

Studia Philosophiae Christianae

ROK LVII
2021

NR 1

PÓŁROCZNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2021

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
InstYTUT FILOZOFIi

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470 e-ISSN 2720-0531

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilnius Universitetas),
Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet),
Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet
Lubelski Jana Pawła II), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Piotr Mazur (Akademia
Ignatianum w Krakowie), Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre
(Universidade Católica Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski),
Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Mieczysław Gogacz, Bernard Hałaczek, Jan Krokos,
Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Edward Nieznański

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Kordula Świętorzecka
Sekretarz / Assistant Editor: Dariusz Kucharski

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Alina Brzuska-Kępa, Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

Druk i oprawa / Print and binding

Mazowieckie Centrum Poligrafii
Wojciech Hunkiewicz
ul. Ciurlionisa 4, 05-270 Marki

<http://spch.uksw.edu.pl>

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- ADAM GRZEGORZYCA
Koncepcja ludzkiej duszy i problem animacji w systemie filozoficznym Eriugeny 5
- KAROLINA ROZMARYNOWSKA
The Language of Christian Ethics. A Definition of Ethical Notions as Illustrated by the Concept of Tadeusz Ślipko 31
- MAREK ŁAGOSZ
Argument „ze skończoności” jako wariant kosmologicznego uzasadniania istnienia Boga 47
- MARCIN SIEŃKOWSKI
Zdroworozsądkowe a filozoficzne poznanie atrybutów Boga 73
- MAREK PORWOLIK
Doktorat *honoris causa* J.M. Bocheńskiego. Raport z dokumentacji Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 93
- ROMAN MURAWSKI
The Conception of Logic in the Cracow Circle: Salamucha, Drewnowski, Bocheński 109

RECENZJE

- PIOTR DUCHLIŃSKI (REC.)
Dominika Dzwonkowska, „Etyka cnót środowiskowych” 127
- MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI (REC.)
Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, „Homo capax, capax hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza” 141

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ADAM GRZEGORZYCA The Concepts of the Human Soul and Animation in Eriugena's Philosophical System	5
KAROLINA ROZMARYNOWSKA The Language of Christian Ethics. A Definition of Ethical Notions as Illustrated by the Concept of Tadeusz Ślipko	31
MAREK ŁAGOSZ The Argument "from Finitude" as a Variant of the Cosmological Justification of the Existence of God	47
MARCIN SIEŃKOWSKI Common-sense and Philosophical Knowledge of God's Attributes	73
MAREK PORWOLIK The <i>Honoris Causa</i> Doctorate to J.M. Bocheński. Report of the Academy of Catholic Theology in Warsaw	93
ROMAN MURAWSKI The Conception of Logic in the Cracow Circle: Salamucha, Drewnowski, Bocheński	109

REVIEWS

PIOTR DUCHLIŃSKI (REVIEW) Dominika Dzwonkowska, "Etyka cnót środowiskowych"	127
MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI (REVIEW) Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, "Homo capax, capax hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza"	141

ADAM GRZEGORZYCA

KONCEPCJA LUDZKIEJ DUSZY I PROBLEM ANIMACJI W SYSTEMIE FILOZOFICZNYM ERIUGENY

Streszczenie. Rozważania nad ludzkim życiem prowadziły często do wniosku, że w człowieku istnieje pierwiastek życia, który nazwano duszą. Koncepcję człowieka, złożonego z duszy i ciała, przyjęły różne religie i systemy filozoficzne. Z tej koncepcji wynika problem animacji duszy, czyli próba określenia momentu, w którym dusza łączy się z ciałem, tworząc człowieka. W tym kontekście pojawia się również kwestia pochodzenia ludzkiej duszy. Na pytania o pochodzenie duszy i moment jej syntezy z materią ciała w ludzkiej matce proponowano w historii filozofii różne odpowiedzi. W systemie filozoficznym Eriugeny człowiek jest bytem, złożonym z duszy i ciała. Dusza jest istotą człowieka. Istotą duszy jest intelekt. Przejawem aktywności intelektu jest ludzki rozum. Istnienie duszy powoduje, że człowiek odkrywa, iż został stworzony do poznawania niepoznawalnego, własnego intelektu i Boga. Ludzka dusza istnieje przed powstaniem ciała człowieka. Każdy człowiek od chwili poczęcia posiada duszę, a moment zejścia duszy w materię ciała wymyka się ludzkiemu poznaniu. Ten moment jest tajemnicą Stwórcy.

Słowa kluczowe: Eriugena; Bóg; Stwórca; dusza; animacja

1. Wstęp. 2. Zarys wybranych koncepcji ludzkiej duszy. 3. Zarys wybranych koncepcji animacji. 4. Eriugeny koncepcja duszy. 5. Eriugeny koncepcja jednostkownienia duszy. 6. Eriugeny koncepcja zjednoczenia duszy z ciałem. 7. Problem animacji w systemie Eriugeny. 8. Zakończenie.

1. WSTĘP

Historia namysłu nad byciem człowieka w świecie prowadziła często do wniosku, iż ważnym aspektem ludzkiej egzystencji jest pewien element, który decyduje o byciu żywym, manifestujący się poprzez aktywność życiową. Postępujący namysł prowadził często do ujęcia tego elementu jako tchnienia życia, którym jest coś, co nazwano duszą. W antropologii filozoficznej dusza jest tym, co pozostaje zjednoczone z materialnym ciałem i stanowi człowieka. Problemem

ludzkiej duszy zajmowali się filozofowie przedsokratejscy oraz Sokrates, Platon i Arystoteles, którzy odcisnęli bardzo trwałe i znamienne piętno na koncepcjach późniejszych myślicieli. Pierwsi chrześcijanie dokonali syntezy różnych poglądów, dotyczących ludzkiej duszy, nawiązując do nauki Jezusa, tekstów *Starego Testamentu* i twierdzeń starożytnych Greków. Koncepcja Jana Szkota Eriugeny posiada swe źródła w chrześcijańskim neoplatonizmie, w myśli wschodnich Ojców Kościoła oraz w myśli Platona. Wraz z przyjęciem założenia, iż człowiek jest fenomenem, złożonym z materialnego ciała i niematerialnej duszy, zrodził się problem określenia pochodzenia ludzkiej duszy, początków jej istnienia (zwłaszcza w relacji do materialnego ciała) oraz animacji – momentu połączenia duszy z materią, w wyniku którego powstaje człowiek. Problem animacji jest problemem nierozstrzygniętym i wydaje się wymykać ludzkiemu poznaniu w sensie absolutnym, lecz wypracowane na przestrzeni wieków stanowiska w tej kwestii mają istotne znaczenie dla wartości i ochrony życia.

2. ZARYS WYBRANYCH KONCEPCJI LUDZKIEJ DUSZY

Historia filozofii wskazuje, iż dusza bywała ujmowana jako pewien pierwiastek życia, którego obecność decydowała o tym, że człowiek, zwierzę lub roślina istnieją jako żywe – żyjące byty. Historia filozoficznej antropologii wskazuje, iż ludzka dusza (tchnienie życia) jest obok materialnego ciała konstytutywnym elementem człowieka. Człowiek jest tym, kim jest, ponieważ posiada duszę i ciało. Dla filozofów przedsokratejskich tchnienie, warunkujące ożywienie i życie, oznaczało pewnego rodzaju inteligencję (Havelock 2007, 246). Giovanni Reale przyjmuje, że samo pojęcie duszy pochodzi od Sokratesa (Reale 2008, 316), który dokonał modyfikacji koncepcji życiodajnego tchnienia w kierunku indywidualnej ludzkiej duszy, której dobro przewyższa dobro materialnego ciała. W systemie filozoficznym Platona dusza ludzka to pierwiastek idealny, stanowiący istotę człowieka. Dusza uzdatnia do poznawania prawdy i dobrego

postępowania oraz stanowi czynnik życia; jest niezrodzona (Platon 1999, nr 275a) i jako taka pozostaje wieczna (Platon 2005, nr 66e). Według Platona dusza ludzka w procesie poznawania prawdy powinna zerwać kontakt z ciałem (Platon 2005, nr 66e) i na drodze anamnezy zwrócić się w stronę świata idei (por. Stróżewski 2004, 231), ponieważ człowiek w swej istocie jest uwięzioną w ciele duszą. Arystoteles przyjmował za Platonem, że dusza stanowi istotę, a dokładnie esencję ludzkiego bytu, lecz nie akceptował platońskiej koncepcji niezależnego (od ciała) istnienia duszy. Dla Arystotelesa dusza jest formą naturalnego ciała, które posiada możliwość życia i nie może być nieśmiertelna (Arystoteles 2003, II, 1-3).

Chrześcijaństwo od czasów apostoelskich przyjęło koncepcję ludzkiej duszy, w niektórych aspektach zgodną z myślą starożytnych Greków, choć przede wszystkim odwołującą się bezpośrednio do nauczania Jezusa Chrystusa. W czasach Jezusa, zwłaszcza w kręgach faryzejskich, dominował pogląd dotyczący ludzkiej duszy, oparty na koncepcji proroka Daniela. Przyjmowano, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Nie akceptowano i często nie znano koncepcji platońskiej nieśmiertelnej duszy. Przyjmowano, że dusza to pierwiastek życia (Paciorek 2005, 318, 472), znikający w chwili śmierci, która jest końcem ludzkiej świadomości (Mędała 2010, 803). Wyznawcy Jezusa jako atrybuty podstawowe dla ludzkiej duszy przyjęli jej rozumność i nieśmiertelność. Po zakończeniu życia człowieka dusza opuszcza materię i staje przed sądem. Na końcu czasów odbędzie się sąd ostateczny, po którym nastąpi zmartwychwstanie sprawiedliwych, zgodnie z obietnicą Jezusa Chrystusa (J 11,25-26). Do greckiej koncepcji ludzkiej duszy nawiązywał św. Paweł, który czerpał z semickiej tradycji rozumienia duszy jako życiodajnego tchnienia i jednocześnie nawiązywał do koncepcji duszy jako pierwiastka, stanowiącego element odrębny od ciała. Zbawienie, którego dokonał Jezus, powoduje, iż ludzka dusza zyskuje nowy wymiar (Rz 8,10-13). Grecy Ojcowie Kościoła z faktu, iż człowiek jest bytem stworzonym, wnioskowali, że nie może posiadać w sobie niczego, co byłoby niezniszczalne. Byt

stworzony musiał być bytem śmiertelnym w każdym aspekcie, więc św. Justyn i św. Ireneusz przyjmowali istnienie śmiertelnej ludzkiej duszy. Dla Tertuliana ludzka dusza była swoistym rodzajem ciała o prostym i jednorodnym charakterze, ponieważ posiadała zdolność nawiązywania relacji z ludźmi i światem. Tertulian nie odróżniał duszy od ducha, więc duch ludzki również był tym samym swoistym rodzajem ciała. Niematerialność ludzkiej duszy akcentował św. Grzegorz Thaumaturgus, który głosił, że dusza jest czynnikiem poruszającym materię i dającym ludzkiemu ciału życie. Jako niematerialny byt nie posiada wagi, więc nie dodaje wagi ciału, co oznacza, że nie jest częścią ciała. Aktualnie Kościół katolicki naucza, że osoba ludzka, która została powołana do istnienia przez Boga na obraz i podobieństwo Stwórcy, jest istotą cielesną i duchową jednocześnie. Literalna interpretacja biblijnego tekstu zakłada, że Bóg ukształtował człowieka z materii, w którą tchnął tchnienie życia, wskutek czego człowiek ożył (Rdz 2,7). Kościół zwraca uwagę, że w tekście biblijnym ludzka dusza często oznacza ludzkie życie (Mt 16,25-26; J 15,13), człowieka jako osobę (Dz 2,41), wewnętrzną (Mt 26,38; J 12,27) i najcenniejszą (Mch 6,30; Mt 10,28) stronę ludzkiego bytu, co skłania do dwóch następujących wniosków: (1) człowiek jest wyjątkowym obrazem swego Stwórcy; (2) dusza ludzka jest duchową zasadą człowieka (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, 363).

3. ZARYS WYBRANYCH KONCEPCJI ANIMACJI

W *Starym Testamencie* czytelnik nie odnajduje bezpośrednich sugestii, dotyczących momentu, w którym nienarodzony jeszcze człowiek otrzymuje duszę. Potwierdzony zostaje oczywisty dla starożytnej medycyny fakt istnienia życia ludzkiego przed narodzeniem i materialnym oddzieleniem małego dziecka od organizmu matki (Rdz 25, 24-26; Sdz 16,17; Jr 1,5; Iz 49,1; Ps 21,11; Ps 70,6), lecz brak informacji o niejako nadaniu ludzkiej istocie duszy (np. w stanie embrionalnym), która wraz z ciałem stanowi w pełni człowieka.

Analogiczna sytuacja występuje również w tekście *Norwego Testamentu* (Łk 1,44; Gal 1,15), więc uprawnione wydaje się twierdzenie, iż Biblia nic wprost nie mówi o momencie, w którym materia łączy się z duszą, tworząc człowieka. Uprawnione wydaje się jednocześnie twierdzenie, iż Biblia wprost mówi o ludzkim życiu dziecka, poczętego i żyjącego w łonie matki, lecz jeszcze nienarodzonego i nieoddzielonego od organizmu matki. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa szacunek dla żyjącego w łonie matki dziecka był wyraźnie wyartykułowany (Michalski 1975, 30, 195; Quacquarelli 1976, XIX/5), natomiast brak tego szacunku wiązał się z karą „wiecznego jeziora krwi i błyskawic uderzających w oczy” (Michalski 1975, 71). Wydaje się, że wymagany szacunek dla ludzkiego życia od jego poczęcia wśród pierwszych chrześcijan wynikał z przeświadczenia, że poczęte już życie nie jest tylko częścią organizmu matki, lecz zyskuje pewną podmiotowość i jest życiem już innej osoby. Człowiek to jednak nie tylko materia ludzkiego ciała, lecz również dusza i w tym kontekście istotnym wydaje się problem animacji – kwestia momentu nadania duszy ludzkiej materii. Starożytni myśliciele rozważali te problemy i rodzące się chrześcijaństwo zderzyło się z jednej strony z problemem animacji w ogóle, a z drugiej strony z dorobkiem starożytnych filozofów w tej kwestii. Do koncepcji Platona wydaje się nawiązywać Orygenes, który wprost nie zajmuje jednak stanowiska w sprawie określenia momentu oraz sposobu zejścia duszy w materię ludzkiego ciała. Orygenes przyjmuje, że nauka Kościoła nie określa, a tym bardziej nie precyzuje, czy dusza zostaje nadana materii wraz z nasieniem rodziców, w którym może być zawarta (np. przyczynowo lub substancjalnie), czy dzieje się to jakoś inaczej (Michalski 1975, 361). Nawiązując do Platona, Orygenes przyjmuje preegzystencję dusz i ich upadek w ludzkie ciało, które według Platona jest swego rodzaju więzieniem dla duszy. Orygenes zakłada, że podczas pierwotnego aktu stworzenia Stwórca powołał do istnienia tylko duszę. Upadek, który stał się konsekwencją grzechu pierworodnego, spowodował, że Stwórca powołał do istnienia ciała. Po grzechu istniejące uprzednio

dusze upadają w ludzką materię, formowaną w łonach matek (Congourdeau 1989, 309).

Nawiązując do poglądów stoików, Tertulian przyjmował obecność ludzkiej duszy w ludzkiej materii, rozwijającej się w łonie matki. Nie precyzował dokładnie momentu zrodzenia duszy w ciele lub wniknięcia duszy w ciało, lecz stanowczo sprzeciwiał się koncepcjom zakładającym, iż dusza zostaje nadana ciału dopiero w momencie narodzin dziecka – przejścia z życia w organizmie matki do życia poza jej organizmem (Michalski 1975, 239-240). Tertulian uważał, że w łonie ludzkiej matki substancja duszy i substancja ciała powstają równocześnie, ponieważ podczas śmierci człowieka równocześnie, w jednym momencie, dochodzi do oddzielenia duszy od ciała oraz ciała od duszy. Śmierć jest oddzieleniem, więc początek życia jest połączeniem duszy i ciała (Michalski 1975, 241). Dowodem na równoczesne powstanie duszy i ciała jest według Tertuliana również zjawisko dziedziczenia przez dzieci różnych talentów i zdolności (Michalski 1975, 241). Tertulian przyjmował koncepcję jednoczesnej animacji, tzn. uważał, iż w jakimś jednym momencie, gdy powstaje materialny ludzki embrion, powstaje również w tym embrionie ludzka dusza. Ta koncepcja wykluczała animację sukcesywną, a więc wykluczała możliwość istnienia ludzkiego embrionu, który niejako oczekuje na swą duszę i istnieje jako preanimowana forma – byt tylko potencjalnie osobowy. Nowy człowiek powstaje z dwóch rodzajów nasion: duchowego (odpowiedzialnego za duszę) i cielesnego (odpowiedzialnego za materię). Nasiona te są zawsze połączone, więc koncepcja animacji sukcesywnej jest wykluczona (Michalski 1975, 241). Wydaje się, że koncepcja Tertuliana, określana jako traducjanizm, znosi ważną rolę Boga w powstawaniu nowych ludzkich istnień, ponieważ nowy człowiek otrzymuje materię i duszę w dwojakim, nierozdzielonym nasieniu rodziców (Congourdeau 1989, 310). Generowanie nowego życia zależy więc od woli rodziców i nie wymaga interwencji Stwórcy. Tertulian uważał, że poczęte ludzkie życie wymaga bezwzględnej ochrony (Michalski 1975, 217), lecz

dopuszczał w skrajnych przypadkach możliwość zabicia dziecka w łonie matki. Do tych przypadków zaliczał np. takie położenie dziecka w łonie matki, które według ówczesnej medycyny mogło spowodować śmierć matki przy porodzie (Michalski 1975, 240).

Zwolennikami równoczesnej animacji ludzkiego embrionu byli patrystyczni Ojcowie chrześcijańskiego Wschodu: Grzegorz z Nyssy i Maksym Wyznawca. Wydaje się, iż zarysowując koncepcję animacji ludzkiej duszy w rozważaniach Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy, nie sposób pominąć faktu, że Jan Szkot Eriugena w swoich rozważaniach egzegetycznych nawiązywał do starożytnych filozofów, natomiast w koncepcjach filozoficznych odwoływał się do ojców patrystycznych, w tym również do Maksyma Wyznawcy i Grzegorza z Nyssy, którego nie odróżniał od Grzegorza z Nazjanzu, więc odwoływał się do jednego Grzegorza Teologa (Grzegorzycza 2016, 147). Grzegorz z Nyssy przyjmował, iż człowiek jest bytem złożonym z jednej duszy i jednego ciała, co oznacza, że dusza ludzka i ciało muszą posiadać jeden wspólny początek. Nie istnieje więc, według Grzegorza, możliwość animacji sukcesywnej, ponieważ ani dusza nie może istnieć przed stworzeniem ciała, ani ciało nie może istnieć przed stworzeniem duszy, gdyż takie istnienie powodowałoby nieodwracalny konflikt człowieka samego z sobą, podzielonego jakimś upływem czasu pomiędzy istnieniem duszy lub ciała i ich połączeniem w ludzką, osobową jedność bytu człowieka. Według Grzegorza z Nyssy poczęta ludzka materia otrzymuje duszę natychmiast w chwili poczęcia (Congourdeau 1989, 311). Za koncepcją jednego początku ludzkiej duszy i ciała opowiadał się również Maksym Wyznawca, który wskazywał na konieczność obecności duszy już w pierwszym stadium istnienia ludzkiej materii z uwagi na samą organizację ludzkiego ciała i zapewnienie właściwego rozwoju nowego człowieka. Według Maksyma ludzkie ciało i dusza nie mogą istnieć oddzielnie, lecz ich istotą jest stanowienie człowieka. Ludzka natura nie istnieje poza ludzkimi osobami, więc ludzki byt jest od momentu poczęcia bytem osobowym – jest człowiekiem, który

w jednym momencie otrzymał ciało z ludzkiego nasienia i duszę z woli Boga (Congourdeau 1989, 311).

Aktualnie Kościół katolicki wydaje się akceptować koncepcję patrystycznych Ojców – Grzegorza i Maksyma, jednak nie zawsze tak było, ponieważ chrześcijaństwo zachodnie na wiele stuleci zaakceptowało koncepcję animacji ludzkiej duszy, zaproponowaną przez Arystotelesa. Stagiryta przyjmował, że dusza ludzka jest formą ludzkiego ciała, więc analogicznie do innych bytów, złożonych z materii i formy, ludzka materia (ciało) może istnieć bez ludzkiej formy (duszy), tak jak glina może istnieć bez formy dzbana w warsztacie garncarza. Arystoteles postawił również pewne wymagania, dotyczące ludzkiej materii – tylko właściwie dobrana glina nadaje się na dzban, więc analogicznie tylko embrion, który właściwie się rozwinął i stał się odpowiednio bliski ludzkiej formie, może otrzymać duszę. Granice tego rozwoju miała określać starożytna filozofia i medycyna, według których (zdaniem Arystotelesa) materia ludzka mającego narodzić się chłopca otrzymywała duszę w czterdziestym dniu od dnia poczęcia, natomiast materia ludzka mającej narodzić się dziewczynki otrzymywała duszę w osiemdziesiątym dniu od dnia poczęcia. Kościół katolicki nie zaakceptował koncepcji Ojców wschodnich, lecz przyjął koncepcję Stagiryty i wypracował pojęcie preanimowanego embrionu oraz animowanego embrionu. Chociaż założono, iż obydwa embriony podlegają ochronie, to jednak nie przyjęto koncepcji osobowego życia ludzkiego w łonie matki od poczęcia. Koncepcje Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy nie znalazły właściwego uznania w nauczaniu Kościoła. Koncepcja traducjanizmu, zaproponowana przez Tertuliana (oparta o myśl stoików) została potępiona przez papieża Atanazego II w 498 roku. Rozwiązania, zaproponowane przez Orygenesisa (oparte na myśli Platona), zostały potępione w 553 roku na II Soborze w Konstantynopolu. Zaakceptowano rozwiązania, zaproponowane przez Arystotelesa, jednak aktualnie Kościół odżegnuje się od tej koncepcji i wyraźnie nie akceptuje animacji sukcesywnej, opowiadając się za animacją równoczesną w chwili

poczęcia. Kościół aktualnie przyjmuje, że nowe poczęte ludzkie życie jest zawsze życiem osobowym, a kategoria osoby odnosi się do człowieka lub do anioła, który jest bytem intelektualnym. Każdy człowiek to byt, łączący w sobie duszę i ciało, więc animacja sukcesywna jest wykluczona, a koncepcja animacji równoczesnej jest dla Kościoła słuszna, zwłaszcza że samo wcielenie odwiecznego Logosu – Syna Bożego oznaczałoby według koncepcji animacji sukcesywnej, że Jezus był przez jakiś czas preanimowaną formą materii, która po animacji stała się osobowym Synem Boga.

