ze Szkoły św. Wiktora w XII w.*, „Colloquium Salutis” 29(1970), s. 171-180.
- ROLEWSKI J., *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.
- RUDZIŃSKI R., *Byt Absolutny a wolność człowieka w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1978.
- RUIZ SUSINOS F., *Apuntes para una valoración critica del organicismo cosmologico de Whitehead*, Salamanca 1961.
- SCHELTENS D.F., *Contingency and the Proof for the Existence of God*, „International Philosophical Quarterly” 12(1972), s. 572-589.
- SIEMEK M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.
- SHAFFER J., *Existence predication and the Ontological Argument*, „Mind” 71(1962), s. 307-325.
- SIWEK P., *Spór o dążność naturalną do Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 4(1955), z. 1, s. 139-154.
- SMITH V.E., *Evolution and Entropy*, „The Thomist” 24(1961), s. 441-462.

- STĘPIEŃ T., *Chrześcijananie przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XX(1)2007, s. 103-111.
- STRASZEWSKI M., *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm*, Kraków 1977.
- TARNOWSKI K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- TEMPCZYK M., *Czy Bóg jest matematykiem?*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), nr 2, s. 255-265.
- TOEPLITZ K., *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, [w:] S. Kierkegaard, *Okruchy*, dz.cyt., s. VII-LXV.
- TOKARSKI M.F., *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958.
- TUPIKOWSKI J., *Berkeley*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 534-537.
- TUPIKOWSKI J., *M.A. Krąpca koncepcja Absolutu*, Wrocław 1992 (mps Biblioteki PWT).
- TUPIKOWSKI J., *Relacje między światem a Bogiem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i A.N. Whiteheada*, Lublin 1999 (mps Biblioteki KUL).
- TUPIKOWSKI J., *Transcendencja Boga wobec świata. Studium metafizyki św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8(2000), nr 1, s. 153-171.
- TUREK J., *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), nr 1, s. 295-313.
- TUREK J., *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), nr 2, s. 267-298.
- VAN DER VEKEN J., *Bóg i rzeczywistość. Wprowadzenie do „process theology”*, tłum. S. Cichowicz, „Novum” 12(1980), s. 82-109.
- VEUTHEY L., *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988.
- VIANA F. de, *„Cuarta via” y la causalidad ejemplar*, „Estudios Filosóficos” 11(1962), s. 415-443.
- VUILLEMIN J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris 1971.
- WCIÓRKA L., *„Wiedzieć, że jest Bóg”. Elementy teodycei*, Poznań 1985.
- WILBUR J.B., *Is Spinoza's God Self-Conscious?*, Amsterdam 1976.
- WILLIAMS C., *The Argument from the Natural Desire in St. Thomas's Treatise on Beatitude*, „The Irish Theological Quarterly” 4(1956), s. 367-379.
- WŁODARCZYK T., *Życie Jana Duns Szkota. Dzieła*, [w:] Jan Duns Szkot, *Traktat*, dz.cyt., s. VII-XVII.
- WOJTYSIAK J., *O argumencie moralnym za istnieniem Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), nr 2, s. 391-428.
- WÓYCICKI K., *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lèvinasa*, „Więź” 26(1983), nr 5, s. 18-28.
- WRIGHT Th.B., *Necessary and Contingent Being in St. Thomas*, „The New Scholasticism” 25(1951), s. 439-466.
- ZDYBICKA Z.J., *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 18(1970), z. 1, s. 5-78.
- ZDYBICKA Z.J., *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak” 13(1961), s. 1482-1499.
- ZDYBICKA Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.
- ZDYBICKA Z.J., *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca*, Lublin 1973.
- ZIELIŃSKI E.I., *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lublin 1980.
- ZIEMIAŃSKI S., *Arystotelesowska koncepcja ruchu jako punktu wyjścia dowodu kinetycznego*, „Studia Philosophiae Christianae” 5(1969), nr 2, s. 179-197.

- ZIEMIAŃSKI S., *Związek argumentu kinetycznego z argumentem antropologicznym*, „Studia Philosophiae Christianae” 7(1971), nr 2, s. 277-295.
- ŻELEŻNIK T., *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964), z. 1, s. 53-64.
- ŻYCIŃSKI J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992.
- ŻYCIŃSKI J., (red.) *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Zna-Idee”, Kraków 1992.
- ŻYCIŃSKI J., *Elementy platonizmu ontologicznego w Whiteheadowskiej filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1991), nr 2, s. 83-98.
- ŻYCIŃSKI J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988.
- ŻYCIŃSKI J., *Zagadnienie aczasowego charakteru wszechświata w ujęciu teorii kosmologicznych*, „Analecta Cracoviensia” 8(1976), s. 49-55.
- ŻYNEL A., *Poznanie Boga według św. Bonawentury*, [w:] *W kierunku Boga*, dz.cyt., s. 419-457.

3. Literatura pomocnicza

- ADAMCZYK S., *Arystotelesowska koncepcja ruchu*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969), z. 3, s. 5-25.
- ADAMCZYK S., *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego (w ujęciu nauki św. Tomasza z Akwinu)*, „Roczniki Filozoficzne” 9(1961), z. 1, s. 111-117.
- ADAMSKI J., *Wolter i przesłanki postawy deistycznej*, „Studia Filozoficzne” 6(1958), s. 56-84.
- AIKEN N.D., *God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals*, „Ethik” 68(1958), s. 77-97.
- ALEGRO G., *La teologia de Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Palermo 1990.
- ALTANER B., STUIBER A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- ANDERSON J.F., *Time and Possibility of an Eternal World*, „The Thomist” 15(1952), s. 136-161.
- ALQUIÈ F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- BAL K., *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, „Filozofia” XI(1994), s. 3-46.
- BARDEL M., *Od Platona do Rosenzweiga. O zapoznanej roli dialogu w strukturze filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 53(2005), nr 1, s. 5-26.
- BECKMANN J.P. (red.), *Ockham – Bibliographie 1900-1990*, Hamburg 1992.
- BETTONI E., *Duns Scoto filosofo*, Milano 1986.
- BIEDULSKI Cz., *Z problematyki celowości interpretacji kosmosu*, „Roczniki Filozoficzne” 20(1972), z. 3, s. 192-202.
- BLANDZI S., *Leibniz o pojęciu substancji*, „Studia Filozoficzne” 3(1986), s. 151-154.
- BOCHEŃSKI J.M., *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, „Roczniki Filozoficzne” 35(1987), z. 1, s. 137-146.
- BOCHEŃSKI J.M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań 1992.
- BOHNER Ph., GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.
- BONE E., *Bóg – niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze*, Kraków 2004.
- BORZYM S., *Bergson jako martwy klasyk*, „Znak” 41(1989), nr 1, s. 80-86.
- BREHIER E., *La philosophie de Plotin*, Paris 1951².
- BRETON S., *L'idée de transcendantal et la genese des transcendentaux chez Saint homas d'Acquin*, „Recherches de philosophie” 6(1963), s. 45-64.

- BRONK A., *Demarkacjonizm lubelskiej szkoły filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 35(1987), z. 1, s. 345-364.
- BRONK A. (red.) *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995.
- BRONK A. (współautor: S. Majdański), *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991- 1992), z. 1, s. 367-391.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ H., *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 313(1980), s. 875-888.
- BURNES J., *Aristotle*, Oxford 1982.
- CARABINE D., *Apophasis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, „Philosophical Studies” 32(1988-1990), s. 63-82.
- CHLEWIŃSKI Z., *Problem religii w psychologii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16(1973), nr 3-4, s. 45-59.
- CHOJNACKI P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.
- CHOROSZY J.F., *Dialogi o personalizmie*, Wrocław 1995.
- CHRISTIAN W.A., *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven 1959.
- CHROUST A., *Aristotle. The New Light on his Life and some of his Works*, London 1973.
- CICHOWICZ S., *W sprawie Kartezjusza*, „Znak” 9(1974), s. 1158-1162.
- COHEN M., *An Essay on the Meaning of Scientific Method*, London 1986.
- COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. I-IX, tłum. zb., Warszawa 1989.
- COYNE G.V., *Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii*, „Przegląd Powszechny” 3(1993), s. 376-387.
- CROSBY J.F., *Persona est sui iuris: Refleksje nad podstawami filozofii osoby Karola Wojtyły*, tłum. M.S. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984), z. 2, s. 105-123.
- CZACHOROWSKI M., *Wolność i trwanie człowieka w służbie wartościom według Romana Ingardena*, „Roczniki Filozoficzne” 35-36 (1987-1988), z. 2, s. 123-138.
- CZERKAWSKI J., *Renesansowe koncepcje godności człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 35(1987), z. 1, s. 251-281.
- CZEŻOWSKI T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, Warszawa 1989.
- DEC I., *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu Twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław-Lublin 1991.
- DEC I., *Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej*, „Colloquium Salutis” 13(1982), s. 267-287.
- DEMBOWSKI B., *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, „Collectanea Theologica” 35(1964), z. 1-4, s. 38-62.
- DEMBOWSKI B., *O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii*, „Studia Philosophiae Christianae” 1(1965), nr 1, s. 125-158.
- DENNEHY R., *Maritain's Theory of Subsistence: the Basic of his "existentialisme"*, „The Thomist” 39(1975), s. 542-574.
- DOBRZAŃSKI L., *Istota kartezjanizmu*, „Studia Filozoficzne” 10(1986), s. 159-169.
- DOŁGOW K.M., *Kant i Husserl. Paradoks rozwoju myśli racjonalistycznej*, „Studia Filozoficzne” 7(1978), s. 25-44.
- D'ORS P.J., *La experiencia espiritual*, „Dialogo Filosofico” 41(1998), s. 185-200.
- DROZDOWICZ Z., *Antynomie Pascala*, Poznań 1993.
- DROZDOWICZ Z., *Sens poznawczy kartezjańskiego wątpienia*, „Studia Filozoficzne” 7(152) 1978, s. 45-58.
- DZIDEK T., *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998.

- GAWLIK W., *Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego*, „Collectanea Theologica” 26(1955), z. 3, s. 493-535.
- GEACH P.T., *Good and Evil*, „Analysis” 17(1956-1957), s. 33-42.
- GHISALBERTI A., *Guglielmo di Ockham. Vita e pensiero*, Milano 1972.
- GHISALBERTI A., *Introduzione a Ockham*, Roma-Bari 1976.
- GILSON E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- GILSON E., *Tomizm. Wprowadzenie do myśli św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- GILSON E., LANGAN T., MAUER A.A., *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979.
- GRANAT W., *Integralna definicja osoby ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 2-3(1949-1950), s. 85-109.
- GRANAT W., *Ku syntezie w definicji osoby*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3(1960), nr 4, s. 21-44.
- GRANAT W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.
- GRUBER H., *Życie i doktryna Augusta Comte’a, założyciela pozytywizmu*, Warszawa 1997
- GUT A., *Sąd egzystencjalny i poznanie istnienia. Analiza poglądów F. Brentana i M.A. Krapca*, „Roczniki Filozoficzne” 46(1996), z. 1, s. 61-78.
- HAWKING S.W., *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do Czarnych Dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1993.
- HARTSHORNE Ch., *Leibniz. Greatest Discovery*, „Journal of the History of Ideas” 7(1946), nr 4, s. 411-421.
- HELLER M., MICHALIK A., ŻYCIŃSKI J. (red.), *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987.
- HELLER M., ŻYCIŃSKI J., *Drogi myślących*, Kraków 1983.
- HELLER M., *Seryjne modele wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne” 15(1967), z. 3, s. 73-88.
- HELLER M., *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988.
- HEMPOLIŃSKI M., *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974.
- HERBUT J., *Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 199-209.
- HERBUT J. (red.) *Leksykon Filozofii Klasycznej*, Lublin 1997.
- HILL W.J., *Does the World Make a Difference to God?*, „The Thomist” 38(1974), s. 146-164.
- ILLANES J.L., SARANYANA J.I., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997.
- JAKI S.L., *Zbawca nauki*, tłum. D. Ściepuro, Poznań 1994.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika Fides et Ratio*, Rzym 1999.
- JAŚKIEWICZ S., *Ecce Trinitas Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*. *Nauka o Boskiej Trójcy na podstawie „Wyznań” św. Augustyna*, „Collectanea Theologica” 78(2008), nr 1, s. 5-30.
- JEANS J., *Nowy świat fizyki*, tłum. A. Dmochowski, Warszawa 1939.
- JEZIEŃSKI M., *Fizyka*, Warszawa 1954.
- JĘDRASZEWSKI M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994.
- JUDYCKI S., *Co wiemy o istocie dobra?*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007), nr 2, s. 21-41.
- JUDYCKI S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.

- JUDYCKI S., *Niektóre problemy Husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981), z. 1, s. 125-163.
- KAMIŃSKI J., *Czy Wszechświat jest skończony?*, „Roczniki Filozoficzne” 7(1959), z. 3, s. 123-137.
- KAMIŃSKI S., *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.
- KAMIŃSKI S., *Koncepcja „significatio” u Dunska Szkota*, „Sprawozdanie z prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN” 4(1961), s. 44-45.
- KAMIŃSKI S., *Ockhama koncepcje wiedzy przyrodniczej*, „Roczniki Filozoficzne” 16(1968), z. 1, s. 113-123.
- KAMIŃSKI S., *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne* (współautor: Z.J. Zdybicka), Lublin 1998.
- KAMIŃSKI Z., *Fizyka*, t. I, Warszawa 1984.
- KARAS M., *Ziemia jako część Wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), nr 1, s. 41-68.
- KAŹMIERSKI K., *Orygenes – dramat i wielkość*, „W Drodze” 145(1985), nr 9, s. 16-27.
- KIJEWSKA A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994.
- KLEPACZ M., *Święty Tomasz na tle dziejów myśli ludzkiej*, „Znak” 3(1948), s. 193-221.
- KŁÓSAK K., *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne” 11(1963), z. 3, s. 31-44.
- KOŁAKOWSKI L., *Bergson: antynomia praktycznego rozumu, wstęp do „Ewolucji twórczej”*, Warszawa 1957.
- KOŁAKOWSKI L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.
- KOŁAKOWSKI L., *Potrzeba religii. Powrót do „sacrum” w kulturze świeckiej*, „W Drodze” 9(1981), s. 17-28.
- KOŁAKOWSKI L., *W sprawie ortodoksji Mikołaja z Kuzy*, „Studia Filozoficzne” 2(1959), s. 173-178.
- KOŁODZIEJ E., *Formy konstytutywne w bonawenturiańskiej teorii bytu*, „Studia „Philosophiae Christianae” 11(1975), nr 1, s. 27-73.
- KOPANIA J., *Funkcje poznawcze Descartes’a koncepcji idei skonstruowanych*, „Studia Filozoficzne” 10(1986), s. 83-96.
- KOPANIA J., *Funkcje poznawcze Descartes’a koncepcji idei wrodzonych*, „Studia Filozoficzne” 6(1986), s. 113-126.
- KOPANIA J., *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes’a koncepcji idei nabytych*, „Studia Filozoficzne” 3(1986), s. 69-82.
- KOSTECKI R., *Święty Albert Wielki*, „W Drodze” 11(1980), s. 3-14.
- KOWALCZYK S., *Hegłowska koncepcja religii*, Warszawa 1974.
- KOWALCZYK S., *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, „Collectanea Theologica” 46(1976), nr 3, s. 61-79.
- KOWALSKI W., *Zagadnienie rozumienia Arystotelesowskiej koncepcji substancji przez Whiteheada*, „Roczniki Filozoficzne” 53(2005), nr 2, s. 105-124.
- KOZAKIEWICZ S., *Personalizm soteriologii Piotra Abelarda*, „Studia Warmińskie” 19(1982), s. 291-335.
- KRAKOWSKI J., *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*, „Filozofia”, t. XVII (1994).