4. ERIUGENY KONCEPCJA DUSZY

W systemie filozoficznym Eriugeny drugą formę podziału natury stanowi stworzona natura stwarzająca (Eriugena 2009, 59-60), której źródłem jest mądrość Boga – niestworzonej natury stwarzającej. Ta mądrość to odwieczne Słowo Boże – Logos, w którym zostały ustanowione pierwotne przyczyny wzorcze (przyczyny prymordialne), stanowiące stworzoną naturę stwarzającą. Każde stworzenie zaistniało poprzez prymordialne przyczyny w Logosie (Eriugena 2010a, 127). Przyczyny mogą przejść w swoje skutki dzięki działaniu Ducha (Eriugena 2010a, 121). Bóg Ojciec zradza Boga Syna – Logos, ustanawia w Nim przyczyny, a Duch Święty rozdziela je w skutki. Trzecia forma podziału natury to natura stworzona i niestwarzająca, stanowiąca całą rzeczywistość opisaną czasem i przestrzenią (Eriugena 2010b, 10). Zgodnie z pierwszymi wersetami *Księgi Rodzaju* (Rdz 1,26-27) właśnie do trzeciej formy natury Eriugena zalicza człowieka, który został stworzony przez Boga wraz z innymi żywymi istotami. Gatunek ludzki należy do rodzaju zwierzęcego, jednak intelekt i rozum powodują, że sfera zwierzęcości zostaje w człowiek przekroczona (Eriugena 2012, 89) i człowiek wyraźnie przewyższa świat zwierząt. Cieleśność człowieka manifestuje się poprzez zmysłowość, pożądlivość, gniew, popędy oraz siły wegetatywne. Duchowość człowieka manifestuje się poprzez poruszenia duszy,

pamięć boskich rzeczy, intelekt, rozum i wewnętrzny zmysł. Wszystkie te władze powodują, że człowiek wymyka się zwierzęcości, by uczestniczyć w życiu aniołów (Eriugena 2012, 89-91), ponieważ intelekt to anielskie życie, którego odpowiednikiem jest w człowieku dusza (Eriugena 2010b, 397-399). Ulegając wolnej woli i czyniąc zło, człowiek może sam siebie zezwierzęcać bardziej, niż dane mu to zostało przez naturę. Kierując się w stronę duchowości, człowiek może ograniczać zwierzęcość do tej skali, która wynika z natury. Droga ku duchowości oparta jest na wiedzy i czynieniu dobra oraz wymaga pomocy Boga, który zawsze pragnie, aby człowiek wzrastał duchowo i odnawiał w sobie pierwotny obraz Stwórcy (Eriugena 2012, 101-103).

Eriugena uważał, że ludzka dusza jest prosta, a jej istotą jest intelekt. Dusza jest źródłem mocy i aktywności, przez którą intelekt manifestuje swe istnienie. Różne formy aktywności intelektu powodują, że istnieją różne władze ludzkiej duszy. Najwyższą władzą duszy jest intelekt – inteligencja – umysł – duch, którego możliwości działania Eriugena określa jako widzenie umysłu (Eriugena 2010b, 61), spojrzenie umysłu, ducha (Eriugena 2009, 105), wzrok kontemplacji (Eriugena 2010b, 113). Brian Stock uważa, że sam Eriugena redukuje ludzką duszę do intelektu, który manifestuje się w poznaniu: „Wobec tego kiedy mówię: »pojmuję, że jestem«, to czyż w tym jednym słowie, »pojmuję«, nie zawieram trzech, wzajemnie niedających się oddzielić znaczeń? Przecież wykazuję i to, że jestem i że mogę pojąć, że jestem oraz że pojmuję, że jestem. Czyż nie widzisz, jak jednym słowem jest oznaczona i moja substancja, i moja moc i działanie? Ponieważ, jeśli bym nie był, nie pojąłbym; ani nie pojąłbym, jeśli bym nie posiadał mocy pojmowania; a owa moc nie jest we mnie uśpiona, lecz przechodzi w czynność pojmowania” (Eriugena 2009, 217; por. Stock 1977, 327-335). Stwórca, ustanawiając przyczyny wszystkiego, poznawał je, więc stwarzanie można uznać za akt tożsamy z poznaniem (Eriugena 2010b, 95; por. Trouillard 1983, 331-254). Gdy Eriugena pojmuje, że istnieje, to owo pojmowanie nie poprzedza jego istnienia, lecz stanowi jedność z istnieniem (Eriugena

2012, 163). Poznanie jest również wyrazem pewnej hierarchii, według której byt poznający jest doskonalszy od bytu, który jest poznawany. Stwórca ustanowił wszystkie rzeczy w człowieku, w którym zaistniały one w sposób doskonalszy, niż w samych sobie (Eriugena 2012, 155-157). Rzeczy w sobie samych nie poznają siebie, tak jak istniejąc w człowieku są poznawane przez człowieka. Stwórcą człowieka jest Bóg i człowiek nie zna w pełni siebie, choć poznawanie siebie jest jednym z najistotniejszych zadań ludzkiej natury. Człowiek został poznany przez intelekt Boga, więc Eriugena przyjmuje, że człowiek w swej istocie jest intelektualnym pojęciem w umyśle Boga. Człowiek posiada duszę, której istotą jest intelekt. Z intelektu wynikają władze duszy. Różne władze jednej duszy nie naruszają jej prostoty. Dusza ludzka w całości jest życiem, pamięcią, zmysłem wewnętrznym, rozumem i intelektem (Eriugena 2012, 95-97). Władze duszy nie naruszają jej jedności i prostoty, ponieważ dusza w całości w pełni utożsamia się z każdą z władz, które nie stanowią części składowych, lecz są aktywnościami, uruchomianymi w zależności od intencji i specyfiki rozpatrywanej wiedzy. Intelekt, rozum i zmysł wewnętrzny oraz ruchy ludzkiej duszy stanowią składowe części wewnętrznego człowieka. Istota ludzkiego intelektu jest niepoznawalna i do końca nie określona, ponieważ intelekt posiada potencję transcendowania natury ludzkiej i kierowania się w stronę transcendentnego Boga. Po uświadomieniu sobie, że Bóg jest transcendentny, intelekt dochodzi do wiedzy o własnej niewiedzy i wnioskuje, że Stwórca przekracza absolutnie wszystko. W granicach duszy funkcjonuje ludzki rozum, który posiada naturalną potencję ujmowania przyczyn prymordialnych, istniejących w umyśle Stwórcy. To ujmowanie zdradza wiedzę po wyższej niewiedzy. Przyczyny posiadają swoje skutki, które stanowią obiekt zainteresowania dla aktywności trzeciej władzy duszy – ruchu wewnętrznego zmysłu. Trzecia władza posiada potencję ujmowania skutków przyczyn prymordialnych w sposób zapośredniczony przez ludzką wyobraźnię i zmysły (Eriugena 2010a, 173-175). Z aktywności ludzkiej duszy wynika proces poznania. Najwyższą władzę

i aktywność duszy stanowi intelekt, więc ta władza jest również najistotniejszym elementem procesu poznania, a z tego wynika, że skoro intelekt naturalnie kieruje się w stronę Boga, to poznanie Boga jest podstawowym zadaniem ludzkiej duszy, stanowiącej istotę człowieka. Sytuacja człowieka jawi się więc jako dość skomplikowana, ponieważ człowiek nie poznaje do końca samego siebie, a jednocześnie został tak stworzony, że najwyższa aktywność jego duszy kieruje się w stronę Boga, o którym człowiek za pomocą niższej aktywności może się dowiedzieć, że jest On transcendentny. W procesie poznania człowiek dowiadyuje się, że został powołany do procesu poznawania tego, co niepoznawalne. Poznając siebie, człowiek dowiadyuje się o Bogu, ponieważ Bóg jest Stwórcą człowieka i dowiadyuje się również o rzeczach, ponieważ zostały one stworzone w ludzkim umyśle. Człowiek żyje po to, aby poznawać Boga. Bez uwolnienia potencjału intelektu, który kieruje się w stronę Boga, czyli bez procesu i zadania sobie trudu poznawania Boga, człowiek nie jest w stanie właściwie postępować. Bez poznawania Boga nie można poznawać siebie i rzeczy (Beierwaltes 1966, 513). Stwórca uczynił człowieka na swój obraz i jakoś wszczepił w ludzką naturę pierwiastek swej światłości, więc człowiek może poznawać Boga poprzez doświadczenie jego obecności. Eriugena przyjmuje, że człowiek może poznać Boga, ponieważ Bóg może zechcieć, aby tak się stało. Dochodzi wówczas do silnego wsparcia ludzkiego umysłu przez Boże światło. Ta sytuacja jawi się jako pewne samopoznanie Boga, który umożliwia, by ludzki umysł poznawał źródło tego światła i Stwórcę tego umysłu (Eriugena 2000, 55-56). Eriugena przyjmuje, że w rozumnej części ludzkiej natury może być obecne Słowo oraz światło Boże i wówczas człowiek może trwać w procesie poznawania inteligibilnych rzeczy oraz swego Stwórcy (Eriugena 2000, 55).

5. ERIUGENY KONCEPCJA JEDNOSTKOWIENIA DUSZY

W kontekście podjętego tematu niniejszego artykułu istotną kwestią wydaje się być problem jednostkowania duszy ludzkiej. System filozoficzny Eriugeny wskazuje, że jednostkową różnorodność powodują przypadłości. Koncepcja powrotu teofanicznego (rozproszonego) stworzenia do spójności i prymordialnej doskonałości jednoznacznie wskazuje, że dla Eriugeny jednostkowość jest niedoskonałym i przemijającym stanem przypadłościowym. Jedna doskonała i spójna natura ludzka zaistniała jako prymordialna. Ta natura uczestniczyła w jednej duszy, rozumianej przez Eriugenę jako powszechne życie stworzone przez Boga w piątym dniu kreacji. Zgodnie z *Księgą Rodzaju*, według Eriugeny, w trzecim dniu kreacji Bóg stworzył prymordialną duszę, rozumianą jako substancjalna forma i moc nasienna, kierująca rozwojem nasion (Eriugena 2010b, 313-315). Ta moc przechodzi z poziomu przyczyn do zmysłowych form i kształtów, które realizują się poprzez narodziny (Eriugena 2010b, 43). W piątym dniu kreacji Bóg stworzył żyjącą duszę (Eriugena 2010b, 385; por. Kijewska 1999, 126-134), rozumianą jako ogólną formę życia świata (Eriugena 2010b, 385). Poprzez błędny wybór (grzech) natura ludzka doznała zejścia z prymordialnego do innego, rozproszonego stanu istnienia, ściągając do tego stanu całe stworzenie, ponieważ to stworzenie właśnie w ludzkiej, prymordialnej naturze zostało powołane do istnienia. Pozbawione prymordialnej jedności stworzenie doznało przypadłościowego ujednostkowania. Dla Eriugeny oczywisty jest fakt, iż tak jak prymordialny człowiek uczestniczył w duszy – w życiu, tak również żyjący w rzeczywistości teofanicznej ludzie partycypują w naturze prymordialnej i posiadają dusze na zasadzie partycypacji w duszy prymordialnej – idei życia. W *Periphyseonie* Eriugena pisze: „W każdym wypadku bezsprzecznie twierdzimy to, czego poszukiwaliśmy, co odkryliśmy i wytłumaczyliśmy na podstawie prawdziwych argumentów, a mianowicie, że wszelkie życie, czyli dusza władająca ciałem, zaczęło istnieć jako dusza bądź życie

na mocy uczestnictwa w jednym prymordialnym życiu albo duszy. Przyrodzony rozum nie dopuszcza, aby dusza całkowicie zarzuciła to uczestnictwo, niezależnie od tego, czy przejawia się ono w kierowaniu ciałem, czy nie” (Eriugena 2010b, 414). Eriugena zakłada powrót stworzenia do jego przyczyn, co oznacza powrót człowieka (i stworzenia) teofanicznego do rzeczywistości prymordialnej. Ten powrót będzie zniesieniem jednostkowości dla ogólności. Sama jednostkowość jest dla Eriugeny czymś przypadłościowym, a prawdziwą istotą rzeczy są wieczne i niezmiennie racje, które pozostają zawarte w przyczynach prymordialnych. W *Periphyseonie* omawiany filozof pisze: „A z tego wynika, że wszelkie stworzenie nie posiada żadnej innej substancji oprócz tej racji, która została ustanowiona w Słowie Bożym w przyczynach prymordialnych, i dlatego nie można ustalić, czym ono jest, jako że przekracza wszelkie substancjalne określenie. Kiedy zaś na drodze rodzenia stworzenie przechodzi we właściwą zmysłową czy inteligibilną postać, to definiuje się je poprzez to, co je otacza i co jest jego przypadłością” (Eriugena 2012, 151). Celem stworzenia jest powrót do rzeczywistości prymordialnej (rajskiej), co jest możliwe dzięki naturalnym uwarunkowaniom (stan prymordialny jest stanem naturalnym dla ludzkiej natury) oraz dzięki łasce. Do stanu prymordialnego powróci każdy człowiek, jednak już tylko wybrani dostąpią przeobóstwienia i będą kontemplować Boga, stając się (intencjonalnie) „bogami”. Dla Eriugeny przykładem opisanej sytuacji jest postać Jana Chrzciciela: „Przeto Poprzednik Pański był człowiekiem, nie bogiem. Pan zaś, którego był on Poprzednikiem, był zarazem człowiekiem i Bogiem. Poprzednik był człowiekiem, który za sprawą łaski miał stać się bogiem. Ten, którego poprzedzał, był Bogiem ze swej natury” (Eriugena 2000, 57). Według Eriugeny łaska uzdatniająca do przeobóstwienia (moralnie i intelektualnie) jest każdemu człowiekowi udzielana stosownie do pewnej pojemności jego intelektu. Ta pojemność jest tak indywidualna i niepowtarzalna, że po powrocie rzeczywistości teofanicznej do prymordialnej stanie się zasadą ludzkiego jednostkowania, „(..) ponieważ my i nasze

intelekty nie są czymś od siebie różnym, jako że prawdziwą i najwyższą naszą istotą jest intelekt uszczegółowiony kontemplacją prawdy” (Eriugena 2012, 177). Eriugena przyjmuje więc, że pojemność ludzkiego intelektu, który jest istotą ludzkiej duszy, decyduje o niepowtarzalności ludzkiego poznania, z którego wynika indywidualność ludzkiego bytu. Każdy intelekt dostępuje Bożego oświecenia (łaski), lecz intelekty w różny sposób uczestniczą w tym darze – z wolnej woli różnie reagują na ten dar i dodatkowo posiadają różne pojemności, czyli różne predyspozycje, różne zdolności percepcji. Jednostkowienie duszy przedstawia się więc następująco: (1) dusza ludzka uczestniczy w duszy powszechnej (prymordialnej); (2) istotą ludzkiej duszy jest intelekt; (3) intelekty z natury posiadają różną pojemność; (4) pojemność intelektu wpływa na zdolność percepcyjną łaski i jakość ludzkiego poznania; (5) wolna wola intelektu wpływa na relacje do łaski. Wydaje się, że można stwierdzić, iż źródłem jednostkowienia dusz jest pojemność intelektu i wolna wola, a więc w jakiejś mierze przypadłości, nad którymi człowiek może pracować, ponieważ może w sposób właściwy pielęgnować swój intelekt i kierować wolą tak, aby w sposób właściwy odpowiadały na Boże światło – łaskę. Troska o intelekt i wolę będzie prowadzić do przyjmowania łaski, a to powoduje niejako pokonywanie jednostkowości i wznoszenie się z rzeczywistości teofanicznej do prymordialnej.

6. ERIUGENY KONCEPCJA ZJEDNOCZENIA DUSZY Z CIAŁEM

Problem zjednoczenia duszy z ciałem w systemie filozoficznym Eriugeny jest ściśle związany z antropologią człowieka, która bezpośrednio wynika z aktu stworzenia przez Boga wszystkiego z niczego (Eriugena 2010b, 101). Dla Eriugeny powstanie stworzeń świadczy o działaniu trzech Osób Trójcy Świętej. Trójca ujawnia się poprzez ustanowienie przez Boga Ojca w Bogu Synu (Logosie) przyczyn prymordialnych, a następnie przez działanie Ducha Świętego przy przechodzeniu przyczyn w ich skutki (Eriugena 2012, 195). Bóg

uczynił wszystko jednym aktem stwórczym, który *Księga Rodzaju* opisuje w kolejności następujących po sobie sześciu intelektualnych dni stwarzania (Eriugena 2010b, 299). Te intelektualne dni nie stanowią porządku czasowego, lecz kolejność przechodzenia natury stworzonej i stwarzającej w naturę stworzoną i niestwarzającą. Stanowią przechodzenie przyczyn w ich skutki (Eriugena 2012, 193). Biblia opisuje dzieło stwórcze Boga w intelektualnych dniach stwarzania z uwagi na człowieka-czytelnika i jego zdolności poznawcze. Intelektualne dni są obrazem dla intelektów ludzkich. Eriugena przyjmuje, że w drugim dniu stwarzania Bóg uczynił pośrodku wód sklepienie, które jest granicą wszelkiej cielesności i kresem rzeczy widzialnych, poza którym nic cielesnego, czasowego i zmysłowego już nie istnieje (Eriugena 2010b, 283). Według Eriugeny rzeczywistość stworzona dzieli się na trzy natury: (1) duchową; (2) cielesną; (3) pośrednią (Eriugena 2010b, 285). Do natury pośredniej należą cztery proste elementy sklepienia: ogień, powietrze, woda, ziemia. Cztery elementy sklepienia posiadają cztery jakości: gorąco, wilgoć, zimno, suchość „(...) z których, zgodnie z fizyką, po dodaniu form, powstają wszystkie ciała materialne” (Eriugena 2010b, 335-337). Materialne ciało powstaje w wyniku połączenia cielesnych elementów, które po rozpadzie ciała wracają do pierwotnej formy istnienia. Duchowa sfera sklepienia odnosi się do początku tego, co duchowe wśród stworzenia, a więc do przyczyn prymordialnych. Sfera pośrednia (duchowo-cielesna) powoduje, że sklepienie skutecznie zakreśla granicę cielesności wśród stworzenia i przyczynia się do harmonii wszechświata (Eriugena 2010b, 287). Jednym z istotnych elementów tej harmonii (na poziomie cielesnej rzeczywistości) jest to, iż gatunki mieszczą się w rodzajach. Człowiek przynależy do rodzaju zwierzęcego, jednak nie pozostaje w swym bycie ograniczony tylko do zwierzęcości, ponieważ przynależąc do niej jednocześnie przewyższa i wymyka się zwierzęcości, gdyż posiada intelekt i rozum. Sfera zwierzęcości jest w człowieku przekroczona poprzez posiadanie duszy (por. Kijewska 2005, 89), ponieważ intelekt w systemie Eriugeny

jest istotą duszy, a rozum narzędziem intelektu. Człowieka można więc rozpatrywać w kategorii cielesności (zmysłowość, popędy, siły wegetatywne) oraz w kategorii duchowości (dusza, intelekt, rozum, pamięć rzeczy boskich). Zjednoczenie duszy z ciałem następuje więc jako zaistnienie pośredniej natury, łączącej w sobie duchowość z cielesnością. Zjednoczenie to wynika bezpośrednio z aktu stworzenia, ponieważ nie istnieje poza Bogiem żadna inna siła, zdolna do syntezy tak skrajnych porządków. Człowiek, który rodzajowo jest zwierzęciem, przekracza tę sferę, aby uczestniczyć w życiu aniołów (Kijewska 2005, 89-91). Aniołowie to osoby – intelekt. Życie anielskie to życie intelektualne, którego odpowiednikiem w ludzkiej naturze jest dusza (Eriugena 2010b, 397-399). Zjednoczenie duszy z ciałem to żyjący człowiek, w którym na mocy aktu stwórczego zjednoczenie to zostało dopuszczone i dokonane. Prymordialny człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga (Rdz 1,26-27) i w ludzkiej naturze Bóg powołał do istnienia całość stworzenia. Agnieszka Kijewska zwraca uwagę, że „Powołanie do bytu człowieka rzuca nowe światło na dzieło sześciu dni stworzenia. Natura ludzka, będąc ontologicznym zwornikiem, streszczeniem, podsumowaniem dzieła stworzenia, jest jednocześnie warsztatem, w którym ono powstaje. Wszystko zostało bowiem stworzone nie tylko dla człowieka, ale i w człowieku i z tego względu całość rzeczywistości stworzonej jest zarówno uczestnikiem jego doskonałości, jak i podziela jego upadek” (Kijewska 2005, 80). Cielesność łączy człowieka do materialnego świata, natomiast dusza – do świata duchowego. Zjednoczenie duszy z ciałem powoduje, że człowiek jest ogniwem, które łączy w sobie dwa skrajnie różne porządki stworzenia. W człowieku – w warsztacie stworzenia, w którym stworzenie zaistniało, dusza i ciało sprawiają, że człowiek „(..) pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak nierozumne zwierzę, żyje jak roślina, istnieje w ciele i duszy: ma zatem udział we wszelkim stworzeniu, ponieważ poza nim nie znajdziesz żadnego stworzenia” (Eriugena 2010b, 399-401). Zjednoczenie duszy i ciała powodują, że dla całego stworzenia natura

ludzka stała się pośrednikiem „(...) w niej bowiem łączą się one ze sobą nawzajem i z wielości tworzą jedno. Jako że nie ma żadnego stworzenia od najwyższego po najniższe, którego nie dałoby się odkryć w człowieku, (...). Gdyż w nim schodzi się wszystko, co zostało przez Boga stworzone, i z różnych natur, niby z jakichś odległych dźwięków, tworzy jedną harmonię” (Eriugena 2010a, 59). Zjednoczenie duszy i ciała stanowi człowieka – jedną uporządkowaną całość, jeden uporządkowany kosmos. „Człowieka przeto nazywa się całością, gdyż całe stworzenie stapia się w nim niby w jakimś tyglu” (Eriugena 2000, 60).