- KRĄPIEC M.A., *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-2(1985), s. 45-59.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995².
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995².
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995³.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin 1991⁵.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota.*, dz.cyt.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- KRĄPIEC M.A., *Dzieła*, t. XXIII: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.
- KRĄPIEC M.A., *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, Tenże i in. (red.), Lublin 1992, s. 11-140.
- KRĄPIEC M.A., *Monizm – pluralizm*, „Roczniki Filozoficzne” 34(1986), z. 1, s. 40-50.
- KRĄPIEC M.A., *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*, [w:] *Arystoteles, Metafizyka*, dz.cyt., s. V-CIII.
- KROKIEWICZ A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974.
- KROKOS J., *Edmunda Husserla deklarowana koncepcja fenomenologii*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984), z. 1, s. 167-202.
- KROKOS J., *Fenomenologia E. Husserla, A. Pfandera i M. Schelera*, Warszawa 1991.
- KROŃSKI T., *Johann Gottlieb Fichte*, [w:] *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 37-58.
- KUDEROWICZ Z., *Fichte*, Warszawa 1963.
- KUDEROWICZ Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
- KUKSEWICZ Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1986.
- KURDZIAŁEK M., *Mistrz Eckhart i jego „Paryskie kazanie na dzień św. Augustyna”*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979), z. 1, s. 169-182.
- KURDZIAŁEK M., *Wokół Arystotelesowego określenia filozofii pierwszej jako teologii*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 57-64.
- LEGOWICZ J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986.
- LEGOWICZ J. (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979.
- LENORT L., *Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna. Pedagogiczny wymiar piękna w moralności*, „Teologia i moralność” 2(2007), s. 159-178.
- LEON X., *Fichte et son temps*, t. I-II, Paris 1958.
- LIPIEC J., *W sprawie rygoryzmu Kazimierza Twardowskiego*, „Studia Filozoficzne” 12(1986), s. 233-234.
- LISZKA P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- ŁOMNICKI E., *Próba syntezy chrześcijańskiej myśli i filozofii pogańskiej – Orygenes*, „Aetneum Kapłańskie” 93(1979), z. 1, s. 37-45.
- MACHNACZ J., *Tajemnica osoby ludzkiej – antropologia Edyty Stein*, Wrocław 2006.
- MACHNACZ J., *Edyta Stein – znak pojednania. Sprawozdanie z międzynarodowego seminarium zorganizowanego we Wrocławiu w dniach 9-10.02.1991 r. z okazji 100 rocznicy urodzin Edyty Stein – siostry Teresy Benedykty od Krzyża*, ZN KUL 34(1991), nr 3-4 s. 131-134.
- MARROU I.H., *Augustyn*, tłum. J.S. Łoś, Kraków 1966.

- MARKOWSKI M., *Wpływ poglądów Alberta Wielkiego i późniejszego albertynizmu na piętnastowieczną filozofię krakowską*, „Przegląd Tomistyczny” 1(1984), s. 205-219.
- MARYNIARCZYK A., *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 283-300.
- MARYNIARCZYK A., *Racjonalność i celowość w świecie osób i rzeczy*, Lublin 2000.
- MASCALL E.L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1986.
- MAZIERSKI S., *Uogólnienie pojęcia przyczynowości*, „Roczniki Filozoficzne” 5(1955-1957), z. 4, s. 153-171.
- MAZIERSKI S., *Zasada przyczynowości w aspekcie fizycznym i metafizycznym*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1(1958), z. 4, s. 29-44.
- MCDONALD H.D., HARGREAVES M., *Thomas Hobbes: A Bibliography*, London 1952.
- MCEVOY J., *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1986.
- MCMULLIN E., *Ewolucja i stworzenie*, Tarnów 2006.
- MORAWIEC E., *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej*, Warszawa 1966.
- MORAWIEC E., *Metafizyka jako właściwa ontoteologia*, „Studia Philosophiae Christianae” 30(1994), nr 2, s. 193-201.
- MORAWIEC E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.
- MOSKAL P., *Problem użyteczności logiki w uprawianiu metafizyki (uwagi metafizyka)*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki*, A. Gudaniec, A. Nyga (red.), Lublin 1998, s. 43-58.
- NASKRĘT S., *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 92(1979), z. 3, s. 361-371.
- NIEZGODA C.T., *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, Warszawa 1974.
- NIEZNAŃSKI E., *Aksjomatyczne ujęcie problemu teodycei*, RF 55(2007), nr 1, s. 201-217.
- NOWACZYK A., *Czy filozofia analityczna sama sobie wykopała grób?*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), nr 1, s. 227-242.
- NOWICKI Ś.F., *Hegłowskie pojęcie społeczeństwa obywatelskiego*, „Studia Filozoficzne” 9(1987), s. 51-79.
- O'MEARA D.J., *Mistrz Eckhart*, „W Drodze” 155-156(1986), z. 7-8, s. 116-122.
- O'MEARA D.J., *The Concept of Nature in John Scottus Eriugena*, „Vivarium” 19(1981), z. 2, s. 126-145.
- ORZEŁ J., *Relacja pomiędzy państwem a społeczeństwem obywatelskim u Hegla i Marksa*, „Studia Filozoficzne” 9(1987), s. 81-95.
- PALACZ R., *Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa-Zielona Góra 1999.
- PANASIUK R., *Schelling*, Warszawa 1987.
- PEDERSEN O., *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką i teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997.
- PETERS R., *Hobbes*, London 1956.
- PHILONENKO A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966.
- PIESZCZOCH S., *Patrologia*, Gniezno 1998.
- PIESZCZOCH S., *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Poznań-Warszawa-Lublin 1964.
- PIEPER J., *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985.
- PISAREK H., *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, „Filozofia” XXIII.
- PÓŁTAWSKI A., *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*, „Ruch Filozoficzny” 30(1972), z. 1, s. 10-14.

- PÓŁTAWSKI A., *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 35-36(1987-1988), z. 2, s. 107-122.
- PÓŁTAWSKI A., *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena*, „Studia Philosophiae Christianae” 11(1975), nr 2, s. 131-151.
- RABADE ROMEO S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid 1966.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. I-IV, Lublin 1993-1999.
- ROSS W.D., *Aristotle*, London 1960⁵.
- ROWIŃSKI C., *Myśl Emmanuela Lèvinasa*, „Studia Filozoficzne” 19(1975), s. 23-41.
- RUDZIŃSKI R., *Karl Jaspers*, Warszawa 1978.
- RUSSELL R.J., STOEGER W.R., COYNE G.V. (red.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Notre Dame 1988.
- RUSSELL R.J., MURPHY N., STOEGER W.R. (red.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Notre Dame 1992.
- RUTKOWSKI M., *Pojęcie „sympathy” w etyce Davida Hume’a*, „Studia Filozoficzne” 1(1988), s. 13-25.
- SAJDAK J., *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.
- SARANYANA J.L., «*Meister Eckhart: Eine Nachlese der Kolner Kontroverse (1326)*», „Miscellanea Mediaevalia” 20(1989), s. 212-226.
- SERRANO M.G., *Yo, substancia y causas. Notas sobre la metafísica kantiana*, „Dialogo Filosófico” 41(1998), s. 211-228.
- SIEMEK M.J., *Fichte – wolność i kształt wolności*, [w:] *Antynomie wolności*, Warszawa 1967.
- SIEMEK M.J., *Spontaniczność i refleksja. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Warszawa 1967, t. 13.
- SIEMIANOWSKI A., *Filozoficzne poglądy Kazimierza Ajdukiewicza*, „Znak” 10(1983), s. 1565-1577.
- SIEMIANOWSKI A., *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, „Filozofia” XXX, Wrocław 1996.
- SKARGA B., *Comte*, Warszawa 1977.
- SKARGA B., *Czas i trwanie – studia o Bergsonie*, Warszawa 1982.
- SKARŻYŃSKA T., *Problemy „wglądu w istotę” w fenomenologicznej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 4(1986), s. 175-188.
- SKWARCZYŃSKA S., *Pascal i dzieło jego życia*, [w:] B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1952, s. I-XLVII.
- SMOLAK M., *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003.
- SOLAGUREN C., *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*, „Verdad y Vida” 24(1966), s. 61-68.
- SOUTHERN R.W., *St. Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1997.
- STĘPIEŃ A.B., *Fenomenologia w Polsce*, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1966), nr 1, s. 29-47.
- STĘPIEŃ A.B., *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, B. Bejze (red.), Warszawa 1968, s. 97-126.
- STĘPIEŃ A.B., *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17(1974), nr 4, s. 29-37.
- STĘPIEŃ A.B., *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 26(1974), s. 790-798.
- STĘPIEŃ A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995³.
- STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