7. PROBLEM ANIMACJI W SYSTEMIE ERIUGENY

Eriugena przyjmuje, że w Logosie Stwórcy ustanowił wieczne (lecz stworzone) przyczyny wszystkiego, poza którymi już nic więcej w rzeczywistości duchowej i materialnej nie powstaje. Jedność i prostota przyczyn nie wymaga wprowadzania dodatkowego porządku, który musiał zaistnieć po zaistnieniu skutków przyczyn (Eriugena 2010b, 65-67). Eriugena pisze: „I tak przyczyny (...), które Grecy nazywają ideami (...) są (...) wiecznymi i niezmiennymi racjami, według których i w których świat widzialny i niewidzialny jest kształtowany i kierowany. Z tego powodu zasłużyły one na to, aby mędrcy greccy nazwali je pierwotnymi wzorami (*prototypa*), które Ojciec uczynił w swoim Synu, a przez Ducha Świętego rozdziela je w skutki i pomnaża” (Eriugena 2010a, 307-309). Wśród doskonałego stworzenia w przyczynach powołany do istnienia został również doskonały człowiek z prawie anielską naturą i transcendentną wobec jego samego tożsamością. Prymordialny człowiek był istotą duchową, czystym intelektem, posiadającym pewną wiedzę o Stwórcy i o sobie (Eriugena 2012, 169; por. Moran 1989, 160nn). Ta wiedza polegała na świadomości, iż człowiek nie może w sposób absolutny poznać ani Stwórcy, ani siebie samego, a jednocześnie ta sama wiedza nakazywała, aby nieustannie trwać w procesie poznawania Boga i siebie. Człowiek

został powołany do istnienia jako prymordialny, więc ten stan jest stanem naturalnym dla człowieka, a każdy inny stan jest nienaturalny. Prymordialny człowiek realizował wolę Boga i w swej wolności nie podlegał jakiegokolwiek konieczności, ponieważ synchronizacja z wolą Boga powodowała, iż wola ludzka pragnęła tylko dobra. Ten człowiek istniał w doskonałej prostocie i pełnej jedności, więc nie podlegał podziałowi płciowemu. Prymordialny człowiek posiadał duchowe ciało i w duchowej rzeczywistości, analogicznie do bytów anielskich, dokonywało się zwielokrotnienie ludzi o niezniszczalnej naturze i godności równej aniołom (Eriugena 2010a, 63-65). W następstwie błędnego wyboru, nazywanego grzechem pierworodnym, prymordialny człowiek rozpoczął istnienie w rzeczywistości teofanicznej, doprowadzając do tej formy istnienia również stworzenie, które uprzednio w ludzkiej naturze zostało powołane do istnienia.

Problem animacji w systemie Eriugeny jest ściśle związany z interpretacją grzechu jako błędnego wyboru oraz przejścia istnienia natury ludzkiej z formy prymordialnej do teofanicznej. Według Eriugeny prymordialny człowiek posiadał wolną wolę, która umożliwiła nierozumne (samo)poruszenie, powodujące odwrócenie ludzkiego umysłu od Stwórcy (Eriugena 2010a, 373). W ten sposób zaistniał błąd (grzech), doprowadzający do zniesienia jedności człowieka prymordialnego (Trouillard 1973, 108). Natura ludzka, podzielona na kobietę i mężczyznę, jest najbardziej widocznym i powszechnym skutkiem zniszczenia jej pierwotnej jedności (Jeauneau 1980, 341-364). Błąd nie posiadał źródła w prymordialnym człowieku, ponieważ zło, zdaniem Eriugeny, nie może posiadać aspektów pozytywnych, więc błąd nie może posiadać substancjalnego fundamentu (Iohannis Scotti seu Eriugena 2003, 120-121). Pomimo przyjętych założeń Eriugena przyznaje jednak, że bez substancjalnego podłoża błędny wybór mógł zaistnieć, ponieważ wolna wola umożliwiała przyjęcie kłamstwa za prawdę. Jan Szkot przyjmuje, że w zmysle ludzkiej natury tkwiło pragnienie rozkoszy, wpływające na umysł, który powinien pełnić rolę strażnika prymordialnej (rajskiej) rzeczywistości – praporządku,

ustanowionego przez Stwórcę dla dobra człowieka i reszty stworzenia. Eriugena zwraca uwagę, że po błędnym wyborze Stwórcy nie potępił człowieka, lecz źródło zła, które wygenerowało się z nierozumnego wyboru oraz z namiętności duszy ludzkiej, co sprzeciwia się woli Boga i wykracza poza akt stwórczy (Eriugena 2012, 375). Ta refleksja Eriugeny wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla próby ujęcia problemu animacji w systemie Jana Szkota. Eriugena wyraźnie wskazuje, że prymordialny człowiek posiada duszę.

Istnienie duszy na poziomie prymordialnym oznacza spójność systemową, zgodnie z którą to, co duchowe, jako doskonalsze, zawsze wyprzedza i przewyższa to, co zmysłowe i cielesne. Istnienie duszy na poziomie prymordialnym jednoznacznie wskazuje, że dla Eriugeny problem animacji nie istnieje w tym kontekście, w jakim jest on rozpatrywany np. współcześnie, gdy stawia się pytanie o moment powołania do istnienia duszy dla powołanego do istnienia ludzkiego ciała, oraz o moment ich syntezy, w wyniku której powstaje człowiek-osoba. W systemie Eriugeny w sensie absolutnym dusza poprzedza w istnieniu osobę ludzką, bytującą w świecie czasu i przestrzeni, lecz w kontekście ograniczonych możliwości ludzkiego poznania powołany do istnienia człowiek posiada już, istniejącą dla niego, jego własną duszę. Nie zachodzi więc możliwość, aby powołane do istnienia ludzkie ciało mogło funkcjonować w ludzkiej matce bez wcześniej istniejącej duszy. W ludzkiej matce powstaje życie człowieka teofanicznego – życie ludzkiej osoby. System Eriugeny zmusza oczywiście do refleksji nad punktowym momentem syntezy powołanego życia materialnego (biologicznego) z uprzednio istniejącą duszą, jednak odpowiedź na to pytanie wydaje się już na zawsze wymykać ludzkiej wiedzy – nawet w XXI wieku. W systemie Eriugeny czytelnik odnajduje rozwiązania, odsyłające ludzki intelekt do transcendencji i autor niniejszego artykułu przyjmuje, że tak również przedstawia się kwestia momentu syntezy duszy z początkiem życia biologicznego. Ten transcendentny moment wydaje się stanowić tajemnicę, nieprzekraczalny załom natury.

Tak jak Biblia nic wprost nie mówi o momencie, w którym materia biologicznego życia łączy się z duszą, tworząc w łonie ludzkiej matki człowieka, tak również Eriugena nie wypowiada się wprost w tej kwestii. Koncepcja Eriugeny nawiązuje do koncepcji preegzystencji dusz Platona, natomiast do Platona nawiązuje również Orygenes, który nie zajmuje stanowiska w sprawie momentu i metody zejścia duszy w materię ludzkiego ciała, lecz przyjmuje preegzystencję dusz i ich upadek w ludzkie ciało. Eriugena przyjmuje, że Bóg ustanowił w Logosie prymordialne przyczyny – byty wieczne (wiecznością Logosu) i niezmiennie, wśród których zaistniał również posiadający duszę doskonały człowiek o duchowej naturze, zbliżonej do natury aniołów. Ów człowiek dokonał błędnego wyboru (grzech pierworodny) i zszedł z poziomu istnienia prymordialnego do istnienia teofanicznego w świecie czasu i przestrzeni. Orygenes przyjmował, że Bóg stworzył tylko dusze, a po grzechu pierworodnym powołał do istnienia ciała. Grzech spowodował, że uprzednio istniejące dusze upadają w ludzką materię, która formuje się w łonach matek. Stanowisko Eriugeny jest zgodne z koncepcją Tertuliana w kwestii braku doprecyzowania dokładnego momentu syntezy duszy z ciałem i jest w stosunku do niego rozbieżne w kwestii możliwości preegzystencji dusz – Tertulian wykluczył preegzystencję przyjmując, iż w łonie ludzkiej matki substancja duszy i substancja ciała powstają równocześnie. Zwolennikami animacji równoczesnej byli również patrystyczni Ojcowie: Grzegorz z Nyssy i Maksym Wyznawca, do których Eriugena w wielu rozwiązaniach nawiązywał i do których często odwoływał się, jako do autorytetów, lecz w kwestii preegzystencji dusz bliższa była Eriugenie koncepcja Platona, wywiedziona z neoplatonizmu. Koncepcja Eriugeny jest spójna z koncepcją Arystotelesa w zakresie możliwości istnienia duszy bez materialnego ciała. Wydaje się, że koncepcja Eriugeny jest również spójna z aktualną koncepcją Kościoła katolickiego w zakresie animacji, która (zgodnie z jego nauczaniem) następuje już na bardzo wczesnym etapie zaistnienia ludzkiego embrionu. Moment zejścia duszy w ciało pozostaje

nieuchwytnym, momentalnym procesem transcendentnym wobec ludzkiego poznania, jednak tak jak przejście człowieka prymordialnego do rzeczywistości teofanicznej było przejściem człowieka, tak analogicznie zaistnienie w ludzkiej matce człowieka na poziomie embrionalnym jest również zaistnieniem człowieka, a więc bytu – osoby obdarzonej ciałem i potencją jego rozwoju oraz duszą, która połączyła się z tym ciałem w momencie tak wczesnym, że wymykającym się ludzkiemu poznaniu. Koncepcja Eriugeny jest rozbieżna z aktualną koncepcją Kościoła katolickiego w zakresie preegzystencji dusz, lecz ten fakt wynika wprost z teologii i doktryny Kościoła oraz neoplatonizmu Jana Szkota Eriugeny.

8. ZAKOŃCZENIE

W systemie filozoficznym Eriugeny to, co duchowe, sytuuje się wyżej od tego, co zmysłowe. Dusza ludzka stanowi istotę człowieka i w rzeczywistości teofanicznej jest swego rodzaju pierwiastkiem prymordialności w człowieku. Według Eriugeny dusza jest prosta, a jej istotą jest intelekt. Jedną z aktywności intelektu jest rozum. Bóg jest Stwórcą człowieka i człowiek został poznany przez intelekt Boga. Jednym z najistotniejszych zadań ludzkiego intelektu jest poznawanie siebie. W toku tego procesu człowiek odkrywa, że istota ludzkiego intelektu jest niepoznawalna (w sensie absolutnym) dla ludzkiego intelektu. Jednocześnie jednak ten sam intelekt, bez poznania siebie, posiada zdolność transcendowania własnej natury i kierowania się w stronę Stwórcy. W toku tego procesu człowiek sam sobie potwierdza własną, szlachetną niewiedzę i odkrywa, że jest stworzeniem absolutnie transcendentnego Stwórcy. To odkrycie powoduje, że ludzki intelekt uświadamia sobie konieczność realizacji drugiego (obok procesu samopoznania) zadania, którym jest podjęcie wysiłku na rzecz poznania niepoznawalnego Stwórcy. Dzięki ludzkiej duszy, stanowiącej istotę człowieka, dzięki intelektowi, stanowiącemu istotę duszy i dzięki rozumowi, stanowiącemu aktywność intelektu,

człowiek w procesie poznawania odkrywa, że został stworzony do poznawania rzeczy niepoznawalnych. Wydaje się, iż właśnie w tym procesie Eriugena upatruje szczęśliwości dla ludzkiego bytu w każdej rzeczywistości. Człowiek nie pozna Boga w sensie absolutnym, lecz Bóg może pozwolić, aby człowiek poznał w jakiejś mierze siebie i Stwórcę już w rzeczywistości teofanicznej. Po jej zniesieniu człowiek będzie poznawał Boga w rzeczywistości prymordialnej, już poza czasem i przestrzenią. Bóg jest nieskończony, więc dzięki ludzkiej duszy człowiek będzie uczestniczył w nieskończonym procesie poznawania niepoznawalnego Boga, doznając swego rodzaju przebóstwienia, które również będzie procesem bez końca, ponieważ Bóg jest nieskończony, a stworzenie nigdy nie stanie się Stwórcą.

W systemie filozoficznym Eriugeny najistotniejszym aktem stworczym jest powołanie do istnienia doskonałych bytów prymordialnych, wśród których zaistniał doskonały człowiek, posiadający duchową naturę, duchowe ciało i anielską godność. Duchowy człowiek posiadał również duszę, co wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla problemu animacji. Tak jak byt prymordialny wyprzedza w istnieniu byt materialny, tak również ludzka dusza wyprzedza istnienie osoby – człowieka złożonego z duszy i ciała. Powołany do istnienia człowiek posiada już istniejącą dla niego jego własną duszę. Nie istnieje możliwość, aby w ludzkiej matce istniało ciało nowego człowieka bez wcześniej istniejącej duszy. Moment syntezy duszy z biologiczną materią na poziomie embrionalnym wydaje się mieć dla Eriugeny charakter załomu natury, tajemnicy wykraczającej poza ludzki intelekt i zarezerwowanej dla Stwórcy. Rozważając problem animacji wydaje się, że można przyjąć, iż w systemie Eriugeny występuje nawiązanie do Platona i Orygenesusa w kontekście preegzystencji dusz oraz jednocześnie nie istnieje możliwość istnienia człowieka bez duszy. Zatem człowiek nawet na poziomie embrionalnym jest osobą, ponieważ posiada duszę, która wcześniej preegzystowała, aby zejść i zjednoczyć się z materią biologiczną w ludzkiej matce.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2003). *Dzieła Wszystkie*. Tom 3: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beierwaltes, W. (1966). *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena. (Divina ignorantia summa ac vera sapientia)*. Philosophisches Jahrbuch, 73(2), 264-284.
- Bourke, V.J. (1994). *Historia etyki*. Tłum. A. Białek. Warszawa: Wydawnictwo Krupski i Spółka.
- Congourdeau, M.H. (1989). *Czy embrion jest osobą?*. Kolekcja Communio. Kosmos i człowiek, 4, 309-311.
- Eriugena, Jan Szkot. (2000). *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*. Tłum. A. Kijewska. Kęty: ANTYK.
- Eriugena, Jan Szkot. (2009). *Periphyseon. Księga I*. Tłum. A. Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2010a). *Periphyseon. Księga II*. Tłum. A. Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2010b). *Periphyseon Księga III*. Tłum. A. Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2012). *Periphyseon. Księga IV*. Tłum. A. Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Grzegorzycza, A. (2016). *Jan Szkot Eriugena w kontekście narodowościowym, historycznym i filozoficznym*. Studia z historii filozofii, 7(1), 141-155.
- Havelock, E.A. (2007). *Przedmowa do Platona*. Tłum. P. Majewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Iohannis Scotti seu Eriugena. (2003). *Periphyseon, liber quintus*. Red. É. Jeuneau. Turnholti: Brepols.
- Jeuneau, É. (1980). *La Division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*. W: W. Beierwaltes, C. Winter (red.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, 341-364. Heidelberg: Universitätsverla.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kijewska, A. (1999). *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kijewska, A. (2005). *Eriugena*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Mędała, S. (2010). *Nowy komentarz biblijny – Ewangelia według świętego Jana*. Część 1. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Michalski, M. (1975). *Antologia literatury patrystycznej*. Tom 1. Warszawa: PAX.

- Moran, D. (1989). *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paciorek, A. (2005). *Nowy komentarz biblijny – Ewangelia według świętego Mateusza*. Część 1. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. (2000). (Redakcja zbiorowa). Poznań: Pallottinum.
- Platon. (1999). *Fajdros*. W: Platon, *Dialogi*. Tom 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2003). *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Kęty: ANTYK.
- Platon. (2005). *Fedon*. W: Platon, *Dialogi*. Tom 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty: ANTYK.
- Quacquarelli, A. (1976). *I Padri Apostolici: Traduzione, introduzione e note, Lettera di Barnaba*. Roma: Città Nuova.
- Reale, G. (2008). *Historia filozofii starożytnej*. Tom 1. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Stock, B. (1977). *Intelligo me esse: Eriugena's „cogito”*. W: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie. Actes des colloques internationaux N° 561 du CNRS, Laon 7-12 juillet 1975*. Paris: CNRS.
- Stróżewski, W. (2004). *Ontologia*. Kraków: Wydawnictwo Aureus – Wydawnictwo Znak.
- Trouillard, J. (1973). *Érigène et la théophanie créatrice*. W: J.J. O'Meara, L. Bieler (red.), *The Mind of Eriugena. Papers of Colloquium, Dublin 1970*, 98-113. Dublin: Irish University Press.
- Trouillard, J. (1983). *La „Virtus gnostica” selon Jean Scot Érigène*. *Revue Théologie et de Philosophie*, 115(4), 331-354.

THE CONCEPTS OF THE HUMAN SOUL AND ANIMATION IN ERIUGENA'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

Abstract. Reflection on human life often led to the conclusion that there is a source of life within man, which was called the soul. Various religions and philosophical systems have assumed that man is composed of soul and body. The problem is to determine the exact moment when the soul joins the body and a human being is created. The origin of the human soul is also a problem. In the history of philosophy there have been many attempts to solve these problems. According to Eriugena, man has soul and body. The soul is the essence of man. The essence of the soul is the intellect. The manifestation of the activity of the intellect is the human mind. The soul makes man discover that he was created to learn about his own unknowable intellect and God. The human soul exists prior to the human body.

Every human being has a soul since conception, and the moment when the soul descends into the body eludes human cognition. This moment is a secret known only to the Creator.

Keywords: Eriugena; God; Creator; soul; animation

ADAM GRZEGORZYCA

Uniwersytet Opolski, Instytut Filozofii
(University of Opole, Institute of Philosophy, Poland)

grzegorzycadam@gmail.com

DOI: 10.21697/spch.2021.57.A.01



Artykuł jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 7/08/2020. Zrecenzowano: 11/10/2020. Zaakceptowano do publikacji: 24/03/2021.

KAROLINA ROZMARYNOWSKA

THE LANGUAGE OF CHRISTIAN ETHICS. A DEFINITION OF ETHICAL NOTIONS AS ILLUSTRATED BY THE CONCEPT OF TADEUSZ ŚLIPKO

Abstract. The reflection that accompanies Christian ethics is concerned with its meaning and originality as seen against the background of various interpretations of morality. It usually includes questions about the characteristic subject matter of its inquiries, assumptions, methods, or inspirations. From the point of view of the considerations undertaken in this article, such reflection should also include the language employed by Christian ethics. In particular, this paper considers the following issues: (1) whether Christian ethics has its specific language; (2) whether it introduces new notions, or assigns specific meanings to notions already present in ethics; and (3) how ethical notions are defined in Christian ethics. These questions are addressed with reference to the philosophical system of Tadeusz Ślipko, one of the most outstanding Polish representatives of Christian ethics.

Keywords: Christian ethics; ethical notions; language; Tadeusz Ślipko

1. Introduction. 2. Christian ethical notions. 3. Defining ethical notions in Christian ethics. 4. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Christian ethics has always been concerned with questions about its status: Is there an ethics that can be called Christian? And if so, what determines the Christian nature of ethics? Reflection on the specific nature and meaning of Christian ethics includes questions about the characteristic subject matter of its inquiries, assumptions, methods, sources and inspirations. It is usually emphasized that

an ethics of Christian orientation¹ is based on an Aristotelian and Thomist picture of the world, in terms of metaphysics, epistemology and anthropology. Within this framework the most important category is that of substance, which is also used to describe man understood as a potential being, capable of intentional action aimed at achieving good. Such action, according to Christian thinkers, is subject to a deontological qualification in accordance with an objective system of norms and principles which derive their immanent substantiation from human nature, as well as to a transcendental qualification in terms of the divine origin morality (Duchliński 2016, 91). Against the background of today's prevailing naturalism and cognitivism, the specific nature and novelty of Christian ethics results from a substantial and theistic view of the world. Man's naturalistic reduction to his physical brain cannot be reconciled with the most important postulate of Christian ethics, which says that man is a personal being.

A thorough examination of originality of Christian ethics and the issues related to its assumptions and contents should, in my opinion, also include the specific nature of its language. These areas are interdependent: problems discussed by ethicists require a suitable language, and the language proper to Christian ethics affects the content of the problems it investigates. The cognitivist revolution, which has contributed to a significant redefinition of many traditional interpretations related to the phenomenon of morality, rejected key notions which are part of the assumptions made by Christian ethics, most notably that of substance, person, and nature (Duchliński 2016, 73). In this context, the questions that need to be asked are concerned with: (1) whether Christian ethics has its specific

1 It should be noted that there is not a single version of Christian ethics; on the contrary – there are many different interpretations of Christian moral philosophy: Thomist, phenomenological, existential, and hermeneutical. They point to different grounds for a Christian interpretation of ethics, suggest its various functions, and refer to different notions and moral categories (Podrez 2016, 98-101).

language; (2) whether it introduces new notions or assigns specific meanings to notions already present in ethics; and (3) how normative notions are defined in Christian ethics. Our guide in looking for answers to these questions will be Tadeusz Ślipko, one of the most outstanding Polish representatives of Christian ethics² – the author of the only comprehensive model of Christian ethics to have been developed in Poland.

At the beginning of his *An Outline of General Ethics*, Ślipko emphasizes that this is “an introduction to the secrets of «Christian ethics», or «Christian philosophy of morality»” (Ślipko 2002, 7). The peculiarity of Christian ethics, as Ślipko claims, is determined by the fact that it is theistic, spiritualistic and objectivistic. The Christian ethics practiced by Ślipko is based on fundamental assumptions borrowed from the Thomist system, but also draws from non-Thomist sources. This approach develops a stand different from the traditional Thomist position on certain issues. The main focus of ethical research understood in this way is morality, which consists in specific judgments, convictions, intuitions and moral commands, as well as experiences of values, obligations and conscience that emerge in our moral consciousness. Reflecting on moral phenomena, ethics carries out a philosophical analysis, i.e. discovers their internal structure

2 “In his scientific work, [Tadeusz Ślipko] investigated systemic approaches to Christian ethics and presented his findings in three extensive studies: *An Outline of General Ethics* and two volumes of *An Outline of Detailed Ethics: Personalist Ethics* and *Social Ethics*. Their originality consists in that the basic presentation of Thomist ethics has been methodologically modified and extended in terms of its subject matter... While remaining faithful to the traditional sources of Thomist ethics, Ślipko performed its original modification and reinterpretation in view of contemporary developments in the socio-political situation and the findings of empirical sciences.... Parallel to his work on a systemic approach to Christian ethics, he investigated detailed moral problems. He is the author of original solutions to the problem of moral substantiation of the defence of secrets. He also analysed the problem of the death penalty and suicide from an ethical point of view, and developed a sexual ethics; in his latest academic work he also investigated bioethical problems, including the ethics of natural environment” (Podrez, Kobyliński, Duchliński, Rozmarynowska 2019, 13-14).

in order to define the key concepts, that is, formulate the ethical language appropriate to a given issue (Ślipko 2002, 9, 11, 23, 35, 37). That is why we are discussing ethical, rather than moral concepts. They are the result of ethical analysis, i.e. the attempt to formulate and justify the main theses of a certain ethical position.

2. CHRISTIAN ETHICAL NOTIONS

Even a brief reflection on the vocabulary of Christian ethics shows that the notional apparatus it employs includes specific notions employed by Christian accounts of morality, as well as notions in common with other ethical systems. Let me begin by introducing the two notions of Christian origin which I believe to be most important. One of them is *neighbor* – a term which endows a person with a special meaning, and suggests a particular kind of interpersonal bond. Michał Bardel, in an article devoted to exploring various meanings of otherness in relation to such concepts as the ‘other’, ‘you’, the ‘second’ and ‘neighbor’ indicates that the specificity of the latter results from the fact that “in biblical tradition, a neighbor is any other person, no matter where they come from or what language they speak” (Bardel 2004, 13). A neighbor – as Rosenzweig wrote in *The Star of Redemption* – is a deputy, a representative of all people. According to Ślipko, the fact that every man is our neighbor, irrespective of their race, nationality, social standing, or moral viewpoint, results from the equality of all people. We all have “the same psycho-physical nature and the resulting moral personal value”. Most importantly, the fact that another man is my neighbor entails moral obligation on my part to approach him in a certain way. Christian ethics claims that there is a moral obligation to love one’s neighbors, an obligation which stems from natural law. It is an objective and universal imperative which is “not limited in its normative content (everyone – always – towards everyone).” From the Christian perspective, love is understood as an act of accepting the personal dignity of another

person, and respecting his or her humanity (Ślipko 2005a, 207-216). The notion of neighbor thus includes not only a descriptive, but also a normative element. Once another person is identified as our neighbor, we have a moral duty to respect them, even if they are our enemies. This way, by introducing the notion of *neighbor* Christian reflection on morality also determines its normative character and the specific content of ethics.