- STRÓŻEWSKI W., *Z historii problematyki negacji*, cz. II: *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „*Studia Mediewistyczne*” 9(1968), s. 117-214.
- STYCZEŃ T., *Problem możliwości prawa naturalnego*, „*Studia Theologica*” 6(1968), nr 1, s. 121-170.
- SOUILHE J., *La philosophie religieuse de Platon*, „*Archives de Philosophie*” 26(1963), s. 387-436.
- SWIEŻAWSKI S., *Albertyńsko-tomistyczna koncepcja człowieka*, „*Przegląd Filozoficzny*” 43(1947), s. 87-104.
- SWIEŻAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.
- SWIEŻAWSKI S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. I-VI, Warszawa 1983.
- SWIEŻAWSKI S., *Polskie studia nad dziejami myśli św. Tomasza*, „*Znak*” 11(1974), s. 1455-1470.
- SWIEŻAWSKI S., *Św. Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983.
- SWINBURNE R., *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995.
- SZOSTEK A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „*Znak*” 3(1980), s. 275-289.
- SZUBKA T., *Michael Dummett i antyrealizm*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 327-346.
- TARNOWSKI J., *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „*Znak*” 313(1980), s. 867-874.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, t. I-III, Warszawa 1990¹¹.
- TATARKIEWICZ W., *O szczęściu*, Warszawa 1985.
- TISCHNER J., *Emmanuel Lévinas*, „*Znak*” 1(1976), s. 7-85.
- TISCHNER J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paryż 1990.
- THOMAS G., *Religious Philosophies of the West*, New York 1965.
- TILLIETTE X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970.
- TOKARCZYK R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- TOROŃCZAK E., *Wiara jako źródło zobowiązań moralnych*, „*Teologia i moralność*” 2(2007), s. 65-78.
- TROUILLARD J., *La purification Plotinienne*, Paris 1955.
- VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII^e siecle*, „*Philosophes Medievaux*” 28(1991), s. 158-168.
- WALKO A., *Polskie badania nad Szkotem i szkotyzmem (stan badań do 1980 r.)*, „*Studia-Franciszkańskie*” 6(1994), s. 155-186.
- WALLACE W.A., *Aquinas on Creation: Science, Theology and Matters of Fact*, „*The Thomist*” 38(1974), s. 485-523.
- WALLACE W.A., *St. Thomas Aquinas, Galileo and Einstein*, „*The Thomist*” 24(1961), s. 1-22.
- WAŚKIEWICZ H., *Powszechność prawa naturalnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4(1968), nr 1, s. 119-134.
- WEKSLER-WASZKINEL R., *Bergson i bergsonizmy*, [w:] *Filozofować dziś*, dz.cyt., s. 375-394.
- WEKSLER-WASZKINEL R., *Dlaczego Tomasz z Akwinu?*, „*Studia Warmińskie*” 32(1995), s. 119-129.
- WEKSLER-WASZKINEL R., *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.
- WELTE B., *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Paris 1958.
- WIDMSKI J., *Koncepcja istoty u Dunska Szkota i Edmunda Husserla*, „*Studia Filozoficzne*” 12(1980), s. 2-29.
- WILDIERS N.M., *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985.

- WOJNAR I., *Bergson*, Warszawa 1985.
- WOJTYŁA K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne* (t. IV serii: *Człowiek i moralność*), Lublin 1994.
- WOJTYŁA K., *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13(1961), s. 664-675.
- WOJTYSIAK J., *O zasadzie racji dostatecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), nr 1, s. 179-216.
- WOLEŃSKI J., *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, J. Perzanowski (red.), Warszawa 1989, s. 30-77.
- WOLICKA E., *Gnoza – gnostycyzm – „neognostycyzm” nowych czasów (próba rewizji pojęć)*, „Vox Patrum” 11-12(1991-1992), z. 20-23, s. 387-396.
- WOŹNICKI A.N., *A Christian Humanism Karol Wojtyła's Existential Personalism*, New Britain 1980.
- WROŃSKI S., *Osoba ludzka u św. Bonawentury*, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, s. 29-46.
- ZDYBICKA Z.J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 2006⁴.
- ZDYBICKA Z.J., *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Colloquium Salutis” 7(1975), s. 11-25.
- ZIÓŁKOWSKI A.M., *Filozofia Rene Descartesa*, Warszawa 1989.
- ŻYCIŃSKI J., *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989.

Indeks nazwisk

- Abelard 101 221 229 232
Adam K. 60
Adamczyk S. 34 81 224 229
Adamski J. 23 229
Aetius 74
Aiken N.D. 56 229
Ajdukiewicz K. 50 209 222 235
Ajdukiewicz M. 50 154 222
Albert Wielki, św. 35 108 109 232 234
Alegro G. 229
Aleksander z Hales 50 105
Alston W.P. 48 224
Alquie F. 154 229
Altaner B. 87 91 229
Ambroży z Mediolanu, św. 87
Ampere A. 39
Amsterdamski P. 45 231
Anaksagoras 151
Anaksymander 74-75 76
Anaksymenes 75-76
Anderson J.F. 34 46 131 224 229
Anzelm z Canterbury, św. 13 16 47-50 101-103 108 109 143 221 224 235
Anzelm z Laon 101
Arystoteles (Stagiryta) 16 19 21 29 31 35 39 73 74 75 81-82 84 97 103 107 108 109 111 117
121 124 126 144 146 149 150 221 223 224 228 230 232 233 235
Atanazy, św. 87
Augustyn, św. 11 12 16 35 37 39 51-52 54 76 87 92-95 97 98 102 105 107 108 148 155 215
217 221 226 231 233 237
Augustyniak K. 89 223
Austin J. 208
Ayers R.H. 48 2254
Awerroes 104
Awicenna 103-104 221

Bacon R. 221
Bal K. 58 176 229
Baran B. 200 201 222
Bardel M. 214 229

Bardezanus Syryjczyk 88
Barnes J. 48 224
Bayle P. 19
Bazyliides z Syrii 88
Bazyli Wielki, św. 87
Beckmann J.P. 144 229
Beda Czcigodny 97
Bednarek H. 87 234
Bejze B. 21 108 209 225 227
Bergson H. 16 42 47 60 62 101 221 229 232 235 236 237
Berkeley G. 17 167-171 172 221 228
Bettoni E. 142 229
Białobrzęski Cz. 39
Biedulski Cz. 39 229
Bieńkowska E. 194 212 222 223
Bierdiajew N.A. 204
Blackstone W. 48 225
Blandzi S. 166 229
Blondel M. 60
Bobik J. 67 224
Bobko A. 175 222 224
Bocheński J.M. 227 229
Boecjusz 127 137 221 223
Boekraad A.J. 59 224
Boharczyk P. 59 223
Bohner Ph. 97 229
Bonansea B.M. 54 224
Bonawentura (Doktor Seraficki), św. 16 50 105-108 147 215 217 221 226 229 234 237
Bone E. 41 229
Bornstein B. 56 174 222
Borzym S. 62 229
Bradley F.H. 204
Brehier E. 83 229
Brentano F. 210 231
Breton S. 37 229
Bridges J.H. 221
Bronk A. 62 209 230
Buber M. 17 212 214 221 225 230 236
Buczyńska-Garewicz H. 214 230
Bukowski K. 214 221
Bułhak E. 98 221
Burnes J. 81 230
Buszewicz E. 91 223