Another notion rooted in Christianity that contributes to the normative character of ethics is that of *mercy*, which is expressed in an attitude of compassion, pity and the will to help others. It is a virtue proper to Christian morality (Jedynak 1990, 152), which commands that love be extended to everyone. In contemporary ethics, the notion of *mercy* appears in relation to the problem of guilt, punishment and forgiveness, endowing these terms with a special meaning. Mercy in this context is understood as granting a pardon – due to special considerations which justify the wrongdoer. It is a kind of grace aimed at correcting the injustice of legal provisions or moderating institutional justice (Hołówka 2000). Like in the case of neighbor, the notion of *mercy* establishes a new normative order. By showing the insufficiency of justice understood as compliance with the law, it introduces a new type of obligation in interpersonal and social relations. An authentic act of grace is expressed in waiving a punishment which is believed to be deserved. It requires recognition of a crime on the one hand, and acknowledgement of special, extenuating circumstances which provide moral justification for waiving the punishment on the other. Thus, grace may be considered a particular type of virtue related to the practice of inflicting punishment – the golden mean between strictness and leniency (Smart 1968; Card 1972). It encompasses the area of interpersonal relations which exceeds both justice and love, and which implies an original ethical orientation which could be called an ethics of mercy.

Aside from the notions Christianity introduces in ethics, there are other notions which it endows with special meaning. Two more

notions deserve to be mentioned here: *person* and *dignity*. I have listed them side by side because in Ślipko's ethics they appear together in the expression *personal dignity*. The Polish ethicist says that "man is a person, that is, a rational individual..., self-contained, unique and responsible for him or herself... Consequently, a person is an acting subject who is independent and self-existent in the order of incidental beings" (Ślipko 2002, 53). The personal nature of man is visible, above all, in his spiritual rationality, which makes him oriented towards rationally striving towards perfection. A person achieves perfection under the influence of the positive values they actualize. This moral improvement, that is, the fact that man is the maker of his own development, distinguishes him as a person. It also enables him to establish personal relationships with others. The most important of these are love and justice, as they consist in choosing good for the sake of another person. Valuable interpersonal relationships contribute to a person's moral development, so moral excellence can only be achieved together with others. Due to his capacity for improvement, man has a personal dignity which makes him a fundamental moral value (Ślipko 2002, 221-224). Dignity is seen as a personal value, and therefore demands affirmation. The axiological aspect of this claim is linked to the normative one, as dignity is also understood as a norm expressing the imperative to recognize the dignity of every human being, and as such represents the moral basis of an individual's relations with others. Such an interpretation of dignity captures its two dimensions: (1) the metaphysical one – dignity as a moral value, and (2) the moral one – dignity as the basis of the proper personal conduct and the rights vested in a person (Podrez 2012, 42-43). Christian ethical reflection thus links three categories: dignity, person, and morality. The way it understands dignity determines its perception of a person; the concept of a person, in turn, determines the moral order: "the human person... constitutes a world of generically specified values and the corresponding world of moral norms for which it provides foundations" (Ślipko

2005b, 94). In Ślipko's interpretation, morality is a reality which corresponds to the personal condition of man. A person is the source of the objectivization of the moral order. The specificity of the Christian understanding of the notion of a *person* consists in its ontic character – a substantial notion rather than a relational one. This notion is also used in other ethical accounts, but at least in some of them, unlike the Christian approach, the status of being a person depends on numerous capacities, such as memory or self-awareness (e.g., John Locke, Peter Singer). By contrast, in Christian ethics being a person is ontically rooted in the human nature, and dignity is an inherent quality – non-alienable, non-transferable, and non-gradable. The Christian understanding of a person recognizes the value of everyone individually, acknowledges the human dignity of a human individual. Consequently, it emphasizes the dignity of a person which “points to the unique face of every person which makes them inimitable and incomparable” (Styczeń 2013, 22). Interestingly, the Christian description of a personal being resorts to the language of negation, since it cannot be defined in general terms. A person is beyond the limits of what is accessible to our minds and expressible by our language (Styczeń 2013, 22). We are thus faced with a kind of paradox: the notion of person, which is a central notion in Christian ethics and determines its specific nature, is undefinable – it eludes our ability to give it an adequate linguistic expression.³

3 The undefinability of the concept of a person refers to the fact that being a person is not a perceptible, observable property, but appears directly in consciousness. The personal dimension of man is not revealed through knowledge, cognition, observation or description. Personal traits (including the traits Ślipko wrote about: spiritual rationality and ability of self-improvement) are nothing else than manifestations of the personal being, rather than its causes. It is impossible to reduce a person to qualities that are manifested externally. Thanks to these features we can recognize a person, but they do not determine the existence of the person. Identification of a person is not the same as his constitution.

The notions that the Christian tradition introduces in ethics or that it endows with a specific meaning range from general ethics (e.g. happiness, value, natural law, and conscience) to social ethics (e.g. social justice, state, family, and just war). I have deliberately decided not to analyze them here, in order to move to another issue and employ Ślipko's account to consider: (1) how ethical notions are defined in Christian ethics; (2) whether the definitions of ethical notions are descriptive or include a normative and axiological component; and (3) the relationship between these definitions and the deontological qualifications of deeds.

3. DEFINING ETHICAL NOTIONS IN CHRISTIAN ETHICS

By ethical notions I mean notions characterizing moral actions (which can be judged as good/bad or right/wrong in the moral sense, e.g. homicide, falsehood, torture), moral virtues (e.g. courage, moderation), moral values (e.g. justice, tolerance), and moral status (e.g. person). Here I will focus my attention on the first group. Such notions as falsehood, murder, theft, torture, offence, and discrimination refer to actions which we usually judge as morally wrong/prohibited. In view of the fundamental function they perform in ethics, we should ask whether they can be defined descriptively, or whether the definition itself also includes a normative component: whether, for example, the notion of *theft* only describes an action which consists in taking someone else's property, or whether it also includes a judgment of such action as being morally wrong. The latter alternative is supported by the fact that often similar actions are called and defined differently in ethics (and law).

Let us look at some examples. The first one is related to taking someone's life. Ślipko defines homicide as "a deliberate arrangement of suitable actions and tools in order to endow them with a particular quality so that acting in accordance with that quality is aimed directly at causing a person's death" (Ślipko 2005a, 231). As results, according

to Ślipko's ethics such an action may be considered murder, homicide, or self-defense. In view of their intended purpose, all of these acts are aimed at destroying someone else's life. Since in Christian ethics life is one of the basic goods and represents a "supreme and inviolable value", an act of directly destroying a man's life is considered to be inherently wrong (Ślipko 2005a, 221). What is the difference between the three instances listed above, then? Murder is an act in which a man directly takes the life of another in result of aggression, revenge, or the intention to rob them. Self-defense ("self-protection," "defending oneself") is a necessary defense, i.e. "it represents the ultimate and only means of defense against actual aggression" (Ślipko 2005a, 232). Homicide, on the other hand, is what happens for example during war. What makes these three instances different is their moral evaluation, or, more precisely, the deontological qualification of the deed which substantiates it. Ślipko writes about a different "normative content" of these acts. Murder is an inherently wrong and prohibited act, that is, an act which can never be morally justified. Homicide may be a morally permissible and justified act, while self-defense is "not wrong" morally, i.e. it is a permissible act. Where does this normative differentiation come from? Ślipko explains that "all acts which are aimed directly against the life of a human being, unless in the case of aggression, are morally wrong and forbidden; and in the case of aggression, even if they are also directly aimed at killing, they are not morally wrong" (Ślipko 2005a, 235). Consequently, killing a man in self-defense is not "inconsistent with the objective moral value of the aggressor's life and does not violate his right". For "this value and this right do not extend as far as the field of aggression... It is a situation subject to moral restriction" (Ślipko 2005a, 235).⁴ The permissibility of killing the enemy in combat results directly from

⁴ "The scope of the moral value of human life and its corresponding right for such life to be respected by other people does not include the situation of an actual aggression" (Ślipko 2005a, 234).

the moral justification of participating in a just war. Ślipko argues that the state has a moral personality, along with related fundamental rights, such as the right to independence and territorial integrity. When such rights are violated, the state has the right to defend itself, and sometimes the only effective means of defense is the use of armed weapons, that is, engaging in military operations. Citizens who are members of the national community are obliged to take action for the common good, which includes the fundamental rights of a state. Therefore, Ślipko believes participation in a just war to be a morally justified reaction to a wrong done to a state, which may result in taking the life of its enemies. This result is justified, since it is the consequence of aggression (injustice), and “aggression is an act which places the life of the aggressor outside of the moral right to life and its inviolability” (Ślipko 2005b, 237).

Another example of actions and their consequences which are externally similar, but whose definition and evaluation are different, are euthanasia and assisted dying. In both cases we are dealing with actions which result in a patient's death. Let us, again, consider the difference between these acts. Euthanasia, according to Ślipko, is an act of directly killing a terminally ill person in order to put an end to their suffering (Ślipko 2005a, 111). Assisted dying, on the other hand, consists in administering anesthetics or discontinuing (or not undertaking) resuscitation procedures in the case of a patient who is in agony and dying. In both cases, the activities that are undertaken result in a patient's death, but their “normative content” is entirely different. Euthanasia is a morally wrong act, while assistance to the dying is morally permissible, and sometimes even obligatory. This difference results from the inherent purpose of these two acts. Euthanasia is an act aimed directly at taking the life of a suffering patient. By violating “the principle of moral autonomy and inviolability of man's personal dignity... it stands in opposition to the objective norm which makes it mandatory to preserve life.” (Ślipko 2005a, 253-254). Assisted dying, when resuscitation procedures are not undertaken or are discontinued,

does not consist in causing the patient's death, but in removing an obstacle which hinders the natural process of dying. Similarly, in the case of administering anesthetics, their immediate outcome is not death, but consent to its possible acceleration. The purpose of such activities is to palliate or alleviate suffering, which justifies considering them morally permissible. Ślipko assumes that a doctor's duty and right to treat patients using all means at his or her disposal does not extend to a state of agony and dying (Ślipko 2005a, 258-263). Otherwise, the doctor would be prolonging agony, which is inconsistent with the idea of a dignified death, and therefore immoral.⁵

In this context, it is interesting to note that Ślipko also distinguishes suicide from the sacrifice of one's life (some of its forms, so-called 'occasionally deadly acts'). He claims that the criterion which helps differentiate between them consists in "the way these acts are performed, that is, their dynamic structure" (Ślipko 2009, 348). This refers to the presence or absence of suicidal causality. In the case of sacrificial suicide, the subject performs an act which is directly aimed at causing his or her death. A sacrifice of one's life, on the other hand, consists in "taking action which is not deadly in itself, but which coincides with other factors that pose a risk to the life of the acting person, or that are performed in equally dangerous external conditions" (Ślipko 2009, 348-349). In the latter case, even though the subject takes an immense risk of losing his or her life, he or she does not intentionally cause their own death, which is instead what qualifies a sacrificial act as a case of suicide. What differentiates between these actions, even though they are often identical in their consequences, is the intention and disposition of the will. Depending on whether a subject, while defending a morally significant good

5 "Agony and death... belong to the category of man's existence and person. If the expression dignified »death« is to mean anything, then it is precisely in this context: when there is no more hope of a cure, man should be provided with conditions enabling him to leave this world as properly as possible" (Ślipko 2009, 435).

(another person, a community, religious beliefs) directly causes his own death or only risks losing his life, he performs actions which belong to entirely different deontological categories. Sacrificial suicide is a morally wrong and prohibited act, while the sacrifice of one's own life is a commendable one.

The above examples show that in Christian ethics we are dealing with a normative definition of ethical notions. Acts which are similar in terms of their external expression and consequences are called and defined differently due to their different moral evaluation, which, let us add, results from the specific circumstances in which these acts are performed and from their different inner purpose. What determines the qualification of an act (and thus the category of that act) are usually external circumstances, such as the time and place of action, the status and role of the acting subject, the object, goal and outcome of the action, and sometimes inner, unperceivable factors, such as intentions, purposes, and motives.

Let us notice, however, that normative definitions may cause problems. If we decide that certain notions contain moral judgments, then when an action judged immoral is morally permissible in an exceptional situation, it should be called differently – for example, we should have notions referring to just theft or justified torture. Most of such actions do not have separate descriptions of such exceptional situations. Christian ethics establishes deontological qualifications for particular types of acts within a particular class, giving them different descriptions and providing them with different definitions. The Christian normative code does not result, however, from the recognition of specific imperatives and prohibitions, but from a particular way of understanding the objects of such norms. A good example may be the way Ślipko understands falsehood. He defines it as formal speech⁶ which is inconsistent with a transferrable

⁶ Formal speech means utterances which express the speaker's own thoughts (Ślipko 2005a, 348).

thought of the speaking person. Transferrable knowledge consists in information which is not subject to confidentiality. Thus, the scope of falsehood is limited to transferrable knowledge. Such an understanding of falsehood allows exclusion of certain cases of telling an untruth from the scope of the norm which says *do not lie*. Refusal to disclose a secret (in a situation of unjust verbal aggression)⁷ is not a lie (not even a just or justified lie), but a different kind of action with a different deontological qualification. Ślipko calls it defensive speech, meaning speech which is inconsistent with the inner belief of the speaker, where the content of that belief is an actual secret. It is a deceptive kind of speech, aimed at misleading the aggressor. Revealing a secret, on the other hand, is not an act of truthfulness, but one of betrayal. This way, by restricting the scope of falsehood to transferrable knowledge Ślipko preserves the non-exceptionality of the norm *do not lie*, while at the same time allowing the refusal to disclose a secret, consisting in the deliberate provision of untrue information (Ślipko 2005a, 348-367). In a situation of aggression, falsehood is not a lie. On the contrary, it becomes an act which is morally just and commendable.

Thus, ethical notions in Christian ethics are normative; aside from a descriptive element, they also contain a deontological component. As a result, acts which are judged differently are also provided with different descriptions and definitions. For example, Ślipko lists three types of lies: harmful, useful, and playful ones. The criterion which allows for their differentiation and imposes this typology is first of all normative. Ślipko points out that “the extent of the moral wrong actualized in acts of lying may differ significantly: from slight moral evil usually present in everyday practice, up to – particularly in the case

7 According to Ślipko, when trying to force a person to reveal a secret, the aggressor disturbs the axiological balance between himself and the one who possesses a secret. In order to restore this balance, in such circumstances it is necessary to exclude falsehood from the moral wrongness of lying. This way, the axiological scope of the virtue of truthfulness becomes restricted (Ślipko 2005a, 367).

of harmful lies – a serious violation of moral law” (Ślipko 2005a, 354). The Polish ethicist also identifies several “untypical forms of untruth” which he deems morally permissible and therefore different from falsehoods: e.g. enigmatic utterances and polite statements. Thus, he assumes that there are circumstances in which one may use formally untrue words without committing a morally wrong act.

The idea of defining ethical concepts through giving different descriptions of acts that differ in moral judgement is certainly original, but also controversial. According to such an account, for example, what is usually considered a lie ceases to be a lie, gaining a completely different status. In consequence, moral dilemmas and value conflicts, which are permanent elements of life, lose their meaning as illusory, having only psychological rather than ethical support. Ślipko resolves at the linguistic level ethical issues that interest lay people and specialists alike (e.g. Is it sometimes acceptable to lie? Is every murder morally wrong?), thus depriving such issues of their problematic nature.

4. CONCLUSION

There are several important conclusions that can be drawn from the preceding discussion, which at the same time provide an answer to the issue singled out in the title of this paper:

1. there are specific ethical notions introduced by the Christian reflection on morality, such as neighbor and mercy;
2. Christian ethics assigns specific meanings to widely employed ethical notions: for example the notion of a person acquires an ontic character, unlike in other ethical system;
3. ethical notions in Christian ethics are normative: aside from a descriptive element, they contain a deontological component. Consequently, acts which are similar in terms of their external expression and consequences are called and defined differently

due to their different moral evaluation, e. g murder, homicide and self-defense.

Summing up, it is clear that language plays a fundamental role in Christian ethics. It is a carrier of the normative dimension of a man's acts. The deontological qualification of acts and their moral evaluation depend on language. The description and definition of a particular act are directly related to its moral dimension, and result directly from it. In addition to a descriptive dimension, an act includes a normative component which refers to the deontological and axiological status of an act.

BIBLIOGRAPHY

- Bardel, M. (2004). *Różne twarze inności [Different Facets of Otherness]*. Znak, 56(1), 12-15.
- Card, C. (1972). *On Mercy*. *Philosophical Review*, 81(2), 182-208.
- Duchliński, P., Kobylński, A., Moń, R., and Podrez, E. (2016). *Inspiracje chrześcijańskie w etyce [Christian Inspirations in Ethics]*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie – Wydawnictwo WAM.
- Hołówka, J. (ed.). (2000). *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie [Philosophy of Morality. Blame, Punishment, Forgiveness]*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jedynak, S. (ed.). (1990). *Słownik etyczny [Dictionary of Ethics]*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Podrez, E. (2012). *Godność jako podstawa (aksjologiczno-normatywna) relacji międzyosobowych w ujęciu księdza Tadeusza Ślipki [Dignity as the basis of interpersonal relations according to Father Tadeusz Ślipko]*. *Studia Philosophiae Christianae*, 48(4), 35-53.
- Podrez, E., Kobylński, A., Duchliński, P., and Rozmarynowska, K. (2019). *Tadeusz Ślipko*. (Series: Polish Christian Philosophy in the 20th Century). Kraków: Ignatium University Press.
- Smart, A. (1968). *Mercy*. *Philosophy*, 166(43), 345-59.
- Styczeń, T. (2013). *Objawiać osobę [To Reveal a Person]*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL.
- Ślipko, T. (2002). *Zarys etyki ogólnej [An Outline of General Ethics]*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Ślipko, T. (2005a). *Zarys etyki szczegółowej [An Outline of Detailed Ethics]*. Vol. 1. *Etyka osobowa [Personalist Ethics]*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ślipko, T. (2005b). *Zarys etyki szczegółowej [An Outline of Detailed Ethics]*. Vol. 2. *Etyka społeczna [Social Ethics]*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ślipko, T. (2009). *Bioetyka. Najważniejsze problemy [Bioethics. Main Problems]*. Kraków: Petrus.

KAROLINA ROZMARYNOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytutu Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3479-7495>

k.rozmarynowska@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.A.02



The article is available under the terms of the Creative Commons license (CC BY-ND 4.0 International).

Received: 11/02/2021. Reviewed: 24/03/2021. Accepted: 10/05/2021.

MAREK ŁAGOSZ

ARGUMENT „ZE SKOŃCZONOŚCI” JAKO WARIANT KOSMOLOGICZNEGO UZASADNIANIA ISTNIENIA BOGA

Streszczenie. W artykule analizuję pewną odmianę kosmologicznej argumentacji za istnieniem Boga – „dowód ze skończoności”. W punkcie wyjścia opieram się na intuicjach Georga W.F. Hegla, które rozwijam. W swoich heglowskich inspiracjach ograniczam się do *Wykładów z filozofii religii* (t. 1 i 2). W konkluzji wskazuję na niebezpieczeństwo pomieszczenia porządku poznawczego (skończone jako przesłanka „dowodzenia” rzeczywistości nieskończonego) z porządkiem ontycznym (domniemana zależność nieskończoności – w szczególności tej realizującej się w Bogu – od tego, co skończone).

Słowa kluczowe: skończone; nieskończone; wieczne; odwieczne; finityzm; infinityzm; Bóg; Dobro

1. Postawienie problemu: „indukowanie nieskończoności”. 2. Bóg a nieskończoność. 3. Nieskończoność świata a nieskończoność Boga. 4. Fenomenologiczne podstawy infinityzmu. 5. Nieskończoność absolutna Boga. Dwa porządki. 6. Teleologia i pragmatyka. 7. Zakończenie.

„(...) najbardziej konkretnym określeniem skończoności bytu jest przypadkowość, a tak samo nieskończonością bytu w jej najbardziej konkretnym określeniu jest konieczność”¹.

1. POSTAWIENIE PROBLEMU: „INDUKOWANIE NIESKOŃCZONOŚCI”

Za pewną odmianę argumentacji kosmologicznej można uznać „dowód ze skończoności”. W tym ostatnim – mówiąc najprościej – z zakładanego faktu ograniczoności bytu materialnego oraz ludzkiej egzystencji wnosi się o istnieniu nieskończoności (nieograniczoności), a tę ostatnią traktuje się jako kategorię, charakteryzującą właśnie Boga. Przy czym rola samej filozofii – ontologii – jest tu przede

1 Hegel 2007, 443.

wszystkim negatywna, tj. nie tyle bezpośrednio wskazuje ona na istnienie nieuwarunkowanej i nieskończonej istoty, co „(...) odślania raczej skończoność tego świata i ujawnia tym samym jego przekraczający sam siebie charakter” (Tillich 1994, 153).

Przytoczmy teraz nieco dłuższą, acz w kontekście podejmowanego problemu charakterystyczną, wypowiedź Hegla: „Świat, skończoność, doczesność, zmienność, przemijalność nie jest tym, co prawdziwe – lecz prawdziwe jest to, co nieskończone, wieczne, niezmienne. Choćby nawet to, co wymieniliśmy, bezgraniczny byt, to, co nieskończone, wieczne, niezmienne, jeszcze nie wystarczało do wyrażenia całej pełni tego, co nazywamy Bogiem, to przecież Bóg jest bezgranicznym bytem, jest nieskończony, wieczny, niezmienny; następuje więc przynajmniej wzniesienie się do tych boskich orzeczników, albo raczej do tych, choćby nawet abstrakcyjnych, to jednak ogólnych podstaw jego natury, a przynajmniej do ogólnego gruntu, do czystego eteru, w którym mieszka Bóg” (Hegel 2007, 435).

Ogólną wskazówkę do rozważań prowadzonych w tym punkcie znajdujemy także u Pannenberg, który pisze: „Pojęcia bytu skończonego jako takiego nie można sobie zatem pomyśleć, nie współmyśląc zarazem nieskończoności – nie zawsze wyraźnie, ale przynajmniej konotatywnie: dopiero refleksja nad skończonością bytu skończonego prowadzi do wyraźnej idei nieskończoności” (Pannenberg 1995, 160).