Campanella T. 149
Camus A. 201

Carabine D. 101 230
Carnap R. 208
Celsus 88
Chlewiński Z. 23 230
Chojnacki P. 209 230
Choroszy J.F. 204 230
Christian W.A. 230
Chroust A. 81 230
Chwedeńczuk B. 192 231
Cichowicz S. 50 154 222 228 229 230
Clausius R. 44 45
Cobb J.B. 197 224
Cohen H. 212 230
Collin A. 155 222
Comte A. 172 189-192 221 231 235
Connolly Th.K. 35 224
Conrad-Martius H. 194 221
Copleston F. 97 98 101 103 104 156 166 167 176 180 183 192 230
Cooper B.Z. 224
Coyne G.V. 44 46 230 235
Crosby J.F. 204 230
Curley E.M. 161 224
Cyceron 35 76
Cyprian, św. 87
Cyryl Aleksandryjski, św. 87
Czachorowski M. 194 230
Czarniecka-Stefańska A. 194
Czerkowski J. 155 224 230
Czyżowski T. 51 230

Darwin K. 39
Davidson D. 208
Dec I. 11 14 202 204 224 230
Degl'Innocenti U. 68 224
Dembowski B. 38 39 230
Dennehy R. 68 230
Diogenes Laertios 74 77 80 221
Dmochowski A. 45 231
Dłubacz W. 20 73 82 224
Dobrzański L. 154 230
Doktór J. 80 212 221
Dołgow K.M. 194 230
Domański J. 24 224
Donat J. 16 44
Doppler Ch.A. 45
D'Ors P.J. 230

Drozdowicz Z. 152 158 230
 Dumery H. 60
 Dummett M. 208 236
 Dzidek T. 90 103 142 149 230

Ebner F. 212
 Eckhart 17 146-148 221 233 234 235
 Eddington A. 16 39 46
 Einstein A. 39 46 236
 Elders L. 19 32 37 112 113 123 125 126 127 134 136 137 140 224
 Engels F. 39
 Euzebiusz z Cezarei, św. 87
 Evans G.R. 103 224

Fabro C. 37 225
 Faricy R.L. 38 225
 Fenrychowa J. 212 222
 Fichte J.H. 17 176-179 221 227 233 234 235
 Filon 35 86 87 222
 Fodor J.A. 209
 Fontana P. 155 222
 Franciszek z Asyżu, św. 63
 Frankiewicz M. 165 202 222
 Fryderyk I 19

Gabler D. 229
 Gajda J. 74 75 76 77
 Galileusz 46 236
 Gałeczki J. 58 222
 Gaunilon 50
 Gawlik W. 59 231
 Geach P.T. 22 231
 Ghisalberty A. 144 231
 Gierula J.F. 194
 Gierulanka D. 193 194 222
 Gilson E. 13 17 19 24 49 80 83 90 92 95 97 100 103 108 110 143 146 151 152 154 155 156
 161 165 92 200 202 204 209 212 225 229 231
 Giordano Bruno 149
 Goethe J.W. 182 232
 Gogacz M. 48 102 224
 Granat W. 13 32 43 46 53 204 225 231
 Grosson F. 68 225
 Gruber H. 172 231
 Grzegorz z Nazjanu, św. 87
 Grzegorz z Nyssy, św. 87
 Grzesik T. 48

Gudaniec A. 226 234
 Gut A. 210 231
 Gutowski P. 225

Hallett H.F. 161 224
 Hargreaves M. 159 234
 Hart Ch.A. 113 225
 Hartshorne Ch. 25 48 50 225 231
 Hawking S.W. 45 46 231
 Hegel G.W.F. 17 25 154 179 182-187 192 207 216 218 222 226 229 231 232 233 234
 Heidegger M. 17 35 194 200 201 202 222 223
 Heller M. 42 45 75 158 159 231
 Hempoliński M. 231
 Henryk z Gandawy 224
 Heraklit z Efezu 76-77
 Herbert of Cherbury E. 149
 Herbut J. 23 90 113 195 196 231
 Hessen J. 60
 Hieronim, św. 87
 Hill W.J. 132 231
 Hipolit, św. 47 73 76 87 222
 Hobbes Th. 17 159-160 222 234 236
 Hochfeldowa A. 172 222
 Homer 73 224
 Hraban Maur 97
 Hubaczek K. 22 225
 Hugo de Groot 149
 Hume D. 17 171-173 191 222 235
 Husserl E. 17 60 142 154 192-194 222 230 231 233 236
 Huxley Th. 23

Ignacy z Antiochii, św. 87
 Illianes J.L. 97 103 142 146 161 184 231
 Ingarden R. 56 175 194 222 230 231 234 235
 Ireneusz z Lyonu, św. 87
 Iwanicki J. 39 225
 Izydor z Sewilli, św. 97

Jaki S.L. 86 231
 Jan, św. 93 158 221
 Jan Chryzostom, św. 87
 Jan Paweł II (Wojtyła K.) 11 13 17 29 60 101 204 209 230 231 235 236 237
 Jan Duns Szkot 17 50 142-144 222 227 228 229 232 235 236
 Jan od Krzyża, św. 63
 Jan Szkot Eriugena 16 97-101 149 216 218 221 230 232 234 236
 Jan z Damaszku, św. 39 87 97

Janowski Z. 153 225
Jaspers K. 16 17 47 60 63-65 107 200 202 222 225 227 235
Jaśkiewicz S. 92 231
Jaworski M. 204 225
Jeans J. 16 44 45 231
Jeziński M. 44 231
Jędraszewski M. 212 214 225 231
Joachim da Fiore 182
Joachimowicz L. 87 221 222
Jordan M. 225
Jużycki S. 22 52 56 84 174 193 210 229 231 232
Justyn, św. 87 97 229

Kaczyński M. 143 228
Kalinkowski S. 89 223
Kalinowski J. 209
Kamiński J. 46 124 232
Kamiński S. 21 23 142 146 209 232
Kamiński Z. 45 232
Kania I. 93 150 223
Kant I. 16 17 23 39 56-58 154 171 173-176 182 194 207 222 224 227 229 230 232
Karas M. 41 232
Kartezjusz (Descartes) 17 50 66 68 152-155 156 161 162 222 229 230 232 234 237
Katarzyna ze Sieny, św. 63
Kaźmierski K. 90 232
Kierkegaard S. 17 200 201 202 222 228
Kijewska A. 98 99 100 232
Kiliszek M. 32 224
Klemens Aleksandryjski, św. 77 87
Klemens Rzymski, św. 87
Klepacz M. 232
Knudsen R.D. 65 225
Kłósak K. 32 33 46 225 232
Kochanowska M. 224
Kohn J. 56 225
Kołakowski L. 62 152 161 162 164 223 232
Kołodziej E. 108 232
Kołodziejczyk I. 225
Kopania J. 154 232
Kostecki R. 108 232
Kostyło P. 62 221
Kowalczyk S. 12 13 19 21 23 32 35 37 39 42 43 50 51 52 53 54 61 62 63 65 68 80 83 84 86 92
93 94 108 119 124 125 127 128 140 161 165 186 187 199 225 226 232
Kowalska M. 213 222
Kowalski W. 196 232
Kozakiewicz S. 232

Kozłowski M. 224
Krahelska H. 204 223
Krakowski J. 182 232
Krapiec M.A. 13 15 17 20 21 22 32 34 37 55 67 81 94 110 112 113 115 119 120 121 128 133
137 138 139 140 169 171 174 183 186 201 204 209 210 212 223 226 228 231 233
Kripke S.A. 208
Krokiewicz A. 84 223 233
Krokos J. 194 233
Krońska I. 74 221
Kroński T. 179 233
Krzemieniowa K. 182
Kubiak Z. 92 221
Kubicki W. 221
Kuczyński T. 32 224
Kuderowicz Z. 155 158 165 179 233
Kuksewicz Z. 97 233
Kurdziałek M. 19 148 233
Kurylewicz G. 32
Kuspit D.B. 197 226