Krótko zaś mówiąc: skończone stworzenie odsyła do nieskończonego Stwórcy. Podstawę dla tego typu uzasadniania istnienia Boga stanowi niewątpliwie nasze codzienne doświadczenie świata. Jak pisze Hegel: „Wszędzie znajdujemy jakiś koniec” (Hegel 2007, 169)². W świecie materialnym zawsze jest tak, że jedno ograniczone jest przez inne. Zgodnie z ontologiczną zasadą odrębności („wyłączonego środka”): *jest ten oto byt lub nie ten oto (inny) byt*, zasięg jednego

2 Abstrahuję tu od – zgodnego z duchem materializmu – przypisywania atrybutu nieskończoności samej materii, która miałaby być sama w sobie odwiecznym bezkresem.

przedmiotu kończy się tam, gdzie zaczyna się inny przedmiot³. „Już przez to – wskazuje Hegel – że mamy jakiś przedmiot, jesteśmy skończeni: gdzie on się zaczyna, mnie nie ma, jestem więc skończony” (Hegel 2006, 169). Siłą i wartością ducha – dodaje niemiecki filozof – jest przy tym to, iż duch zna swoje granice. W zasadzie ta wiedza ma już miejsce na poziomie bytu organicznego: „to, co żywe, doznaje strachu, trwogi głodu, pragnienia itd., w jego poczuciu siebie jest przerwa, negacja i jest jej poczucie” (Hegel 2006, 169). Gdyby – argumentuje Hegel – samo to negatywne poczucie ograniczenia i zależności było czymś konstytutywnym dla religii, to także zwierzęta miałyby religię (Hegel 2006, 169). Skoro zaś nie mają, a mają ją ludzie, to w przypadku tych ostatnich – obok wskazywanego wyżej momentu negatywnego – pojawić się musi jakieś pozytywne odniesienie do nieskończoności. Zwierzęta, doznając skończoności i ograniczenia, nie mają zapewne „instynktu nieskończoności”, a człowiek go ma. Wynika to zapewne z rozumnej i duchowej jego natury – z tego, że wykracza on w swym myśleniu poza teraźniejszość oraz poza perspektywę najbliższej przyszłości i przeszłości. Źródła ludzkiego wybiegania ku nieskończoności są zapewne co najmniej dwojakiej natury: intelektualnej, czyli oparte na rozumowaniu, oraz fenomenologicznej, czyli opierające się na pewnej intuicji: na wewnętrznym doświadczeniu samego siebie i związanej tym doświadczeniem samoświadomości i intuicji własnego nieskończonego trwania indywidualnego⁴.

Nie przesądzając o pierwotności któregoś z tych źródeł, wskażę, że intelektualną podstawę do myślenia o nieskończoności stanowi swoiste rozumowanie indukcyjne, zgodnie z którym przechodzimy od

3 Można tu rzecz jasna postawić problem nieograniczoności niektórych przedmiotów, jak np. oddziaływania (czy może lepiej – pola) grawitacyjne lub elektromagnetyczne. Jednak np. zasięg oddziaływania grawitacyjnego określonej masy wydaje się być ograniczony. To samo można powiedzieć o określonym ładunku elektrycznym i o generowanym przez niego polu.

4 Patrz niżej.

jednej granicy ku następnej. W myśleniu o rzeczywistości i o kolejnych granicach, jakie w niej napotyka, człowiek – choć jego doświadczenie dysponuje zawsze tylko skończonym horyzontem – myślowo (matematycznie) ekstrapoluje relację *graniczenia* z poza ten horyzont. Używając słów Hegla, można powiedzieć: „Dla człowieka granica ta istnieje tylko o tyle, o ile wykracza on poza nią; w poczuciu, w świadomości granicy zawarte jest bycie poza nią” (Hegel 2006, 169). Wprawdzie taka indukcyjnie ugruntowana nieskończoność jest tylko nieskończonością potencjalną (możliwość rozciągania granicy poza wszelkie granice – zawsze jest jakieś „dalej”), ale ona właśnie nasuwa myśl o nieskończoności aktualnej jako swoim warunkem: możliwość realizuje się w rzeczywistości, a więc skoro mogą wyjść poza każdą granicę ku następnej, to – jak można podejrzewać – ta następna jest już zaktualizowana⁵. To, że nieskończoność aktualna jest ontologicznie „mocniejsza” niż – opierająca się każdorazowo na czymś skończonym – nieskończoność potencjalna, można by uzasadniać, odwołując się do tezy Hegla, że wywodzenie nieskończoności z tego, co skończone, nie oznacza, że to ostatnie jest „czymś afirmatywnym”. W przeciwnym wypadku uzyskalibyśmy twierdzenie: „(..) byt skończony jest jako skończony nieskończony (..)” (Hegel 2007, 466). Za to, co „afirmatywne” należy uznać nieskończoność – nieskończoność aktualną, gdyż ona obejmuje sobą wszelką skończoność, która nań indukcyjnie wskazuje, lecz nie warunkuje jej. Zarysowywany tu związek skończoności z nieskończonością nasuwa analogię z definicją liczby nieskończonej, jaką podał Gottlob Frege: liczba nieskończona to liczba, przysługująca pojęciu *liczba skończona*.

U Kartezjusza z kolei znajdujemy myśl o pierwotności idei nieskończoności w naszym umyśle. Nie jest ona tylko wtórnym wytworem

5 Inaczej będzie w przypadku nieskończoności potencjalnej w matematyce, jeśli opowiedzieć się za takim rozumieniem jej dziedziny przedmiotowej, zgodnie z którym matematyk jest nie tyle odkrywca, co twórca-konstruktor. Potencjalnie niekończące się przejście od jednego wyrazu jakiegoś ciągu matematycznego do drugiego będzie bowiem rozumiane jako konstrukcja tego ostatniego – jako tworzenie czegoś, co wcześniej nie istniało.

naszego myślenia – na zasadzie negacji (infinitacji) wywiedzionym z idei bytu skończonego. „(...) pojmuję – pisze Kartezjusz w *Medytacjach o filozofii pierwszej* – że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie nieskończoności przed ujęciem bytu skończonego, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego” (Pannenberg 1995, 161). Przy czym dodać tu należy, że nie znaczy to, iż pojmujemy nieskończoność „jasno i wyraźnie” („adekwatnie”) i bez odniesienia do skończoności. Przeciwnie, rozumiemy ją w świetle bytu skończonego (tak jak np. o całym morzu myślimy w kontekście widzianego przez nas jego fragmentu), ale jednak jako coś, co chociaż pojmowane mgliście (nieadekwatnie), ma bezwzględne ontyczne pierwszeństwo wobec skończoności (Pannenberg 1995, 161).

Dodam tu jeszcze, że „indukowanie nieskończoności” z poszczególnych przypadków bytów skończonych może mieć zarówno charakter synchroniczny (dotyczący przestrzeni)⁶, jak i diachroniczny (dotyczący czasu). W pierwszym przypadku rozumuje się tak: każde przestrzennie ograniczone graniczy z czymś innym (nie można graniczyć z niczym, z niebytem), co z kolei ograniczane jest przez inne skończone, itd. w nieskończoność. Ścisłej mówiąc: wszystko, co przestrzennie skończone, gdzie się kończy, czyli graniczy z czymś. I teraz to coś jest albo nieskończone (co kończy wywód), albo zawsze skończone, co daje regres w nieskończoność i też w zasadzie kończy sprawę, bo nasuwa myśl o nieskończoności aktualnej, dzięki której możliwe są te kolejne niekończące się ograniczenia. W przypadku diachronii myślenie przebiega tak: każde ginące przeobraża się w coś innego ginącego, itd. w nieskończoność⁷. Dokładniej biorąc: wszystko, co czasowo skończone, albo przeobraża się w coś czasowo

6 I to jest aspekt mniej interesujący – czy zgoła po prostu nieistotny – jeśli chodzi o „dowodzenie” istnienia Boga.

7 Przy czym myślenie to przebiega także wstecz: coś powstało (lub weszło w skład czegoś nowego) z czegoś innego, co wcześniej zginęło, itd. w nieskończoność.

wiecznotrwałego (rozpad na wiecznotrwałe byty elementarne, filozoficzne atomy) – i mamy nieskończone trwanie, albo zawsze w coś również skończonego – i otrzymujemy regres w nieskończoność, naprowadzający myśl na aktualną odwieczność bytu.

Uogólniając oba punkty widzenia: to, co skończone, posiada granice (swoje ograniczenie przestrzenne lub kres czasowy); posiadanie zaś granicy oznacza dalsze coś (coś co rozciąga się lub trwa dalej), gdyż nic nie może graniczyć z niebytem, którego nie ma (Parmenides). Tak więc kolejne granice w postępie dają nieskończoność bytu.

2. BÓG A NIESKOŃCZONOŚĆ

Bezpośrednim rezultatem tego typu myślenia nie jest wprawdzie przeświadczenie o istnieniu osobowego Boga, gdyż jako nieskończony w sensie aktualnym mógłby być pomyślany także materialny wszechświat. Pannenberg zwraca uwagę np. na problematyczność bezpośredniego utożsamiania przez Kartezjusza przedstawienia nieskończoności (które ma poprzedzać wszelkie inne treści świadomości) z ideą Boga. Bowiemy nawet jeśli uznamy, że to, co nieskończone, jest doskonalsze od skończonego – że jest ono w najwyższym stopniu doskonałe – nie osiągamy jeszcze przez to idei Boga. Idea najwyższej doskonałości nie jest tożsama z ideą Boga, gdyż w tej ostatniej zawierają się jeszcze momenty osobowego charakteru (samoświadomości i woli). Najpierw trzeba mieć ideę Boga (religia), a potem można przypisywać Jemu – na zasadzie wyłączności – atrybuty nieskończoności i najwyższej doskonałości (Pannenberg 1995).

Niemniej nieskończoność jako przymiot jakiegokolwiek bytu jest charakterystyką tak wzniosłą i „mocną”, że może nasuwać (i często nasuwa) myśl o Transcendencji, która jest prawdziwym źródłem

nieskończoności świata materialnego⁸. Ponadto – jak zauważa Hegel – Boga należy pojmować jako nieskończonego, pozbawionego granicy, ale „nie w sensie złej bezgraniczności, lecz raczej zarazem jako to, co najbardziej określone, czyste samookreślenie (...)” (Hegel 2007, 560). Bóg zatem nie powinien być pojmowany jako tylko czysta nieskończoność, nieokreślony bezkres, swoisty *apeiron*, lecz jako byt, którego nieskończoność jest jednym z atrybutów – więcej – która występuje jako dookreślenie każdego atrybutu Boga: nieskończona dobroć, nieskończona mądrość, nieskończona moc.

Wskazane wyżej „indukowanie nieskończoności” (poprzez znoszenie kolejnych granic – zawsze jest „jakieś dalej”) może być rozpatrywane jako potwierdzające Heglowską tezę, iż to, co skończone, zakłada nieskończoność. „Dokładniejsze – pisze Hegel – wyrażenie tego twierdzenia: jeżeli istnieje coś skończonego, to jest również to, co nieskończone, jest najpierw takie: *Byt tego, co skończone, jest nie tylko jego [własnym – M.Ł.] bytem, lecz również bytem tego, co nieskończone*” (Hegel 2007, 465). Tego typu argumentacje, jak zarysowane wyżej, można by – za Heglem – określić jako „wznoszenie się” tego, co skończone, ku temu, co nieskończone. Nie jest to zatem wiedza bezpośrednia, jaką – jak się twierdzi – można osiągnąć w nastawieniu mistycznym, lecz *par excellence* zapośredniczona – zapośredniczona bezpośrednim doświadczeniem skończoności i przypadkowości. To te ostatnie momenty, jakie bezpośrednio odkrywamy w świecie i w sobie samych jako w tym świecie umocowanych, stanowią platformę pozwalającą odbić się do lotu ku nieskończoności i konieczności. Zarazem tylko poprzez porzucenie tego punktu odbicia, za pośrednictwem jego negacji jako koniecznego początku, jesteśmy w stanie przybliżyć się do nieskończoności (Hegel 2007, 436). Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że jeśli wskazaną wyżej argumentację (w obu jej

8 Analogicznie jak Georg Cantor odróżniał matematyczną nieskończoność różnych zresztą – i nieskończenie licznych – mocy („pozaskończoność”) od prawdziwej i absolutnej nieskończoności *in Deo*.

wariantach) uznaje się bez dodatkowych założeń za „dowód” istnienia Boga, to jest to błąd *ignoratio elenchi*. Ten zaś opiera się na błędzie *non sequitur*, gdyż z faktu, że skończone implikuje nieskończone (a przypadkowość – konieczność), nie wynika istnienie Boga, a jedynie infinityzm ontologiczny – na przykład typu materialistycznego. Mimo to jednak można się zgodzić uwagą Hegła, że „(...) spekulatywne rozpatrywanie natury tego, co skończone, zapośredniczenia, z którego wynika to, co nieskończone, jest osią, wokół której obraca się całość, wiedza o Bogu i jego poznanie” (Hegel 2007, 465). Zgodę na powyższe opieram na tym, że nieskończoność, którą wywodzimy ze skończoności poszczególnych elementów otaczającej nas rzeczywistości – choć sama w sobie mogłaby być traktowana czysto przedmiotowo i „bezduśnie” (ot po prostu, istnieje nieskończona ilość nigdy nie ginącej – a jedynie transformującej się – materii-energii), to jednak stawia myślicieli przed pytaniem, skąd biorą się nieskończone wymiary bezwładnej materii, i nasuwa wątpliwość – sygnalizowaną już zresztą wyżej – czy jest to atrybut materii immanentny, czy też pochodzi od wyższej „duchowej siły”, której prawdziwie samoistną nieskończoność symbolizuje.

3. NIESKOŃCZONOŚĆ ŚWIATA A NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA

W standardowych wykładniach teologicznych nieskończoność świata materialnego uznaje się za kolidującą z naturą nieskończonego Boga – na zasadzie: albo nieskończone stworzenie, albo nieskończony Bóg – względnie za panteistyczne utożsamienie nieskończonego Boga z naturą (ze stworzeniem). Nie widzę tu jednak żadnego konfliktu. Powiem nawet więcej: uznanie nieskończoności wszechświata bardziej harmonizuje z istnieniem transcendentnego⁹ Boga niż założenie skończoności materialnego bytu. Jak już wskazywałem, często

⁹ A zarazem – na mistycznej zasadzie: wszystko jest w Bogu, a Bóg jest we wszystkim – immanentnego Boga.

rozumuje się tak: skoro Bóg jest naturą nieskończoną, to – *a contrari* – stworzony przez niego wszechświat musi być skończony¹⁰. Ale nie jest to wynikanie konieczne. Nieskończony przestrzennie wszechświat niczego Bogu nie ujmuje ani też w żaden sposób Jemu nie dorównuje. Zakładamy bowiem, że Bóg – jako czysty duch – jest nieprzestrzenny. Nieprzestrzenność zaś Boga należy rozumieć zarówno w tym sensie, że nie posiada On rozmiarów (długości, szerokości, głębokości), jaki i w tym, że nie jest on lokalizowany¹¹. Nie ma miejsca – ani w przestrzeni fizycznej tego świata, ani w sferze nieba (jeśli założyć, jak to się często w teologii czyni, istnienie niebiańskiej rzeczywistości, która swą doskonałością przewyższa wszystko, co właściwe jest fizycznemu wszechświatowi, lecz która nie jest miejscem „rezydowania Boga” ani, tym bardziej, samą Boską rzeczywistością, a jedynie wyraźniejszym niż rzeczywistość fizyczna znakiem Jego obecności) – w którym byłby Bóg. Standardowo wyrażamy to, mówiąc, że Bóg jest wszędzie. Jak pisze Filon Aleksandryjski: „Bóg przecież wszystko napędza i wszystko przenika, i nie pozostawia żadnej próżni i pustki, w której by się nie znajdował” (Filon Aleksandryjski 1986, 136). Rzecz jasna trzeba dodać, że znajdowanie się Boga w świecie stworzonym ma inny sens niż znajdowanie się przedmiotu materialnego w określonym miejscu. Przestrzeń fizyczna nie stanowi dla Boga żadnej bariery. Bóg nie istnieje w miejscu, gdyż nie jest bytem „ogarniętym”, lecz „ogarniającym”. Inaczej rzecz stworzona: „(...) istnieje w miejscu, ponieważ musi być ogarnięta, ale nie musi ogarniać” (Filon Aleksandryjski 1986, 146). Dla ludzi wynika stąd następująca konsekwencja

10 O ile – jak chcieliby panteiści – nie jest z Nim tożsamy.

11 W przeciwieństwie do ducha czystego ludzka świadomość („duch uziemiony”), choć jest nierozciąglą (bezwymiarowa), jest jednak lokalizowana. Wątek nierozciąglności, a zarazem lokalizowalności przestrzennej świadomości indywidualnej, poruszam m.in. w pracy *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych* (Łagosz 2016, 102). Podobnie o duchu ludzkim pisze też Romano Guardini: „Sam duch tak jest niezłożony, że nie zabiera sobą miejsca w przestrzeni. Ma jednak swoje miejsce w przestrzeni i czasie dzięki ciału (...)” (Guardini 1995, 72).

praktyczna: jeśli człowiek jest ogarnięty przyrodą i nie może od niej uciec, to tym bardziej ogarnięty jest Bogiem (i znów trzeba dodać: nie w takim sensie, w jakim jedno ciało otacza drugie czy jeden wycinek przestrzeni fizycznej inny) – nie ma zatem miejsca, gdzie mógłby się przed Nim skryć (Filon Aleksandryjski 1986). Tak więc opisując – co zdarza się nagminnie – relację Boga do świata przy użyciu wyrażen: „w świecie” czy „ponad światem”, należy pamiętać, że są to tylko przestrzenne metafory, a sam stosunek Boga do świata nie ma charakteru przestrzennego. Stwierdzając to, Tillich proponuje – jako właściwe ontologiczne rozumienie tych metafor – interpretację w kategoriach wolności. Sugestię Tillicha rozumiem tak, że ludzka wolność, która – choć skończona – w tak jaskrawy sposób odstaje od rządzącej przyrodą determinacji przyczynowej (zarówno w jej jednoznacznej, jak i statystycznej postaci), jest tym pierwiastkiem Boskim, który przenika rzeczywistość stworzoną¹²; jest jawnym śladem obecności Boga „w” świecie. Z drugiej zaś strony Bóg jest radykalnie transcendentny wobec świata, co – odwołując się do wolności – można z kolei interpretować tak, że w swej wolności człowiek może działać – i faktycznie to robi – „wbrew swojej istotowej jedności z Bogiem” (Tillich 1994, 124). Można powiedzieć, że nieskończona dobroć absolutnie wolnego Boga i skłonność „uziemionej” ludzkiej wolności do zła, czynią człowieka i Boga radykalnie wzajemnie transcendentnymi.

Nie ma zatem płaszczyzny porównania między Bogiem a nieskończonym przestrzennie stworzeniem. Nieskończoność przestrzenna nie jest żadną doskonałością, która mogłaby rywalizować z przymiotami doskonałego Boga. Przy czym – co należałoby dodać – z kosmologicznego punktu widzenia nie jest rzeczą pewną, czy materialny wszechświat jest rzeczywiście przestrzennie nieskończony¹³.

12 I znów słowo „przenikanie” ma konotacje przestrzenne, dlatego jest tylko metaforą.

13 Problem nieskończoności przestrzennej oraz czasowej wszechświata rozważam w książce *Ontologia. Materializm i jego granice*, gdzie opowiadam się za nieskończonością w obu aspektach (Łagosz 2019, 293-309).

W każdym razie w klasycznym modelu wszechświata ekspandującego dopuszcza się, iż jego ekspansja może (co zależy od wielkości średniej gęstości materii we wszechświecie) zachodzić w nieskończoność. To zaś oznaczałoby co najmniej czasową nieskończoność wszechświata.

Także nieskończoność czasowa (odwieczność) stworzenia nie stawia go na równi z Bogiem, gdyż nie samo nieskończone istnienie jest doskonałością bytu absolutnego, lecz bytowa pierwotność i samodzielność. Nieskończony czasowo wszechświat może (powinien) być pojęty jako zasadniczo wtórny i niesamodzielny, tj. zależny w swej nieskończonej egzystencji od Boga. Gdy już wyjaśniło się, że nie istnieje konflikt między nieskończonością przestrzenną lub/i czasową wszechświata a nieskończonością absolutną Boga, zapytajmy o racje, dla których wszechświat miałby być raczej nieskończony niż skończony. Jeśli chodzi o nieskończoność przestrzenną, to można argumentować, że Bóg nie chciał (nie mógł?) stworzyć bytu ograniczonego – wszechświata, który gdzieś się kończy – gdyż nie wiadomo, na czym miałby się on kończyć. Graniczy się zawsze z czymś. Taką granicą dla świata stworzonego nie może być jednak Bóg, gdyż Ten nie podlega – jak domniemujemy – charakterystyce przestrzennej. Trudno zatem powiedzieć, że „dotąd jest wszechświat, a odtąd Bóg”¹⁴. Trudno także pojąć, że byt stworzony graniczyłby z niebytem. Jak wskazywał bowiem Parmenides z Elei: jest byt, a niebytu nie ma. Interpretując to teologicznie, można powiedzieć, że domeną Boga jest byt, a Boska Natura czy boskie pochodzenie czegokolwiek wyklucza niebyt.

Odnośnie zaś do nieskończoności czasowej, to racją przemawiającą za tym, że stworzony wszechświat jest współwieczny Bogu, jest to, że Bóg nie podlega czasowi; Jego dynamika jest – by wypowiedzieć rzecz paradoksalnie – aczasowa. W związku z tym trudno utrzymywać, że najpierw odwiecznie istniał Bóg i w pewnym momencie

¹⁴ Tym bardziej że w wielu interpretacjach teologicznych przyjmuje się, że Bóg jest we wszystkim – wszystko „przenika”.

tego swego odwiecznego istnienia powołał do życia stworzenie. Po pierwsze: dlaczego akurat w tym określonym momencie? Po drugie: do tego hipotetycznego momentu stworzenia musiałaby upłynąć cała wieczność (Bóg z założenia jest odwieczny) – jak więc mogło do niego dojść w skończonym czasie? W związku z tym rzecz należy rozumieć tak, iż świat stworzony (lub raczej nieustannie stwarzany w odwiecznie aktualnej terażniejszości Boga) jest „w swej substancji” współodwieczny z Bogiem, a czas i historia to ludzki sposób przeżywania dzieła Boskiego stworzenia. Co się miało dokonać, substancjalnie już się dokonało, a tylko zjawiskowo pozostaje *in statu nascendi*. Przyznam wszak, że tu jest wielki znak zapytania i trudno rozwiązywalne napięcie między odwiecznością (lub lepiej: aczasowością) Boga a historycznością istnienia świata oraz – jeśli odwołać się do teologii chrześcijańskiej – Objawienia (np. Wcielenia)¹⁵.

Na pewien ciekawy aspekt konfliktu między założeniem nieskończoności czasowej świata a teologią zwraca uwagę Joseph Ratzinger przy okazji omawiania poglądów Bonawentury w tej kwestii. Ten ostatni stwierdza ogólnie – by streścić rzecz za Ratzingerem – „że nauka o wieczności świata pociąga za sobą w sposób konieczny wszystkie dalsze błędy” (Ratzinger 2014, 549). Generalnym zaś argumentem (nietrafionym zresztą z punktu widzenia współczesnej matematyki, gdzie uznaje się nieskończoną hierarchię nieskończonych typów porządkowych¹⁶) jest domniemanie, że „byłoby niemożliwe nadać porządek, temu, co nieskończone” (Ratzinger 2014, 549). Nieskończonym zaś byłby świat wraz ze swym ruchem, gdyby nie było po cząstkowego „pierwszego poruszenia” (Ratzinger 2014,

15 Należy zauważyć, że przypisywana Bogu aczasowość nie musi (a może nawet nie może) być utożsamiana z brakiem wszelkiej dynamiki Jego istnienia. Pewien rodzaj aczasowej dynamiki niektórzy kosmologowie próbują rozwijać w oparciu o tzw. geometrie nieprzemienne (patrz np. Heller 2002); ontologiczną próbę konceptualizacji dynamicznego istnienia Boga podjąłem w artykule *Problem (a)czasowości Boga* (Łagosz 2020).

16 Nie widzę powodu, dla którego mielibyśmy odmawiać Bogu możliwości porządkowania różności nieskończonych.

549). Widać zatem, że – podobnie zresztą jak Arystoteles i Tomasz z Akwinu – Doktor Seraficki odrzuca *regressus ad infinitum*. Przy czym – odrzucając regres w nieskończoność – Arystoteles i Tomasz nie odrzucają nieskończoności samej. Według nich nieskończony ciąg ruchów ciał nie narusza zakazu regresu w nieskończoność. Jest tak dlatego, że ten ostatni jest niemożliwy tylko w porządku kauzalnym, „nie zaś na płaszczyźnie przedmiotów tej samej rangi, których następowanie po sobie jest tylko natury akcydentalnej” (Ratzinger 2014, 550). Wyjaśniając powyższe rozróżnienie: niedopuszczalny jest regres, polegający na tym, że mamy ciąg zdarzeń, z których każde poprzedzające jest przyczyną poprzedzanego („tuż następnego”) i tak w nieskończoność. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby uznać nieskończony ciąg zdarzeń, poprzedzających dane zdarzenie, lecz nie będących we wzajemnych związkach przyczynowych (ogólniej: związkach racji). Główną bowiem przyczyną „złośliwości” (i przeto niedopuszczalności) regresu w nieskończoność zdarzeń powiązanych przyczynowo jest to, że przy „cofnięciu się” przyczyn danego zdarzenia w nieskończoność (przyczyna przyczyny przyczyny...) trudno byłoby wyjaśnić zaistnienie tegoż zdarzenia. Samo założenie nieskończonego następstwa (bez powiązań kauzalnych) nie niesie takiego zagrożenia, gdyż jak pisze Ratzinger, „w szeregu zaś przyczyn biegnącym od lewej strony ku prawej w rzeczach świata, które tylko akcydentalnie następują po sobie (...) jedność przyczyny jest już w pełni zagwarantowana przez stwierdzenie, że istnieje najwyższy *primus movens*” (Ratzinger 2014, 550).

Można przypuszczać, że nieskończoność rozpoznawana (domniemywana) w świecie materialnym lub w dziedzinie matematycznej abstrakcji¹⁷ odsyła do nieskończoności absolutnej w Bogu. Nieskończoność świata jest przejawem tej ostatniej, lecz nie na zasadzie panteizmu (który w teologii chrześcijańskiej uchodzi za herezję), lecz raczej panenteizmu („wszystko w Bogu”): nieskończony wszechświat,

17 Niezależnie od ontologicznej interpretacji tej dziedziny.

„zawarty” w absolutnej nieskończoności Boga, przez nią ogarnięty. Co jednak dokładnie miałyby znaczyć takie „zawieranie się”? Taka „pudełkowa” interpretacja następuje szczególnych trudności, jeśli chodzi o nieskończoność przestrzenną wszechświata, gdyż trudno pojąć naturę Boga jako swoistą „nadprzestrzeń” („superprzestrzeń”), ogarniającą (zamykającą w sobie) nieskończoną przestrzeń stworzonego świata. Za to w przypadku nieskończoności czasowej łatwiej pozbyć się interpretacji „pudełkowej” i rozumieć panenteizm raczej jako „wszystko przez Boga”. W tym sensie nieskończoność stworzenia byłaby pochodną nieskończoności Boga, przez tę ostatnią warunkowaną. Można byłoby nawet różnicować obie nieskończoności czasowe, określając nieskończoność Boga jako odwieczność (istnienie bez początku i końca), a nieskończoność stworzenia jako wieczność (istnienie bez końca). Chociaż nie ma w tym wypadku bezwzględnej konieczności. Stworzony wszechświat mógłby być pomyślany jako współodwieczny Bogu, ale przez Niego w tej współodwieczności warunkowany: konstytuowany i utrzymywany w istnieniu.

Zwróćmy przy tym uwagę, że Hegel wiązał z kategorią nieskończoności inną treść niż matematyczna (ilościowa – nieskończona liczność, nieskończona rozciągłość). Opierając pojęcie nieskończoności na przeciwieństwie do skończoności i stwierdziwszy, że każdy byt skończony jest zależny od innego bytu, skonstatował, że pojęcie nieskończoności z konieczności wyklucza wszelką zależność od czegoś innego. Tak więc prawdziwa (jakościowa) nieskończoność jest tożsama z Absolutem (Bogiem), a jej prawdziwą treścią jest samowystarczalność (Pannenberg 1995).

4. FENOMENOLOGICZNE PODSTAWY INFINITYZMU

Jeśli chodzi o przesłanki natury fenomenologicznej (introspekcyjnej) ludzkiego przeczucia nieskończoności, to należy tu wskazać fakt, że – biorąc właśnie rzecz czysto fenomenologicznie – nie dysponujemy doświadczeniem początku ani końca naszej świadomej (duchowej)

egzystencji. Zaczniemy od początku, o którym każdy z nas wie, że go ma (określony czas poczęcia czy urodzenia), a którego nikt z nas nie pamięta. Poinformowano nas o tym i wystawiono stosowne dokumenty. Z ustaleń nauki zaś dowiedzieliśmy się, że nie tylko każdy konkretny człowiek ma swój początek, ale i gatunek ludzki w ogóle: był taki czas, kiedy po raz pierwszy w historii świata pojawił się osobnik o określonych cechach ludzkich czy raczej najpierw – hominidalnych. Wszystko to uznaje się powszechnie za pewnik. Tyle tylko, że jeśli wziąć samo doświadczenie wewnętrzne, to brak zupełnie przeżycia początku. Nie istnieje świadomość praimpresji – i w gruncie rzeczy istnieć nie może. Jednostkowa świadomość musiałaby bowiem jakoś istnieć uprzednio jako zupełnie pozbawiona jakiegokolwiek treści i stwierdzić w pewnym momencie: oto moja pierwsza „myśl”. Przy czym jest nie tylko tak, że w introspekcji nie odnajdujemy żadnej praimpresji, lecz także żadne doświadczenie zewnętrzne (zmysłowe) nie nasuwa bezpośrednio myśli o tym, że uprzednio istniało coś beze mnie. W widoku gór np. nie ma nic, co sugerowałoby, że istniały one setki milionów lat przede mną. Wniosek, że mogło coś istnieć przed moim życiem świadomym (duchowym), wyciągam dopiero na podstawie odpowiednio zinterpretowanych doświadczeń. Na przykład: znam od dawna góry i widzę, że ktoś się rodzi; zakładając, że między powstaniem jego embrionu a narodzinami powstała w tym kimś świadomość, wyciągam wniosek, że istniał świat bez tej konkretnej świadomości. Ja z zewnątrz tak to interpretuję, lecz ten nowo narodzony człowiek nigdy swego początku bezpośrednio nie pozna – chociaż będzie o nim poinformowany. Analogicznie jak o nim myślę o sobie i wnoszę, że także mam swój początek w czasie. Jest zatem pewien rozdźwięk między doświadczeniem wewnętrznym, a opartą na empirii wiedzą przyrodniczą. I tak samo rzecz ma się z końcem. Nowo narodzonego wystarczy tylko zastąpić kimś zmarłym. A mówiąc najogólniej – co podkreślają myśliciele już od starożytności – śmierć nie jest faktem w życiu: śmierci się nie przeżywa. Zatem nie może być też w naszym doświadczeniu

duchowym uświadomienia ostatniego przeżycia, bo aby ono było, trzeba by, paradoksalnie, jakoś po śmierci fenomenologicznie istnieć, tj. doznawać określonych przeżyć¹⁸.

Wniosek z powyższego wyciągam taki, że człowiek pozostający w kręgu wewnętrznego doświadczenia (w swej immanencji) może nabyć intuicję (przecucie) swojego nieskończonego trwania. Potwierdza to także Friedrich W.J. Schelling, który pisze: „Choć idea ta [że życie człowieka sięga aż po początek stworzenia – M.Ł.] może się zwykłemu sposobowi myślenia wydać niepojęta, to przecież każdy człowiek doznaje zgodnego z nią uczucia, jakoby tym, czym jest, był już w najdawniejszej wieczności” (Schelling 1990, 91-92). Krótko mówiąc: symptomy nieskończoności możemy znaleźć w samych sobie. Znając zaś swoje niedoskonałości, wypada nam domniemywać, że źródło naszej nieskończoności bije w Nieskończoności Boga.

Także Hegel wskazuje na intuicyjne (choć nie odnoszące się – jak wyżej – bezpośrednio do doświadczenia wewnętrznego) podstawy wybiegania człowieka ku nieskończoności: „Mając przed sobą świat, czuje [człowiek – M.Ł.], że to nie wystarcza – czucie czuje też to, co myślowe, czy też to, co ma być przedmiotem myśli (...) Nie wystarcza mu to [, co skończone,] jako coś ostatecznego (...)” (Hegel 2006, 320). Postrzegając świat jako zbiorowisko skończonych rzeczy, a siebie samego jako przygodnego i przemijającego, człowiek dysponuje zarazem poczuciem-przecuciem istnienia czegoś duchowego i Jednego, co na mocy swej natury jest nieograniczone (nieskończone). „Otóż religia polega właśnie na tym, że człowiek szuka racji i podstawy swojej niesamoistności; dopiero mając przed sobą to, co nieskończone, znajduje spokój” (Hegel 2006, 320).

Dodajmy do powyższego, że Hegel proponuje swoistą dialektykę przejścia od skończoności do nieskończoności. W punkcie wyjścia filozof deklaruje, że to, co mnogie, skończone oraz akcydentalne (świat) – ponieważ nie jest tym, co absolutne – ma przeminąć i powrócić

18 Stwierdzić, że określone przeżycie było właśnie tym ostatnim.

do jednego, nieskończonego i substancjalnego bytu absolutnego¹⁹. U podstaw tej deklaracji leży założenie, że byt absolutny warunkuje rzeczywistość, a co za tym idzie, że skończoność znajduje swoje umocowanie w nieskończoności. Rozpatrując rzecz w dialektycznym ruchu, należy powiedzieć, że to, co skończone, przechodzi w swoją negację: ma swoją granicę, którą wyznacza określona jakość. Gdy ta ostatnia znika, znika także to, dla czego była to jakość podstawowa. Tak każdy byt skończony przechodzi w swoją negację, w coś innego. „Tym ‘innym’ – powiada Hegel – nie jest coś innego skończonego, lecz to, co *nieskończone*” (Hegel 2006, 323). Tu można by zapytać, dlaczego tym „innym” dla określonego przedmiotu skończonego nie może być inny przedmiot skończony. Na przykład: zwierzę, tracąc jakość czucia (dotyku), przestaje być czymś żywym, a staje się martwe; dalej ten kawałek materii – tracąc kolejne swoje jakości – przechodzi w inną postać materii martwej itd., itp. Granica przesuwalaby się coraz „dalej”, ale zawsze przebiegałaby między tym, co skończone, a tym, co nieskończone. Hegel jednak widzi rzecz inaczej: dla skończonego bytu „tym ‘innym’ – powtórzmy – jest to, co nieskończone” (Hegel 2006, 324). Co więcej, to inne, czyli nieskończone, stanowi istotę bytu skończonego – ten ostatni ma zatem swą istotę poza sobą (Hegel 2006, 324). W jaki sposób – zapytajmy teraz – ujawnia się metafizyczna konieczność takiego odsyłania do nieskończoności. Czy chodzi tu tylko – abstrakcyjnie biorąc – o nieskończony postęp kolejnych ograniczeń tego, co skończone, przez to, co także skończone? Czy też raczej o jakąś „psychologiczną” tęsknotę skończonej samowiedzy: „ta skończona samowiedza nie zatrzymuje się przy tym, co skończone, porzuca to, rezygnuje z tego i wyobraża sobie to, co nieskończone” (Hegel 2006, 324). Prawdę mówiąc, trudno

19 Ontologia Hegla jest w tym względzie „antyatomistyczna” („antyfaktualistyczna”), gdzie przez atomizm (aktualizm) ontologiczny rozumiem tezę, że rzeczywistość wyznaczana jest przez luźno powiązane ze sobą fakty (zdarzenia), które mają charakter przygodny. Krótko mówiąc za Ludwigiem Wittgensteinem: „Jedno może być faktem lub nie być, a wszystko inne pozostać takie samo” (Wittgenstein 1997, 5).

w tym uchwycić ten – postulowany przez Hegla – konieczny tok logiczny, założony w pojęciu tego, co skończone, a który prowadzi do uznania, że „prawdą” (jak ujmuje to Hegel) tego, co skończone, jest nieskończoność. Wydaje się, że jedynym momentem, przesądającym – ontologicznie biorąc – o konieczności przejścia od skończoności ku nieskończoności, jest niemożliwość zaistnienia absolutnego kresu bytu jako takiego, który składa się z poszczególnych skończonych istnień. Mówiąc po Parmenidesowemu: byt jest, a niebytu nie ma, stąd żaden byt poszczególny nie może znaleźć swej granicy w niebycie – nieskończoność ruchu jest konieczna. Pytanie tylko, czy chodzi tu o ruch świata, czy o trwanie Boga, który byłby absolutną granicą (granicą, która sama granic już mieć nie może) dla stworzenia. Heglowskie rozumienie nieskończoności jest jednak na swój dialektyczny sposób jeszcze bardziej złożone. Oto powiada on: „Wynika to z pojęcia tego, co nieskończone: to, co nieskończone, jest negacją negacji (...)” (Hegel 2006, 325). I dalej: „Jeśli określamy negację dokładniej, to jedną jest to, co nieskończone, drugą to, co skończone, a prawdziwa nieskończoność jest *jednością* obu [tych momentów – M.Ł.]²⁰. Dopiero oba te momenty razem stanowią naturę tego, co nieskończone, jego prawdziwą tożsamość; dopiero ta całość jest pojęciem tego, co nieskończone” (Hegel 2006, 325).

5. NIESKOŃCZONOŚĆ ABSOLUTNA BOGA. DWA PORZĄDKI

Taką prawdziwą, jedyną nieskończonością absolutną (w odróżnieniu od nieskończoności, rozpatrywanych w teorii mnogości, a zwanych – dla odróżnienia od tej jedynej absolutnej – pozaskończonościami) jest Bóg. „(...) Bóg jest – pisze Hegel – *jednością* tego, co nieskończone, i tego, co skończone, a całe zainteresowanie kieruje się na to, w jaki

20 Można to rozumieć tak, że to, co skończone, jest negacją (inno-bytem) tego, co nieskończone, a to ostatnie negacją skończoności (negacją negacji).

sposób *szczegółowość* i *określoność*, tzn. to, co skończone, włączone jest w to, co nieskończone” (Hegel 2007, 6).

Można się wobec tego zastanawiać, czy to, co skończone, warunkuje istnienie nieskończoności jako jej warunek konieczny? Czy nieskończoność zawsze musi zakładać skończoność? Gdyby tak było, to ta pierwsza – wbrew swej naturze – podlegałaby poważnemu i chyba niedopuszczalnemu ograniczeniu. O ile jeszcze w odniesieniu do materialnego wszechświata uznanie, iż jego nieskończoność przenika się ze skończonością (wszystkich istnień poszczególnych w jego obrębie – ale już nie jego jako całości), o tyle nieskończoność (odwieczność) trwania Ducha trudno byłoby w jakikolwiek sposób wiązać ze skończonością. Trudno np. uznać, że Bóg jako taki jest nieskończonością, ale Jego poszczególne myśli są „odtąd dotąd”. W dużej mierze problem ten rozświetla sam Hegel, ustawiając swoje rozważania na poziomie epistemologicznym. Mówiąc o dowodzie kosmologicznym, wskazuje na przesłankę, prowadzącą do uznania nieskończoności. Mówi on o „logicznej naturze przejścia”, która ma „formę sylogizmu”: „to, co skończone, zakłada to, co nieskończone, otóż to, co skończone, jest a *zatem* jest to, co nieskończone” (Hegel 2006, 326). Dalej mówi on, że byt skończony jawi się jako coś, dzięki czemu ugruntowany jest byt nieskończony: „W ten sposób jakiś skończony byt jawi się jako *racja i podstawa (Grund)*” (Hegel 2006, 326). Idzie tu zatem bardziej o ruch myśli, a nie rzeczywistości – choć taka izolacja aspektów na gruncie totalnej filozofii Hegla może być problematyczna. Z mojego punktu widzenia sensownie jest jednak odróżnić porządki: bytowy i poznawczy, oraz uznać, że tylko w tym drugim skończone jest warunkiem (przesłanką) nieskończoności. Tym bardziej, że Hegel – rozpatrując rzecz w porządku ontologicznym – stwierdza, że „(...) to, co nieskończone, nie pojawia się za sprawą bytu tego, co skończone, lecz wynika z niebytu tego, co skończone: to właśnie ten [niebyt – M.Ł.] jest bytem tego, co nieskończone” (Hegel 2006, 327). Rozumiem to tak, że ograniczone bytowo to, co skończone (wcześniej czy później przestaje ono istnieć, staje się niebytem), nie ma w sobie ontycznej

mocy, by fundować to, co nieskończone. Momentem afirmatywnym i pierwotnym w bytowości jest to, co nieskończone, a to jest negacją skończoności (Hegel 2006). Nie jest tak, że oto nieskończoność składa się z poszczególnych bytów skończonych (żadne dodawanie skończonych nie da w rezultacie nieskończonego²¹) – raczej odwrotnie: to nieskończoność może wygenerować z siebie skończone. Na tej zasadzie z nieskończonego zasobu (zbioru) liczb naturalnych mogę wybrać ten czy inny ich skończony podzbiór²². Rozumowanie to potwierdzają słowa Hegla, który pisze: „Jeżeli to, co skończone, zakłada jako przesłankę, to, co nieskończone, to zawarta jest w tym jeszcze, choć nie jest wyrażona, następująca konsekwencja. To, co skończone, jest tym, co zakłada, ale *zakłada jako przesłankę*, tak, że to, co nieskończone, jest tym, co *pierwsze i istotne*; jeśli dokładniej rozwinąć przesłankę, to [okazuje się, że – M.Ł.] zawarty jest w niej negatywny moment tego, co skończone, i jego odniesienie do tego, co nieskończone” (Hegel 2006, 328). Dodatkowo Hegel potwierdza logiczny – a nie ontologiczny – charakter tezy, że byt skończony jest racją (podstawą, przesłanką) dla bytu nieskończonego, pisząc: „Ale religia zawiera ten *tok myślowy* [kursywa – M.Ł.], to przejście od tego, co skończone, do tego, co nieskończone, które nie jest przejściem przypadkowym, lecz koniecznym i wynika z samej *pojęciowej* [kursywa – M.Ł.] natury tego, co nieskończone” (Hegel 2006, 328).

Gdyby jednak próbować powiązać nieskończoność i skończoność (jedność obu tych momentów) w Bogu na drodze ontologicznej, to trzeba by się chyba zwrócić ku odwiecznej relacji Boga ze stworzeniem. Wspomniana wyżej „szczegółowość” i „określoność” tego, co skończone – poprzez odwieczny akt stworzenia (czy raczej: stwarzania) – sprzęgnięta jest ze swym źródłem – z nieskończonością Boga.

21 Dodawanie kolejnych liczb naturalnych do jakiejś liczby wyjściowej da zawsze tylko kolejną skończoną liczbę naturalną.

22 Mogę też wybrać – co należy do istoty nieskończoności – jakiś jego podzbiór nieskończony, np. zbiór wszystkich liczb parzystych.

Trzeba tu wszakże widzieć, że nieskończoność Boga i skończoność stworzenia mają zupełnie odmienną naturę. Skończoność świata ma naturę fizyczną – czasową i przestrzenną, nieskończoność Boga zaś – duchową; jest substancjalną mocą Ducha-Stworzyciela oraz jego samowiedzą (Hegel 2007, 7).

6. TELEOLOGIA I PRAGMATYKA

Warto jeszcze zwrócić uwagę na aspekt teleologiczny argumentacji „ze skończoności”. Ludzie stawiają sobie różne cele. Spojrzenie na historię świata pokazuje jednak, że pomnikami realizacji tych celów są cmentarze, ruiny wspaniałych budowli lub – co w tym wypadku jeszcze bardziej znamienne – upadki albo zagłady wielkich cywilizacji (ludów, narodów). Z biegiem czasu każdy ludzki cel marnieje. Hegel pisze tak: „Skoro opłakujemy niepowodzenie i upadek tak wielu rzeczy wspaniałych, to musimy właśnie wznieść się do wyższego określenia i do wyższego celu. Wszystkie owe cele, bez względu na to, jak bardzo nas one interesują, musimy uważać za skończone, podrzędne, a ich zniszczenie przypisać skończoności” (Hegel 2007, 546-547). Hegel stwierdza – nie będąc w tym bynajmniej oryginalnym (Platon) – że takim najwyższym ostatecznym celem dla świata jest Dobro. Idzie tu przede wszystkim o – związane z człowiekiem – dobro moralne. Człowiek jednak – ze względu na swoją skończoność i „naturalność” – nie jest w stanie tego ostatecznego Dobra urzeczywistnić. Ponieważ zaś, zdaniem Hegla, sam rozum narzuca człowiekowi myśl o ostatecznym Dobru, konsekwentnym staje się postulat istnienia Boga, powinność jego istnienia jako gwaranta realizacji rozumowego celu świata. W świecie stworzonym nie widać bowiem przesłanek bezwzględного panowania Dobra, co więcej Hegel zauważa, że „(...) jeśli dobro w ogóle ma być [dobrem] moralnym i [jako takie] istnieć, to nawet warunkiem i przesłanką tego jest trwałe istnienie dysharmonii; dobro moralne może bowiem istnieć i istnieje tylko w *walce* ze złem; wymagane jest więc trwałe istnienie wroga,

tego, co przeciwstawne dobru” (Hegel 2007, 548). Trzeba dodać, że takiego kontrapunktu wymaga tylko dobro, realizowane w świecie stworzonym. Samo bowiem Dobro, utożsamiane z Bogiem, jako byt absolutny nic poza sobą nie wymaga – tym czymś mogłoby być bowiem tylko zło jako odrębna zasada, co kłóci się z pojęciem absolutu. Jeśli źródłem wszystkiego jest Dobro, to zło w ludzkim świecie musi mu być jakoś podporządkowane, co znaczy, że w planie całościowym to zło (ta „dysharmonia”) wnosi swój wkład do panowania absolutnego Dobra. To, co tu powiedziałem, można traktować jako najogólniejsze rozwiązanie złożonego problemu teodycei.