La Mettrie J.O. de 39
Landman A. 185 222
Langan T. 192 200 202 231
Laplace P.S. 158
Legowicz J. 88 97 233
Leibniz G.W. 17 19 50 165-167 222 227 229 231
Lemańska A. 30 226
Lenort L. 140 233
Leon X. 179 233
Leon XIII 209
Le Roy E. 60
Le Senne R. 204
Leszczyński J. 168 221
Leśniak K. 74 81 221
Leśniewski S. 209
Levinas E. 17 212 213 214 222 225 228 231 235 236
Lindbeck G. 37 226
Lipiec J. 209 233
Liszka P. 46 233
Locke J. 167 168 169 171
Lubac de H. 60 228
Lubicz P. 222

Łomnicki E. 90 233
Łoś J.S. 54 233
Łoziński J. 176

Łukasiewicz J. 172 209 222
Łydka W. 88

Machnacz J. 194 221 233
Magala S. 42 198 224
Majdański S. 209 230
Malcolm N. 48 226
Malebranche N. 17 155-156 222 224
Marcel G. 200 201 202 214 222 224 230
Maritain J. 13 16 17 47 65-68 204 209 212 222 224 226 227
Markowski M. 109 234
Marks K. 39 183 234
Marrou I.H. 54 233
Maryniarczyk A. 24 117 212 226 234
Mascall L. 19 87 234
Masi R. 55 227
Matheron A. 227
Mazierski S. 33 234
Maurer A.A. 192 200 202 231
Mays W. 197 227
McCord Adams 22 224
McDonald H.D. 48 159 226 234
McEvoy J. 234
McMullin E. 75 94 234
McTaggart J.M. 204
Merleau-Ponty M. 194 200 201
Michalik A. 42 231
Michalski K. 200
Michałek T. 66 67 68 227
Mikołaj z Kuzy 17 97 101 148 149-152 185 216 218 223 228 229 232
Miller B. 35 111 227
Moore G.E. 17 204 207 223
Morawiec E. 19 21 35 155 227 234
Moskal P. 31 227 234
Murphy N. 44 235
Mounier E. 17 203 204 223
Myślicki I. 161 223

Naskręt S. 91 234
Newman J.H. 16 56 58-59 223 224
Newton I. 39 158-159 216 218 223
Nerczuk Z. 32
Nietzsche F. 176
Nieżgoda C. 108 221 234
Nieznański E. 31 234
Nowaczyk A. 208 234

Nowicki Ś.F. 183 222 234
Nyga A. 226 234

Ockham W. 17 144-146 223 229 231 232 235
O'Meara D.J. 101 234
O'Meara T.H. 148
Olszewski M. 32
Olszewski W. 74 221
Orygenes 16 87 88-90 97 223 232 233
Orzeł J. 183 234
Owens J. 32 227

Pachciarek P. 87 229
Panasiuk R. 180 181 182 234
Palacz R. 209 234
Parmentier A. 227
Pascal B. 17 156-158 223 230 235
Peters S. 159 234
Patterson B. 35 227
Paweł Apostoł, św. 63
Pawlikowski T. 35 115 117 227
Pedersen O. 46 159 234
Perzanowski J. 167 227 237
Philonenko A. 179 234
Pieńkowski M. 224
Pieper J. 212 234
Pieszczoch S. 87 234
Pietkun W. 32 227
Piotr Lombard 35 105 144
Pirron 233
Pisarek H. 182 234
Piwowarczyk M. 195 196 198 227
Planck M. 39
Plantinga A. 48 227
Platon 16 37 39 73 78-80 82 88 92 97 114 116 117 149 214 223 224 229 236
Plotyn 16 24 83-85 100 149 223 229 233
Póltawski A. 194 204 234 235
Prentice R. 142 227
Pseudo-Dionizy Areopagita 87 97 98 107 108 149 221
Putnam H. 208

Rabade Romeo S. 144 235
Rak P. 97 231
Ryle G. 208
Raymund a Sabunda 19
Reale G. 73 75 76 77 78 79 151 235

Reichmann J.B. 35 123 134 227
Ricoeur P. 194 223
Rogowski R. 227
Rolewski J. 174 227
Rosenzweig F. 212 213 214 229
Ross W.D. 81 235
Rowiński C. 212 235
Rudziński R. 65 227 235
Ruiz Susinos F. 227
Russell B. 17 195 204 207 223 235
Russell R.J. 44
Rutkowski M. 235

Sajdak J. 235
Salij J. 33 223
Saranyana J.I. 97 103 142 146 148 161 184 231 235
Sartre J.P. 17 68 154 200 201 202 212 224 231
Saturnil z Antiochii 88
Scheler M. 16 47 60-61 194 223 233 235
Schelling F.W. 17 177-182 223 234 236
Scheltens D.F. 35 227
Schlilck M. 208
Searle J.R. 209
Sektus Empiryk 77
Serrano M.G. 56 235
Shaffer J. 48 227
Sheldon-Williams I.P. 100 221
Siemek M. 176 179 227 235
Siemianowski A. 87 209 235
Sieniatycki M. 12
Siwek P. 53 78 117 223 227
Skarga B. 62 172 190 192 221 235
Skarżyńska T. 194 235
Skoczny W. 46 234
Skorulski K. 62 221
Skwarczyńska S. 158 235
Smith V.E. 44 227
Smolak M. 194 235
Solaguren C. 142 235
Sosnowska J. 168 221
Southern R.W. 103 235
Souilhe J. 79 236
Sowiński G. 64 222
Spinoza B. 17 24 39 161-165 166 185 223 224 227 228 232
Spira Z. 173
Steenberghen van F. 46 236

Stein E. 194 224 233
Stępień A.B. 21 36 97 119 194 209 211 235
Stępień T. 91 228
Stoeger W.R. 44 235
Stokowska M. 51 221
Stomma S. 97 229
Straszewski M. 161 227
Stróżewski W. 101 114 235 236
Stuiber A. 87 91 229
Styczeń T. 17 56 204 236
Suarez F. 152
Suchorzewska J. 174
Sukiennicka W. 44 223
Swinburne R. 48 236
Szostkiewicz A. 34 224
Szram M. 90 91
Sułowski J. 94 221
Swieżawski S. 90 95 105 108 110 142 145 146 147 212 236
Szołdrski W. 93 221
Szostek A. 204 236
Szubka T. 48 208 236

Ściepuro D. 86 231

Tacjan 87
Tales 73 74 75 76
Tarnowski K. 194 200 214 228 236
Tatarkiewicz W. 48 51 87 88 89 92 144 147 149 152 166 168 171 173 183 193 236
Tazbir M. 223
Teilhard de Chardin P. 13 16 42-44 216 218 223
Tempczyk M. 41 228
Tertulian 16 87 88 90-91 223 234 235
Thayer H.S. 159 223
Thomas G. 79 236
Tilich P. 201
Tilliette X. 182 236
Tischner J. 212 214 236
Toeplitz K. 200 222 228
Tokarczyk R. 159 228 236
Tokarski M.F. 152
Tomasz z Akwinu (Akwinata, Doktor Anielski) 11-13 16 30-38 41 46 50 51-53 55 65 68 71
82 102 108-141 142 143 144 152 154 202 209 215 217 223 224 225 226 227 228 22
9 230 231 232 233 236
Torończak E. 22 236
Tristram H. 59 224
Trouillard J. 85 236

Tupikowski J. 12 171 210 228
Turek J. 41 42 228
Twardowski K. 172 209 222 233

Urs von Balthasar H. 89 223

Walentyn z Egiptu 88
Walicki K. 194 222
Walko A. 142 236
Wallace W.A. 46 128 236
Wartenberg M. 58 176 222
Waszczenko P. 212
Waśkiewicz H. 56 236
Wciórka L. 32 228
Weksler-Waszkinel R. 62 110 236
Welte B. 65 236
Wende E. 222
Węgrzecki A. 60 61 194 223
Whitehead A.N. 17 25 33 34 42 101 110 194-200 216 218 224 225 226 227 228 229 230 231
232
Widomski J. 142 236
Wilbur J.B. 161 228
Wildiers N.M. 80 161 236
Wilhelm z Auxerres 50 105
Williams C. 53 228
Wittgenstein L. 17 204 205 206 208 224
Włodarczyk T. 48 142 221 222 228
Wojciechowska W. 153 189 221 222
Wojnar I. 62 237
Wojtysiak J. 58 167 228 237
Woleński J. 237
Wolicka E. 88 237
Wolniewicz B. 205 208 224
Wolter 23 172 229
Woźnicki A.N. 204 237
Wóycicki K. 212 228
Wright Th.B. 35 121 228
Wroczyński K. 159
Wroński S. 108 237