Tutaj zaś chcę jeszcze krótko zastanowić się nad stwierdzeniem, że „Źródłem, w którym cel [dobro jako ogólny ostateczny stan świata – M.Ł.] jest uznany, jest myślący rozum” (Hegel 2007, 547). Jaka konieczność metafizyczna determinuje nas do ustanowienia dobra ostatecznego (Dobra) jako najwyższego celu bytowości? Przecież można pomyśleć sobie świat jako nieokreśloną co do celu mieszaninę zdarzeń, z których jedne uznawane są przez nas za dobre, inne za złe – bez wyraźnego wskazania dominanty, która byłaby celem ostatecznym. Człowiek jednak – chociaż ze względu na swoje uwikłanie w naturę ciąży ku złu – za cel obiera sobie zazwyczaj dobro (wyłączywszy przypadek natur demonicznych, które, choćby z powodu stosunkowo niewielkiej skali zjawiska, należy uznać za patologiczne i gatunkowo niereprezentatywne²³). Poza głębokimi socjopatami i dziećmi nawet ludzie czyniący zło rozumieją negatywność swoich czynów i gdzieś w głębi duszy tęsknią do dobra – w przeciwnym razie trudno byłoby ich traktować jak wolne podmioty, lecz raczej jako niszczącą siłę żywiołu. Rozum zaś rozpoznaje, że prawdą, a tym samym celem ludzkiego istnienia, jest dobro. Podstawa dla tego rozpoznania nie ma bynajmniej transcendentalnego charakteru (nie jest aprioryczna), lecz wiąże się z historycznym doświadczeniem ludzkości, które wskazuje jednoznacznie, że polegające na altruizmie dobro

23 Ale przecież bardzo niebezpieczne.

moralne jest – w przeciwieństwie do swego zaprzeczenia – tym, co buduje harmonijne bytowanie ludzi w społeczeństwie. Roszczeniem zaś rozumu jest, aby dobro, które w świecie ludzkim ma ograniczony (skończony) charakter i jest niepełne, gdyż przeniknięte towarzyszącym mu złem, było nieskończone i osiągało eschatologiczną pełnię wieczności.

7. ZAKOŃCZENIE

Konkludując: o kosmologicznej „ścieżce” uzasadniania istnienia Boga można by w duchu Hegla zauważyć, co następuje: otóż odwołując się w punkcie wyjścia do cech świata stworzonego (wskazując na jego celowość, przygodność, skończoność itd.), poznanie staje się ruchem „wznoszącym” – od stworzenia do Boga.

Szczegółowiej Hegel przedstawia kierunki „wznoszenia się” do Boga w dowodach typu kosmologicznego tak: od *bytów poszczególnych* duch wznosi się do *bytu jako takiego*, od rzeczy określonych jako *skończone* – do *nieskończoności*; jeśli zaś rzeczy te ujęte są zarazem jako *realne* (czytaj: *materialne*), to duch ujmuje owo nieskończone jako byt *idealny*. I dalej: od bezpośredniości istnienia rzeczy jako powierzchniowych *pozorów* – do *istoty* jako ich *podstawy*; jeśli zaś ująć rzeczy świata jako *części* – do Boga jako *całości*; od tego, co *zależne* (nie oparte na samym sobie) – do samopodtrzymującej się *sily* czy wreszcie od rzeczy rozpatrywanych jako *skutki* do ich najwyższej *przyczyny*. Przy czym wszystkie te określenia, które przeciwstawiają się właściwościom rzeczy tego świata i do których dążymy w argumentacji kosmologicznej, nie wyczerpują bynajmniej natury Boga, gdyż „jest on w sobie jeszcze głębszy i bogatszy, niż one to wyrażają” (Hegel 2007, 441). Tak więc w dowodach kosmologicznych wnosimy się co najwyżej do pewnej abstrakcji Boga, a nie do pełnej konkretności jego bytowości, która – w swej zupełności – pozostaje zawsze tajemnicą (Hegel 2007, 440-441). Przy czym z jednym na pewno trudno się zgodzić z Heglem w tym kontekście: a mianowicie, że wszystkie te

wyżej wskazane myślowe przejścia „należy nazwać *dowodem* zupełnie tego samego rodzaju, jak to, co formalnie określane jest tym mianem” (Hegel 2007, 441-442).

W porządku poznawczym to, co skończone (ograniczone, przygodne, niedoskonałe) staje się warunkiem czy też podstawą do wyprowadzenia istnienia Boga. W żadnym jednak razie nie możemy tu iść za sugestią Hegła, który o wspomnianej relacji podstawy pisze: „(...) jest to związek, w którym byt Boga jawi się jako następstwo, jako coś zależnego od bytu tego, co skończone” (Hegel 2007, 166). Porządek poznawczy (logiczny) nie może być tu mylony z ontologicznym. Poznając Boga (jego istnienie) „od strony” stworzenia, wcale nie uzależniamy jego bytu od czynności poznawczych. W poznaniu Bóg jest poznawany, a nie konstytuowany. Przy czym, gdy mówimy w tym wypadku o konstytucji, to mogłoby co najwyżej chodzić o – podkreślaną przez sceptyków i ateistów – konstytucję czysto myślową: Bóg jako wymysł myślenia, a nie ontyczną. Myślenie ludzkie nie ma bowiem takiej mocy – tylko myślenie Boga może być rozumiane jako ontycznie konstytutywne, tj. realnie powołujące coś określonego do istnienia. Zresztą sam Hegel pisze o „nieodpowiedniości ruchu [myślowego], który nazywamy dowodzeniem, w stosunku do tego, co zawarte jest w naszym wyobrażeniu Boga, [mianowicie] że jest on właśnie czymś niewyprowadzonym, czymś, co istnieje po prostu samo w sobie i dla siebie” (Hegel 2007, 166). Moim zdaniem zaś nie jest to żadna nieodpowiedniość, tylko inny zupełnie porządek. Dowodząc istnienia czegoś, trudno wychodzić od realności tego czegoś. Nie tylko w argumentacji kosmologicznej, ale także przecież w typie „dowodzenia ontologicznego” wychodzi się nie od samego istnienia Boga, lecz od pojęcia (idei) Boga. Inna sprawa, że u Hegła byt i jego pojęcie są w zasadzie jednym – ale to specyfika jego systemu, której nie będę tu już analizował.

BIBLIOGRAFIA

- Filon Aleksandryjski. (1986). *Pisma*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: PAX.
- Guardini R. (1995). *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*. Tłum. J. Bronowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Wykłady z filozofii religii. Tom 1*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G.W.F. (2007). *Wykłady z filozofii religii. Tom 2*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heller, M. (2002). *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia wszechświata*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Łagosz, M. (2016). *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*. Kęty: Wydawnictwo Derewiecki.
- Łagosz, M. (2019). *Ontologia. Materializm i jego granice*. Kraków: Universitas.
- Łagosz, M. (2020). *Problem (a)czasowości Boga*. *Studia Philosophiae Christianae*, 56(1), 79-102.
- Pannenberg, W. (1995). *Człowiek, Bóg, wolność*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ratzinger, J. (2014). *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*. Tłum. J. Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Schelling, F.W.J. (1990). *Filozoficzne badania nad istotą wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter Esse.
- Tillich, P. (1994). *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

THE ARGUMENT “FROM FINITUDE” AS A VARIANT OF THE COSMOLOGICAL JUSTIFICATION OF THE EXISTENCE OF GOD

Abstract. In this paper I examine a variant of the cosmological argument for the existence of God – the ‘proof from finitude’, and develop Georg W.F. Hegel’s intuitions on this issue. In conclusion, I point out the danger of confusing the cognitive order (the finite as a premise for “proving” the reality of the infinite) with the ontic order (the presumed dependence of the infinite – especially as realised in God – on the finite).

Keywords: finite; infinite; eternal; from eternal; finitism; infinitism; God; the Good

MAREK ŁAGOSZ

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii
(Wrocław University, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

marek.lagosz@uwr.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.A.03



Artykuł jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 30/10/2020. Zrecenzowano: 17/12/2020. Zaakceptowano do publikacji: 24/04/2021.

MARCIN SIENKOWSKI

ZDROWOROZSĄDKOWE A FILOZOFICZNE POZNANIE ATRYBUTÓW BOGA

Streszczenie. Problem rozważany w tym artykule dotyczy relacji między zdroworozsądkowym a filozoficznym (realistycznym) poznaniem atrybutów Boga. Na przykładzie wszechmocy, wszechwiedzy i wszechobecności Boga dochodzi się do wniosku, że w oparciu o bezpośrednio daną rzeczywistość i przy zastosowaniu tylko poznania zdroworozsądkowego człowiek nie doświadcza tego rodzaju własności w świecie, lecz przypisuje je Bogu. Natomiast sam z siebie nie potrafi ich uzasadnić. Kwestią uzasadnienia problemów, powstających na gruncie poznania potocznego, zajmuje się m.in. filozofia. Dlatego przyjmuje się, że filozofia koryguje i uzupełnia poznanie przednaukowe. Jednakże dla samego orientowania się i uznania wspomnianych przymiotów Boga poznanie zdroworozsądkowe jest wystarczające.

Słowa kluczowe: poznanie; zdrowy rozsądek; filozofia; atrybuty Boga; wszechmoc; wszechwiedza; wszechobecność; antynomia

1. Wstęp. 2. Zdroworozsądkowy typ poznania. 3. Wszechmoc. 4. Wszechwiedza. 5. Wszechobecność. 6. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu poznanie istnienia Boga i niektórych Jego atrybutów (Wojtysiak 2013)¹ dokonuje się na trzy sposoby. Pierwszym z nich jest poznanie naturalne (filozoficzne), które rozpoczyna się od rzeczy stworzonych. Drugi sposób wiąże się z przyjęciem objawienia religijnego (wiara), czyli tego, co Bóg mówi o sobie. Trzecim sposobem jest poznanie mistyczne (Tomasz z Akwinu 2003).

1 W opracowaniach na ten temat zamiennie używa się określeń: przymioty, doskonałości, atrybuty, istota, natura, własności, właściwości Boga. Ponadto są one ze sobą powiązane w taki sposób, że jedne atrybuty wynikają z innych i są od siebie zależne.

Oprócz tego literatura przedmiotu podaje jeszcze inne sposoby, prowadzące do poznania Boga i jego przymiotów. Jednym z nich jest poznanie afektywne, a innym – społeczny przekaz wiary (Moskal 2008)². Znamienne, że wśród wskazanych metod poznania Boga i jego podstawowych własności sporadycznie lub wcale nie występuje poznanie zdroworozsądkowe. A przecież tylko niektórzy są filozofami, nie wszyscy mają wiarę, za to każdy człowiek poznaje dzięki zdrowemu rozsądkowi (Sieńkowski 2014).

Celem poniższych analiz jest zestawienie dwóch sposobów poznania atrybutów Boga, czyli zdroworozsądkowego i filozoficznego, przy czym oba rodzaje poznania są tu rozumiane w duchu realistycznym (arystotelesowsko-tomistycznym) (Leszczyński 2011)³. Konfrontacja tego typu zmierza do ustalenia, czy poznanie zdroworozsądkowe wystarcza do poznania własności Boga, czy też domaga się wsparcia ze strony filozofii. Jeśli zachodzi drugi przypadek, to będzie on potwierdzeniem zasady, zgodnie z którą poznanie filozoficzne koryguje i uzupełnia poznanie potoczne. Ponieważ analiza wszystkich lub nawet wielu przymiotów Boga jest zadaniem przekraczającym ramy artykułu, zostaną omówione tylko wybrane atrybuty: wszechmoc, wszechwiedza i wszechobecność (Jaworski 1969)⁴. Jednak najpierw zostanie przybliżone rozumienie poznania zdroworozsądkowego.

2 Religię (objawienie), osobiste doświadczenie religijne i filozofię jako źródła poznania atrybutów Boga wymienia Dariusz Łukasiewicz (Łukasiewicz 2016).

3 Należy zauważyć, że podobnie jak nie sposób mówić o jednej filozofii, tak też trzeba wskazać różne typy zdrowego rozsądku. Koncepcja zdrowego rozsądku, zapoczątkowana przez T. Reida, różni się od realistycznego ujęcia poznania zdroworozsądkowego, zaproponowanego przez Arystotelesa. Jeszcze innym rozumieniem zdrowego rozsądku posługuje się Kartezjusz.

4 Chodzi tu o koncepcję Boga, rozumianą w duchu filozofii realistycznej i utożsamianą z pojęciem Boga religii chrześcijańskiej.

2. ZDROWOROZSĄDKOWY TYP POZNANIA

Na zdrowy rozsądek można spoglądać zarówno od strony przedmiotowej, jak i podmiotowej. Z przedmiotowego punktu widzenia jest on przede wszystkim zbiorem prostych i podstawowych przekonań, podzielanych przez większość ludzi (Gilson 1968). Natomiast w aspekcie podmiotowym zdrowy rozsądek określa się jako dyspozycję poznawczą, dzięki której ujmuje się rzeczywistość w jej najbardziej podstawowych aspektach (Daszkiewicz 2008). Ten typ poznania zwie się przednaukowym, przedfilozoficznym, potocznym, spontanicznym, lecz nie naiwnym, chaotycznym czy irracjonalnym (Krapiec 1993; Kamiński 1989; Stępień 1989; Tatarkiewicz 1986).

Zdaniem Arystotelesa zdrowy rozsądek obejmuje powszechnie uznane przekonania, które służą za podstawę dowodzenia (Arystoteles 2009). Same jednak nie podlegają dowodzeniu, gdyż przyjmuje się je na zasadzie oczywistości. Przekonania te są znane w sposób naturalny, bezpośredni i spontaniczny. Rodzą się w wyniku bezpośredniego (zmysłowego-intelektualnego) doświadczenia świata lub dzięki prostym aktom umysłowym. W związku z tym przyjmują postać sądów, a swoją podstawę mają w realnie istniejącej rzeczywistości (Tomasz z Akwinu 1961-1986)⁵.

Warto dodać, że odpowiednikami przekonań zdrowego rozsądku na gruncie filozofii są tzw. pierwsze zasady (Maryniarczyk 2001; Herbut 2000; Mazur 2004). W języku potocznym mogą one przybierać następujące brzmienie: żadna rzecz nie jest drugą rzeczą; nie można jednocześnie być i nie być (mieć i nie mieć); każdy skutek ma swoją przyczynę (nic się nie dzieje bez przyczyny); każde działanie jest celowe. Z kolei na gruncie filozofii ich treść oznacza, że: byt jest bytem; byt nie jest podzielony na byt i nie-byt; między jednym

5 Zasady zdrowego rozsądku posiadają następujące własności: (1) są oczywiste; (2) zaprzeczanie im prowadzi do absurdu; (3) myślenie, zmierzające do obalenia zasad, opiera się na nich; (4) stanowią podstawę praktycznych działań człowieka (Daszkiewicz 2008).

a drugim bytem nie ma nic pośredniego; każdy byt ma swoją rację; wszystko działa dla celu. Zarówno w potocznym, jak i w filozoficznym ujęciu zasady te decydują o sposobie istnienia i poznania rzeczy (Tomasz z Akwinu 1961-1986)⁶. Nie należy jednak zapominać, że oprócz wymienionych wyżej zasad na zdrowy rozsądek składają się także inne różnego rodzaju przekonania, teorie, opinie, uprzedzenia, a nawet wierzenia⁷. Uściśleniem tego rodzaju danych zajmuje się poznanie wyższego rzędu w postaci filozofii czy nauki.

W opracowaniach poświęconych zdrowemu rozsądkowi podkreśla się, że jego zasady funkcjonują na trzech poziomach. Pierwszym z nich jest sfera intuicji zmysłowej. Dotyczy ona rzeczy realnie istniejących w świecie i obejmuje oczywistości z nimi związane. Drugi to porządek intuicji intelektualnej. Obejmuje on relacje między istnieniem a poznaniem rzeczy. W trzecim obszarze chodzi o konsekwencje, wynikające z dwóch pierwszych poziomów, czyli o podstawowe zasady światopoglądowe, obyczajowe i moralne (Krapiec 1995).

Do tego ostatniego zalicza się zdroworozsądkowe przekonanie o istnieniu Boga⁸. Jednak należy pamiętać, że jest to sąd przednau-

6 Inne przykładowe przekonania zdroworozsądkowe to: całość jest większa od części; jeden przedmiot znajduje się w jednym miejscu; dobro należy czynić (Krapiec 2008; Daszkiewicz 2014).

7 Być może należy odróżnić poznanie zdroworozsądkowe od poznania potocznego, jednakże nie czyni się tego w tym opracowaniu. Jeśli to ostanie pozostaje pod wpływem czynników pozapoznawczych (np. mitologii), to poznanie zdroworozsądkowe zmierza do ich wyeliminowania. W związku z tym filozofia realistyczna bazuje na zdrowym rozsądku, a nie na poznaniu potocznym.

8 W celu potwierdzenia tego, że przekonanie o istnieniu Boga nie pojawia się tylko na gruncie religii lub filozofii, warto przytoczyć dłuższą wypowiedź M.A. Krapca: „Człowiek bowiem, zanim dojdzie (w wyniku przeprowadzonego metodycznie myślenia co do istnienia Boga i duszy) do pozytywnego czy negatywnego przekonania, wpieryw uświadamia sobie, iż rodzi się w nim jakieś, może nawet mgliste, przeświadczenie o istnieniu lub co najmniej o rzeczywistej możliwości istnienia Boga i własnej duszy. Sprawy te na razie tylko dostrzega swoim rozumem, lecz nie posiada jeszcze uzasadnienia, w wyniku czego powstaje pewien duchowy niepokój, domagający się wytłumaczenia takich właśnie percepcji poznawczych” (Krapiec 1995, 47). W podobnym duchu wypowiada się J. Maritain (Maritain 1946-1947,

kowy. Zdrowy rozsądek jest w stanie dojść do wniosku, że Bóg istnieje, lecz nie przez doświadczenie, a w drodze rozumowania, które ma charakter poznania pośredniego (Tupikowski 2008; Kamiński 2017; Daszkiewicz 2007). Podobnie jak jednym z przekonań zdroworozsądkowych jest to, które głosi, że każda rzecz ma swoją przyczynę, tak również świat jako całość jest uprzyczynowany. Tego rodzaju wniosek człowiek wysuwa już w poznaniu zdroworozsądkowym, a nie tylko w filozoficznym czy religijnym. Przy czym jest to wniosek, który na tym etapie poznania nie posiada jeszcze pełnego uzasadnienia⁹.

Zdrowy rozsądek odnosi się przede wszystkim do realnie istniejącego świata. Jego przedmiotem jest rzeczywistość dana w bezpośrednim doświadczeniu. Stanowi ją to, z czym człowiek ma bezpośredni kontakt. Dlatego podkreśla się, że poznaje on przede wszystkim rzeczy oraz osoby, w tym także siebie samego. Bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości sprawia, że zdrowy rozsądek w sposób przednaukowy poznaje prawa i zasady, które rządzą istnieniem rzeczy i osób. Ponadto podejmuje się zrozumienia zachodzących w świecie podstawowych zjawisk. Dokonuje się to m.in. przez poszukiwanie i wskazanie ich przyczyn i zależności. W ten sposób już na poziomie poznania potocznego dochodzi się do stwierdzenia istnienia Boga – przyczyny wszystkich rzeczy. Oczywiście jest to poznanie nie posiadające jeszcze naukowego uzasadnienia, które pojawi się w wyniku dalszego i głębszego dociekania. Oprócz tego w poznaniu potocznym dochodzi również do sformułowania podstawowych własności Boga¹⁰.

Krąpiec 1981). Z kolei E. Gilson twierdzi, że idea (przed-wiedza) Boga jest człowiekowi wrodzona (Gilson 1996).

9 Takie rozumienie kwestii istnienia Boga jest przyjmowane na gruncie poznania realistycznego, czy to zdroworozsądkowego, czy filozoficznego (Tomasz z Akwinu 1998; Krąpiec 1995; Zdybicka 1977; Moskal 2000; 2008; Tarasiewicz 2011; Sieńkowski 2020).

10 Np. dobroć, mądrość, wszechmoc, nieskończoność itp. (Kowalczyk 2009).

Zdrowy rozsądek nie ogranicza się tylko do stwierdzenia istnienia Boga, lecz podejmuje się również określenia jego atrybutów. Trudno oczekiwać, aby czynił to w sposób ostateczny i bezdyskusyjny, jednakże nie jest bez znaczenia, że tego typu wysiłek dostarcza pewnej wiedzy na temat natury Boga (Kamiński 1998). Aby przekonać się, jaka relacja zachodzi między zdroworozsądkową a filozoficzną wiedzą w zakresie natury Boga, poniżej zostaną omówione niektóre jego atrybuty i związane z nimi problemy¹¹.

3. WSZECHMOC

Raczej nikogo nie powinno dziwić to, że na gruncie zdrowego rozsądku pojęcie wszechmocy jest rozumiane dosłownie, czyli jako moc uczynienia wszystkiego bez wyjątku. Natomiast nie bez znaczenia pozostaje to, w jaki sposób zdrowy rozsądek dochodzi do takiego rozumienia wszechmocy. Aby wyjaśnić tę kwestię, w pierwszej kolejności należy zastanowić się nad relacją wszechmocy do tych rodzajów bytów, które są bezpośrednio dane człowiekowi. Dlatego w pierwszej kolejności należy pytać o moc rzeczy oraz człowieka.

Na podstawie doświadczenia świata, na który składają się byty przygodne, zdrowy rozsądek dochodzi do przekonania, że żaden z nich nie dysponuje wszechmocą w dosłownym rozumieniu. Ponieważ byty tego rodzaju powstają i giną oraz posiadają, powiększają lub uzupełniają braki, nie są w stanie działać inaczej, niż pozwala im na to ich własna natura (Krapiec 1995). Natura bytów przygodnych jest ograniczona różnymi uwarunkowaniami, które decydują o tym, że nie jest możliwe uczynienie wszystkiego. Sprawiają one tylko to, co jest w zasięgu ich możliwości. W związku z tym w bezpośrednio

¹¹ Na temat relacji między zdrowym rozsądkiem a filozofią zob. Krapiec 1995. Celem tego artykułu nie jest to, aby owe problemy ukazać w pełnym kształcie z uwzględnieniem współczesnych rozwiązań i najnowszej literatury. Chodzi raczej o to, aby się przekonać, czy poznanie potoczne radzi sobie z ich rozwiązaniem, czy też potrzebuje dopełnienia w postaci poznania wyższego rzędu.

dostępnym świecie człowiek nie napotyka żadnego bytu działającego (sprawcy), który dysponowałby nieskończoną mocą.