Van Der Veken J. 228
Veuthey L. 143 228
Viana F. de 37 228
Volta A. 39
Vuillemin J. 103 228

Zalewski S. 24 87 192 231 234
Ziemiański S. 31 44 228 229
Zdybicka Z.J. 13 17 19 21 22 24 32 34 38 60 94 111 112 114 115 116 117 118 120 125 128 129
130 133 135 136 137 196 204 209 211 212 228 232 237
Zieleńczyk A. 177 221
Zieliński E.I. 74 144 228 235
Zięba S. 23 204 230
Ziółkowski A.M. 154 237
Zmorzanka A.Z. 89
Znamierowski Cz. 159 204 222 223
Zofia Karolina 19
Zuberbier A. 88

Żardecka M. 51
Żeleński (Boy) T. 156 223
Żeleźnik T. 39 81 221 229
Życiński J. 42 43 44 46 158 159 196 229 231 237
Żynel A. 108 229

Indeks rzeczowy

Absolut (Bóg)

- Absolutna Aktualność 102 111 122 130 132
- Akt Czysty 34 68 111 113 121 122 124 154 211
- Akt Samoistny 124 153
- Byt Konieczny 25 36 81 104 107 111 187
- Byt Nieskończony 88 92 123 124 126 132 142 150 152 154 163 170 178 185 197 215
- Byt Pierwszy 31 32 36 68 81 106 107 121 124 159
- Byt Transcendentny 55 59 65 67 88 131 133 147 193 210 211
- Byt Święty (Sacrum) 60 61
- Czyste Istnienie 20 36 37 111 118 120-121 123-127 132-133 134 147 211
- Dobro 37 47 53 83 94 103 118 119 131 133 136 138-140 164 197
- Intelakt 38 55 84 115 117 118 130-132 134 136-139 142 146 199
- Pełnia Doskonałości 15 24 38 48 50 52 60 81 83 89 93 102 103 107 110 118 119 120 122-125 127 129 130-133 137 139 154 155 203 215
- Najwyższy Byt 37 47 49 50 93 95 102 117 121 160 203
- natura (istota) 16 29 50 82-85 94 98 99 100-103 111 116 118 122 123 125 127 131 161 162 163 164 172 181 184 195 198
- Osoba 15 22 24 43 47 53 55 59 60 66 86 91 129 132 133 137-141 143 146 163 180 182 185 203 211
- Pierwsza Przyczyna 24 29 81 112
- Prawda 15 24 29 93 95 132 133 136 140 147 151
- Transcendens 24 43 51 53 55 59 60 63-67 78 88 89 99 100 103 115 117 119 125 128-135 140 147 157 193 195 197-199 201 207 210-213 214 215 216
- Wola 55 177 179 199

Abstrakcja (abstrakcyjny) 58 88 92 105 120 144 145 146 167 184 185 186 189 191 195 196 203

Agnostycyzm 22 23 56 172 207

Akt

- bytu 15 82 113 114 120 121 122 125 147
- decyzyjny 21
- miłości 203
- poznawczy 21 62 66 82 119 142 146 179
- religijny 61 81

- sumienia 59
- wiary 201

Analityczna filozofia 17 204-209

Ateizm 11 22 63 189 190 194 201

Argumentacja 11 12 16 17 20 30 33 37 41 42 43 44 47 48 50 53 58 59 65 67 68 124 126 127
132 162 169 202 215 217

Byt (ens) 15 17 19 20 21 23 24 29 32 34 37 38 39 48 49 50 54 55 68 73 78 83 84 85 93 95 98
99 101 103 106 107 109-141

- absolutny 11 21
- konieczny 36 50 81
- przygodny (niekonieczny) 15 20 21 35 37 50 64 68 106 110 111 113 117 118 119
120 122 123-125 127 129 130-135

Cel (celowość) 13 15 19 21 29 38 39 42 43 52 53 56 57 62 80 81 83 84 85 87 91 93 97 108 109
115 117-119 125 129 131 133 135 140 142 150 158 161 162 165 166 169 173 174
175 176 178 179 189 190 191 193 196 197 203 204 205 215

Compositum 71 118 131 187

Człowiek 11-13 15 21 22 23 29 43 49 51-54 58 61-66 68 86 93 102 107 109 110 137 152 153
158 161 165 180 186 191 200-204 211-214

Deizm 22 23 172

Demiurg 78 79

Dialogu filozofia 17 189 203 212 213 214

Dobro (bonum) 12 47 51 52 53 56 59 79 80 81 108 117 118 119 133 136 138 139 141 144 177
- transcendentalne 37 109 133 135 136 140 210

Doskonałość 48 53 106 120 137 164

Doświadczenie 51 53 59 62-63 171-173 174 182 207 213

Dowód (argument) 11 12 13 16 21 29 30 31 33 35 36 38 41 42 44 45 47 48 51 53 54 56 60 62
64 71 93 101 102 143 156 157 159 170 198 199

Dualizm 66 78 83 85 152 154 161 162 165 185

Dusza 43 62 80 85 91 105 106 110 135 148 154 155 157 159 166

Egzystencjalizm 17 63 189 194 200-203

Emanacjonizm (emanacja) 83 85 146 164

Empiryzm 11 17 42 54 57 66 105 110 158 167 173-174 179 204-207

Entropia 11 13 16 44-45

Ewolucja (ewolucyjny) 16 39 42-44 133 180 182 191 199 216

Fenomenologia 17 60 189 192-194

Forma 109 111 114 115 123 128 185

Gnoza (gnostycyzm) 87-88

Harmonia (porządek) 31 34 36 38 57 71 77 117 130 135 139 150 156 190 191

Idea (idee) 54 78 79 80 82 84 86 88 92 93 101 102 104 105 114-118 127 136 141 153-155
162 165 167-172 175 185 186 187 194 195 196 197 203 213

Idealizm (idealistyczny) 11 17 25 83 92 171 176 180 181 182 183 184 193 194 200 207 208
210 215 216

Ilość 154 165-166 211

Iluminizm 92

Immanencja (immanentny) 24 41 43 59 78 98 100 103 128 129 133-136 145 157 164 169
193 197 199 210 211 214

Intelekt 54 55 57 63 65 102 104 109 110 137 138 144 145 171 174 210-211

Intuicjonizm (intuicja) 16 21 47 53 60 62 65-66 68 92 144 145 146 180 207 214

Istnienie

- Boga 11-13 20 21 32 36 46 56 58 64 65 71 93-94 99 106 107 112 122 123 130 136
138 141 146 153 154 156 157 159 162 170 180 197 198 201 210 216
- akt bytu 20 35 36 37 38 47 49 50 53 55 57 66-67 92 95 107 109-110 111 112 114
119 120 121 128 129 131 134 144 147 154 156 162 169 178 196 197 210 211

Jakość 17 23 60 75 76 77 83 85 116 123 154 164 167-170 174 179

Jedno 83-84

Jedność 44 77 84 91 94 95 100 108 109 110 114 116 121 124 125 136 149 150 151 155 165
175 180 182 184 185 190 191 199 203 211 214

Jedyność 125 164

Język 21 64 98 107 145 170 175 204-209 213 214

Konieczność 20 24 36 55 74 75 106 117 133 144 163 165 185 186 205 210

Kosmos 19 20 21 23 24 29 31 35 38 42-44 45-47 48 53 60 63 71 73-80 82 85 93 94 98 100
109 119 120 122 128-131 133-135 140 146 148 154 158 161 164 166 177 184 186-187
195-200 209-210 216

Kosmologia (kosmologiczny) 12 13 16 30 31 41-42 44-46 61 81-82 146 175

Kreacjonizm 99 109 113

– creatio ex nihilo 24 113 114 147 210 215 217

Logika (logiczny) 46 103 130 132 149 167 182 197 200 204 206 207 209

Materia 46 62 78 80 83 88 90 104 111 113 128 157 163 168 178 203

– materialny 12 51 54 64 67 76 81 88 89 91 94 104 108 112 122 123 125 127 152 154
155 159 166 170 172 178 184 193 207 208

– materialistyczny 39 91 100 160 169

Mechanizm (mechanistyczna fizyka) 154 159 165 166

Miłość 12 53 60 63 87 94 95 104 138 140 142 143 164 165 180 203 213

Mistyka (mistycyzm) 17 62-63 99 100 106 146-148 158 206

Monizm (monistyczny) 24 83 85 86 99 110 128 161 163 165-166 183 187 196 210 211 215

Możliwość (potencja) 31 33 82 104 113 120-122 124-126 136 197 211 212

Natura (istota) 15 16 29 45 51 52 54 66 77 82-85 93 98 101 153 157 162 164

Neoplatonizm 54 85 87 88 93 97 99 101 102 104 146 147 149 152

Niematerialność 12 81 88 93 100 127 137 145 175

Niepoznawalność (niepoznawalny) 15 23 64 83 89 98 100

Nieskończoność (nieskończony) 12 31 32 33 34 36 45 67 74 75 76 81 82 88 90 92 94 98 99
102 109 113 114 117 119 122-127 132-134 140 142 143 144 146 149 150-158 161-165
170 177 178-180 185-187 190 193 197 198 200 203 213 214 215 216

Niezmiennność (niezmienny) 12 54 55 64 73 78 81 88 89 95 99 103 106-109 126-127 132 153
154 164 168 184 190 198 199 211 215

Nominalizm 110 152

Okazjonalizm 155

Opatrzność 23 82 129 135 141 159 160 173 190

Osoba (osobowy) 15 22 51 54 60 61 63 66 67 79 109 137-138 140 179 186 187 198 199
202-204 211-213

Panenteizm 17 25 128 198 200 215 216

Panteizm 11 17 24 25 39 43 44 61 85 86 100 128 129 147 148 151 161-164 178 182 185-187
190 198 210 215 216

Partycypacja 38 67 71 112-113 115-116 124 128-129 131-132 135 136 210-212

Personalizm 43 58 59 93 186 189 202-204 212 213 215

Pięć dróg (quinque viae) 16 32 34 36 37 39 55 65 68 102 113 109

Piękno (piękny) 37 74 76 77 78 79 80 84 94 95 108 109 132 133 136 137 140 170 191 199 210

Poznanie (poznawalny) 11 12 20 29 38 47 49 51 52 54 55 57 60 64 84 87 90 92 101 105-107
120 132 139 142-144 146 169 171 175 180

Prawda (prawdziwy) 13 21 22 23 29 37 44 54-55 64 66 68 77 78 84 86 90 92-93 94 99 101
105 108 109 115 132 133 136-138 140 142 144 151 157 160 161 167 182 183 184 199
210

Proces 33 34 43 44 51 79 83 98-100 146 170 180 195-199 205 216

Procesu filozofia 17 25 101 189 194-200

Prostota (prosty) 81 94 99 103 106 107 115 125-126 130 164 180 211 215

Przedmiot (poznania) 11 12 15 16 20 21 30 41 49 52 57 64 68 78 93 101 104 107 110 115 118
139-141 143 145 156 158 163 169-170 173-175 177 180 181 191-193 200 202 203
205 206 207 214

Przyczyna

- materialna 125 128 129
- formalna 37 102 114 120 122 128-130
- sprawcza 24 33-34 53 59 67 79 102 110-114 117-118 120-122 124-125 129-131
134 139 167 169 196 210 215
- celowa 24 38-39 52 53 56-57 87 102 108 109 117-119 120 122 130 131 135 140
165-167 175 193 210 215

Przygodność 15 20 35-37 55 64 68 94 109-111 113 114 116-121 123 126 129-134 136 138
187 195 202 210

Przypadek 75 121 205

Przyroda 159 164-165 178 180 183 184 185 187 216

Racjonalność (racjonalny) 11 12 15 19 20 29 50 55 62 67 71 73 74 97 102 119 122 124 129
155 172 193 195-196 199 210 212 216

Realizm 19 31 50 59 68 102 167 209

Religia (religijny) 11 21 22 23 56 57 59 60-62 64 66 78 80 85-87 90-91 97 109 156 158 159
161 165 172 176 180 183 192 199 203 208 213

Rozum 22 29 38 47 57-59 63 74 77 80 81 89 90 93 99 101 109 142 145 152 156 157 160 161
169 170 172 175-176 178-181 190
– rozumienie 17 21 22 23 24 29 31 33 39 42 44 48 49 51 55 56 60 79 87 95 111 123
128 137 139 154 168 169 174 177 184 185 194 196 198 201 208 212 214

Ruch 31-32 46 74 76 77 79 81-82 85 100 104 108 109 126 127 138 146 154 156 158 168 203

Rzeczywistość 25 29 33 48 54 55 67 77 102 109 113 114 119 120 129 167 169 177 180 183
187 190 198 204 210 211

Samoistniejący 82 84 134

Sąd 19 54 57 59 65 105 173-174 183 190

Skutek (skutkowy) 33 34 38 71 99 109 114 122 130 171 178

Stworzenie 24 34 45 52-54 66 67 89 90 95 98 100 107 109 111 113-117 119 122 125 126 128
133 135 136 138 141 147 148 151 163 164 173 178 197 210-211

Substancja (substancjalny) 61 80 89 100 111 112 134 137 157 161-163 165 166 168-170 172
177 199 211

Sumienie 11 58-59 61

Szczęście 51-53 56 141 157 165 191

Świat 13 15 16 17 19 20 23 24 31 41-43 44-46 47 51 54 57 59 71 74 75 78-86 88-90 93-94
99-100 101-104 107 109 110 113 115 120 128 129 131 133 137 152 154 155 159
165-166 170 175-176 177-178 181-182 187 190 193 195 198 199 200 204 206 210

Światło 45 53 62 83 88 105 107-108 151 155 178

Świętość (święty) 59 60 61 91 109 146 182 194 202

Tajemnica (tajemniczy) 15 21 46 91 109 119 160 172 214

Teizm 11 16 17 23 24 42 63 92 108 128 132 176 182 183 194 198

Teodycea (teodycealny) 11 12 13 16 19 24 56 103 178

Teologia 12 19 73 81 86 97 108 142 144
– naturalna 15 21 107
– racjonalna 19

Transcendencja 64 80 84 89 98 164 198 200 201 214

Transcendentalia (transcendentalny) 36 37 38 54 109 110 111 116 119 136 138 140 210

Uzasadnianie 15 20 29 30 33 35 39 41 47 55 59 65 73 113 128 138 175 205 210

Wiara 22 29 48 57 64 65 93 101 142 159 160 202

Wieczność 46 95 103 126-127 157 164 178 179
– wieczny 54-55 67 78 79 81 82 89 93 95 127 132 141 153 157 167 178 215
– wiekuisty 54 127

Wola 47 93 108 138 143 144 152 178 180

Wolność (wolny) 15 29 43 53 57 58 63 84 94 101 103 134-135 137 139 140 144 165 166 176
177 178 182 186 197 211

Woluntaryzm 93 98 144 145 146

Wszechmoc 90 94 95 103 104 109 140 143-145 157 168

Wszechświat 11 13 16 42-47 79 82 90 100 136 149 150 166 196 197 207

Zbawienie 101 156

Zło 52 56 89 93 139 160 165

Złożenie 109 113 120 121 123 129-130 209

Życie 43 45 51 54 61 62 77 81 94 99 103 108 127 141 151 172 178 185 187 191 211