Poznając inne osoby oraz siebie samego, człowiek doświadcza różnego rodzaju działań sprawczych i ich skutków. W wyniku tego poznania dostrzega również ograniczenia, a przez to stwierdza, że wszechmoc nie jest atrybutem człowieka. Z reguły człowiek stale sięga po różnego rodzaju dobra, gdyż jako byt spotencjalizowany potrzebuje innym bytów-dóbr, które umożliwiają jego rozwój (Krąpiec 2005). Świadczy to o tym, że człowiek nie jest tak samowystarczalny ani doskonały, aby mógł obyć się bez innych dóbr. Już samo to przemawia za tym, że nie jest wszechmocny. Zgodne ze zdrowym rozsądkiem jest przekonanie, że nie wszystko może być uczynione przez człowieka ani przez inne byty działające. Ponieważ człowiek nie jest w stanie wywołać każdego stanu rzeczy, nie posiada atrybutu wszechmocy.

Odrębną kwestię stanowi wszechmoc przypisywana Bogu. Zostało już powiedziane, że za pomocą zdrowego rozsądku możliwe jest poznanie nie tylko tego, że Bóg istnieje, ale również niektórych jego przymiotów. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby na poziomie poznania potocznego człowiek uznał, że Bóg jest wszechmocny. To rozumienie jest oczywiście przednaukowe, ale istotne jest to, że się w ogóle pojawia. Znaczy to, że zdrowy rozsądek już jakoś ujmuje to, co może być również przedmiotem badania na wyższym poziomie poznania¹².

Jedynym rodzajem istnienia, któremu zdrowy rozsądek przypisuje wszechmoc, jest Bóg. W związku z tym uznaje się, że jest on

12 Jeśli pojęcia zdrowego rozsądku powstają w bezpośrednim kontakcie ze światem, to należy zauważyć, że pierwotne jest dostrzeżenie skończoności, braku, niewystarczalności. Wszechmoc powstaje na zasadzie zaprzeczenia przygodności i może się odnosić tylko do Boga na zasadzie wnioskowania, poszukiwania przyczyny wraz z jej własnościami. Posługując się kartezjańskim rozróżnieniem rodzajów idei, można powiedzieć, że wszechmoc jest pojęciem skonstruowanym, a nie nabytym lub wrodzonym (Tatarkiewicz 2002; Bejze 1968).

zdolny spowodować zachodzenie każdego stanu rzeczy. Stworzony przez niego świat dowodzi, że przynależy mu taka moc, której nie posiada żaden inny byt, znany człowiekowi. Różnorodność bytów, ich złożoność, wielość relacji i dostrzegalna harmonia sprawiają, że zdrowy rozsądek pojmuje Boga jako wszechmocnego. Niewątpliwie ten sposób rozumienia wszechmocy Boga nie posiada pełnego uzasadnienia, ale jest już zarysowany.

Potoczne rozumienie wszechmocy nie jest tym samym, co refleksja filozoficzna. Wobec tego należy zapytać, jaki jest stosunek zdroworozsądkowego do filozoficznego poznania wszechmocy? Aby wskazać różnicę między nimi, wystarczy poruszyć jedną z wielu trudności, którą jest chociażby problem antynomii (paradoksu) wszechmocy Boga¹³.

Z tym problemem nie radzi sobie poznanie przednaukowe. Chcąc go zilustrować, wystarczy postawić przytaczane często pytanie, czy Bóg może stworzyć taki przedmiot, którego sam nie udźwignie (przedmiot, którego nie może kontrolować)¹⁴. Skoro jest wszechmocny, to stworzy taki przedmiot. Ale z drugiej strony własnością tego przedmiotu jest to, z czym nie poradzi sobie nawet wszechmocny Bóg. W konsekwencji trzeba stwierdzić, że wszechmoc mu nie przysługuje. Powstający w ten sposób problem zwie się antynomią. Najprościej mówiąc, antynomia to dowód dwóch zdań sprzecznych na gruncie jakiegoś systemu. W tym wypadku są to zdania: „Bóg jest wszechmocny” oraz „Bóg nie jest wszechmocny” (Bremer 2008).

Antynomia tego typu powstaje w dwóch etapach. Najpierw przyjmuje się dosłowne rozumienie wszechmocy, zgodnie z którym Bóg może uczynić wszystko. Potem zaś konstruuje się taki stan rzeczy, którego wykonanie nie jest możliwe również dla wszechmocnego Boga. Za oczywiste uchodzi to, że nie można uczynić czegoś, co

13 Inne problemy związane z pojęciem wszechmocy omawia Stanisław Judycki (Judycki 2009; 2010).

14 W przystępny sposób antynomię tego rodzaju omawia Marcin Tkaczyk (Tkaczyk 2017).

posiada sprzeczną naturę. Należy zauważyć, że stan rzeczy, skonstruowany w drugim etapie antynomii, zawiera w sobie absurd. Sprzecznością skutkuje posiadanie nad nim mocy. Innymi słowy najpierw Bóg posiada nieograniczoną moc, a następnie traci ją wobec absurdałnego stanu rzeczy (Tkaczyk 2017).

Trzeba uznać, że zdrowy rozsądek nie jest w stanie rozwiązać tego rodzaju antynomii. Poza jego zasięgiem leży zdolność zdemaskowania trudności i udzielenia uzasadnionej odpowiedzi na powstały problem. Natomiast radzi z nim sobie poznanie filozoficzne. Za M. Tkaczykiem próbę rozwikłania antynomii wszechmocy Boga na gruncie filozofii można rozpocząć od rozstrzygnięcia tego, czy dla każdej własności, którą potrafimy sformułować, istnieje zbiór przedmiotów, posiadających tę własność. Np. własność „bycie zielonym” posiada zbiór istniejących przedmiotów zielonych. Ale czy własności typu „bycie kwadratowym kołem” odpowiada zbiór istniejących kwadratowych kół? W tym wypadku odpowiedź jest negatywna, gdyż realnie nie istnieją koła o takiej własności. Stąd też potoczne rozumienie wszechmocy jako zdolności spowodowania każdego stanu rzeczy domaga się skorygowania na gruncie innego typu poznania. W związku z powstającą antynomią wszechmoc musi być rozumiana w sposób inny niż tylko dosłowny. Należy zdać sobie sprawę z tego, czy stan rzeczy, którego stworzenia domagamy się od wszechmocnego Boga, może istnieć realnie. Skonstruowanie (wymyślenie) dowolnej rzeczy, nawet sprzecznnej w sobie, a następnie żądanie jej utworzenia, nie jest sprawdzianem na posiadanie wszechmocy. Sprzeczność nie może istnieć realnie (Tkaczyk 2017).

Analiza antynomii wszechmocy Boga potwierdza to, że myślenie (nawet o rzeczach sprzecznych) nie jest tym samym, co istnienie rzeczy w realnym świecie. Nie ma przejścia od myśli do rzeczywistości. Wprawdzie konstrukty myślowe mogą być dowolne, ale realne istnienie musi uwzględniać prawa rządzące rzeczywistością, w tym prawo niesprzeczności. Oczekiwanie od Boga stworzenia każdego stanu rzeczy jest lekceważeniem praw realnego istnienia w świecie

(które zresztą on sam mu nadał), a w konsekwencji popadaniem w absurd i powątpiewaniem we wszechmoc Boga (Tkaczyk 2017).

W celu poprawnego rozumienia wszechmocy Boga nie można poprzestać tylko na poznaniu potocznym. Wbrew pierwotnej intuicji i zdrowemu rozsądkowi nie jest to zdolność wykonania wszystkiego. Dzięki poznaniu filozoficznemu pojęcie wszechmocy zyskuje poprawne rozumienie. Na gruncie filozofii wszechmoc to moc nadrzędna (władza) wobec istniejącej rzeczywistości (Reale 1999). Przejawia się ona m.in. w tym, że Bóg jako stwórca świata posiada moc do jego stworzenia, a jako sędzia ma moc do wymierzenia ostatecznej sprawiedliwości. W chrześcijaństwie (wyznania katolickiego) wszechmoc jest rozumiana jako absolutne panowanie Boga nad całym stworzeniem (Ratzinger 1994; 2020; Tkaczyk 2017). Nawet jeśli Bóg ma wszystko w mocy, nad wszystkim panuje, wszystkim włada, to nie oznacza, że może uczynić wszystko bez żadnych ograniczeń¹⁵.

4. WSZECHWIEDZA

W przypisaniu komuś wszechwiedzy (podobnie jak w przypadku problemu wszechmocy) pomocne jest zwrócenie uwagi na wiedzę różnego rodzaju bytów, bezpośrednio dostępnych człowiekowi. Potoczne rozumienie pojęcia wszechwiedzy oznacza, że ten, kto ją posiada, wie wszystko.

15 W taki sposób wszechmoc Boga pojmuje m.in. św. Augustyn (Augustyn 1952). Nawet jeśli Bóg może ustanowić każdy stan rzeczy, to nie znaczy, że jego wszechmoc jest nieograniczona. Należy pamiętać, że ograniczeniem wszechmocy Boga jest jego natura. Może on uczynić cokolwiek, o ile nie jest to niezgodne z jego naturą, a pośrednio z naturą stworzonego przez niego świata. Można powiedzieć, że Bóg napotyka na wewnętrzne ograniczenia, natomiast z zewnątrz nic nie stanowi dla niego przeszkody w działaniu. Wobec wewnętrznych ograniczeń pewne działania pozostają poza zasięgiem wszechmocy Boga. Np. Bóg nie może: stworzyć rzeczy zawierającej sprzeczność; skłamać lub zgrzeszyć; złamać obietnicy; zmienić przeszłości; unicestwić siebie, stworzyć Boga równego sobie (Tomasz z Akwinu 1961-1986; 2003; Arystoteles 2012; Koszkało, Pepliński 2016; Pepliński 2015; Tkaczyk 2017).

Pomijając dyskusje na temat tego, kto jest podmiotem wiedzy, należy stwierdzić, że w ujęciu przednaukowym wiedzieć coś może tylko człowiek (osoba). Przy czym żaden człowiek nie wie wszystkiego. Wiedza jest przez niego stale nabywana, co oznacza, że był lub jest taki czas, gdy czegoś nie wiedział lub nie wie. Oprócz tego możliwa jest utrata wiedzy, czyli jej zapomnienie. Na podstawie tego rodzaju doświadczeń człowiek zdaje sobie sprawę, że nie jest wszechwiedzący.

W oparciu o poznanie potoczne zdrowy rozsądek żywi przekonanie, że wiedzieć wszystko (na temat dowolnego stanu rzeczy) może tylko i wyłącznie Bóg. Jego wiedza dotyczy zarówno wszystkich dziedzin, jak również czasu i sposobu jej zdobywania. Wprawdzie zdrowy rozsądek nie dokonuje naukowego uzasadnienia pojęcia wszechwiedzy Boga, jednakże na tym poziomie poznania istotne jest to, że atrybut wszechwiedzy przypisuje Bogu.

Jeden z problemów, którego rozwiązanie jest możliwe tylko na gruncie poznania wyższego rzędu niż poznanie potoczne, dotyczy tego, w jaki sposób można wiedzieć to, co nastąpi dopiero w przyszłości. Wiedza, dotycząca przyszłych przygodnych działań człowieka lub zdarzeń losowych, stanowi jeden z trudniejszy problemów (tzw. antynomia wszechwiedzy), związanych z pojęciem wszechwiedzy Boga.

Wiedza każdego typu (potoczna, naukowa, filozoficzna) wiąże się z czynnością jej zdobywania, czyli z poznaniem. W odróżnieniu od człowieka Bóg jest tym, który posiada zdolność nieskończonego poznania. Między poznaniem, którym dysponuje Bóg, a poznaniem przez człowieka zachodzą podobieństwa i różnice. Podstawowe podobieństwo polega na tym, że umysłowe poznanie zarówno Boga, jak i człowieka, dokonuje się dzięki intelektowi. Jednakże są to intelekty o odmiennych możliwościach poznawczych (Tomasz z Akwinu 1998; 2003).

Poznanie człowieka ma zasadniczo charakter dyskursywny, chociaż jest w nim obecna również intuicja. Dlatego nabywanie wiedzy dokonuje się głównie poprzez analizę, syntezę, klasyfikację,

przechodzenie od skutków do przyczyny, od rzeczy znanych do nieznanymi itp. Jest to poznanie sukcesywne z perspektywą poszerzania i pogłębiania. Natomiast poznanie Boga nie powiększa się. Bóg ma wiedzę, lecz jej nie zdobywa. Sposób Bożego poznania polega na tym, że poznaje wszystko w sobie, czyli całe stworzenie widzi w sobie samym jako w przyczynie (Tomasz z Akwinu 1961-1986; 2006). Z tego powodu w Bożym poznaniu nie występuje następstwo myśli, zwane rozumowaniem. Nie ma w nim również miejsca na przebywanie etapów poznania, gdyż jest to poznanie intuicyjne (ogładowe). Bóg nie dokonuje wnioskowania ani odkrywania prawdy; on wiedzę po prostu posiada (Kowalczyk 2001).

Natomiast człowiek nie poznaje rzeczy w pełni, lecz fragmentarycznie (aspektowo). Bezpośrednio dany jest mu świat materialny, a o świecie duchowym wie o tyle, o ile umożliwi mu to wnioskowanie. Ponadto wiele problemów pozostaje poza zasięgiem jego poznania. Np. nie zna przyszłości, mimo że stara się ją planować lub prognozować (co nie jest jeszcze wiedzą). Z kolei poznanie Boga jest nieskończone zakresowo. W takim samym stopniu dotyczy rzeczywistości materialnej i duchowej, czasu przeszłego i przyszłego. Dlatego poznanie, które Bóg posiada, nazywane jest wszechwiedzą. Bóg wie to, co wiedzieć jest możliwe. Jego wszechwiedza jest prawdziwa, nieomylna i niezmienna. Natomiast poznanie człowieka narażone jest na błędy, pobieżność, zmienność, niepewność (Kowalczyk 2001).

Najtrudniejszy problem, który pozostaje poza zasięgiem zdrowego rozsądku, dotyczy tego, w jaki sposób Bóg zna przyszłość. Głównie chodzi tu o znajomość przygodnych czynów człowieka, które dopiero będą mieć miejsce, choć pojawić się nie muszą. Mowa tu o czynach zależnych tylko i wyłącznie od wolnej woli człowieka¹⁶.

16 Np. jeszcze nie wiem, czy jutro odwiedzę znajomego, a tym bardziej nie wiem, o której godzinie. Jeśli Bóg już o tym wie, to czy jego wiedza nie determinuje mojego działania? Gdyby tak było, to nie jest ono działaniem wolnym, a nakazanym przez wiedzę Boga (Tomasz z Akwinu 2006; Zagzebski 2012; Gutting 2017; Łukasiewicz 2014).

Św. Tomasz z Akwinu zajmuje stanowisko, że Bogu znane są przyszłe czyny człowieka. Uzasadnia to przy użyciu dwóch argumentów. Po pierwsze ponieważ Bóg jest wieczny, wszystkie działania, rozgrywające się w czasie, również w przyszłości, postrzega jako teraźniejsze. Dlatego następstwo typu „wcześniej” i „potem” przyjmuje formę „teraz”. Po drugie wolne czyny człowieka Bóg poznaje jako wolne. Wprawdzie dostrzega to, co ma na nie wpływ, czyli wewnętrzną motywację, prawa przyrody czy oddziaływania społeczne, jednak wiedza tego rodzaju nie pozbawia go wolności działania (Tomasz z Akwinu 1961-1986; 2006; Elders 1992).

5. WSZECHOBECNOŚĆ

Doświadczenie charakteru istnienia i sposobu życia człowieka przekonuje, że nie jest on w stanie przebywać w więcej niż w jednym miejscu jednocześnie. Ta sama zasada dotyczy innych bytów, bezpośrednio danych człowiekowi. Zajmować dwa lub więcej miejsc jest niemożliwe. W potocznym rozumieniu terminem wszechobecność zwykło się określać każde miejsce czy też wszystkie miejsca. Być wszechobecnym oznacza znajdować się w każdym miejscu lub nie pozostawiać żadnego wolnego miejsca (Tomasz z Akwinu 1961-1986). Regułą jest, że jednemu ciału przysługuje jedno miejsce. Nawet jeśli materialny przedmiot się przemieszcza, to zawsze pozostaje tylko w jednym z miejsc, choćby przebył ich wiele (Tomasz z Akwinu 2005). Na tej podstawie i człowiekowi, i wszystkim innym ciałom nie przypisuje się wszechobecności.

Kwestia atrybutu wszechobecności inaczej przedstawia się w stosunku do Boga. Zdroworozsądkowe próby pojmowania Boga jako wszechobecnego nie są bezpodstawne. Skoro Bóg poznaje działania wszystkich ludzi (wszechwiedza), to musi być jakoś obecny w tych miejscach, w których oni się znajdują. Jednak z drugiej strony kwestia wszechobecności napotyka na pewne trudności. Jedną z nich jest na przykład to, w jaki sposób Bóg zajmuje jakiegokolwiek miejsce,

sকoro jest bezcielesny? Zdrowy rozsądek jest przekonany, że tylko ciało może wypełnić jakąś przestrzeń. Oczywiście jest twierdzenie, zgodnie z którym to, co nie ma ciała, nie zajmuje żadnego miejsca.

Wbrew zdrowemu rozsądkowi, na gruncie poznania filozoficznego uzasadnia się, że bezcielesność Boga jest jednym z tych atrybutów, który umożliwia mu bycie wszędzie. Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że dwojako można rozumieć stwierdzenie, że coś jest w określonym miejscu. Po pierwsze konkretnie, jak np. to, że Wyższe Seminarium Duchowne znajduje się przy ul. Kościuszki 9 w Ełku. Po drugie ogólnie, gdy nie chodzi o samą rzecz, lecz o cechę lub własność rzeczy, np. rozumność w człowieku lub sferyczność w kuli. Nie należy przy tym zapominać, że samo miejsce to też pewnego rodzaju rzecz.

Jeśli chodzi o Boga, to jest on obecny w każdym miejscu na dwa wyżej wskazane sposoby. Po pierwsze Bóg jest obecny w każdej rzeczy przez to, że daje jej istnienie i działanie (a i samemu miejscu udziela tego samego). Wtedy Bóg znajduje się w rzeczy jak przyczyna w skutku (Moskal 2001). Zatem we wszystkim, co stworzył, jest on obecny, podobnie jak malarz jest obecny w namalowanym przez siebie obrazie. Po drugie Bóg zajmuje miejsce w taki sam sposób, w jaki czynią to różne przedmioty, z tą tylko różnicą, że nie robi tego tak, jak inne ciała. Obecność jednego ciała w określonym miejscu sprawia, że wykluczona zostaje obecność innych ciał. Gdy Bóg zajmuje jakieś miejsce, to nie wyklucza tym samym obecności innych ciał. Zgodnie z tym Bóg dzieli to samo miejsce z rzeczą, której udziela istnienia.

Bóg jest wszechobecny na tej podstawie, że jest we wszystkich rzeczach (łącznie z miejscem) jako ich przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. Każda rzecz stworzona uobecnia Boga – jej sprawcę, wzór i cel. Drugi sposób jego obecności jest taki, jak np. obecność rzeczy poznawanej w podmiocie poznającym lub osoby kochanej w tym, który kocha¹⁷. Wszechobecność Boga świadczy o tym, że nie ma

17 Kto poznaje (intelekt) lub kocha (wola) Boga, w tym Bóg jest obecny.

takiego miejsca, w którym Bóg byłby nieobecny. Jego obecność może być ograniczona tylko absolutnym brakiem miejsca, czyli niebytem¹⁸.

6. PODSUMOWANIE

Najbardziej podstawowym typem poznania, jakim dysponuje człowiek, jest poznanie zdroworozsądkowe. Ukształtowane w ramach nurtu realistycznego, umożliwia ono nabywanie fundamentalnych przekonań, dotyczących realnego świata. Zalicza się do nich również sąd o istnieniu Boga, a także przekonania, dotyczące niektórych jego atrybutów. Charakter poznania potocznego przesądza o tym, że wiedza o Bogu i jego własnościach nie posiada dostatecznego ugruntowania i uzasadnienia. Nie znaczy to, że jest bezwartościowa. Jednak z drugiej strony domaga się doprecyzowania na wyższym poziomie poznania w postaci np. filozofii (realistycznej). Tego rodzaju konieczność wynika z różnego rodzaju trudności, których rozwiązanie leży poza zasięgiem poznania przednaukowego.

Problemy, przewyższające zdolności zdrowego rozsądku, pojawiają się także na gruncie problematyki atrybutów Boga. Przy bardziej szczegółowych analizach zrozumienie każdej z zaprezentowanych wyżej własności Boga natrafia na problemy, które okazują się zbyt skomplikowane do rozwiązania przy pomocy jedynie poznania potocznego. Być może dla kogoś, kto poprzestaje tylko na tego typu poznaniu, ich rozstrzygnięcie nie jest istotne z punktu widzenia praktyki życiowej. Wiedza o tym, że własności typu wszechmoc, wszechwiedza czy wszechobecność nie przysługują ani rzeczom, ani człowiekowi, lecz Bogu jest już pewną podstawą w pojmowaniu natury Boga (przyjmowanej na gruncie filozofii realistycznej i teologii

18 Podobnie do zagadnienia wszechobecności Boga w przestrzeni można podjąć problem wszechobecności Boga w czasie: czy Bóg jest obecny w każdym czasie, również w tym, który przeminął i w tym, który dopiero nastąpi? Ten atrybut Boga zwie się wiecznością (Tomasz z Akwinu 1961-1986).

katolickiej). Natomiast brak szczegółowej wiedzy na temat tego, że wszechmoc Boga nie oznacza mocy sprawczej do wykonania każdego stanu rzeczy, że wszechwiedza Boga dotyczy również przygodnych decyzji człowieka, że wszechobecność ma miejsce nawet przy braku cielesności – wydaje się usprawiedliwiony na etapie poznania potocznego. Poszukiwanie odpowiedzi na pytania, dotyczące atrybutów Boga, nie wchodzi w zakres kompetencji poznania przed naukowego. Jednak świadomość trudności i zarazem pragnienie wiedzy pobudza i angażuje poznanie innego rodzaju.

Dążenie człowieka do rozwoju nie tylko w wymiarze intelektualnym (poznanie prawdy) konfrontuje zdrowy rozsądek z innymi rodzajami poznania. W każdej ze stref ludzkiej aktywności istnieje możliwość dopełnienia podstawowego typu poznania poznaniem doskonalszym. Trudności, związane z atrybutami Boga, napotykanne w poznaniu przednaukowym, wyzwalają poszukiwanie rozwiązań na gruncie filozofii. Jeśli jednak z różnych powodów nie ma ono miejsca, to poznanie zdroworozsądkowe zapewnia człowiekowi minimum rozeznania w tym temacie. Zestawienie dwóch typów poznania, dokonane w niniejszym opracowaniu, potwierdza, że filozofia realistyczna stanowi dopełnienie poznania potocznego i w tym sensie jest od niego zależna, natomiast relacja odwrotna nie jest tak samo konieczna.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2009). *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles. (2012). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn. (1952). *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary*. W: Tenże, *Pisma katechetyczne*. Tłum. W. Budzik, 61-76. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Bejze, B. (1968). *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*. W: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. 1, 105-120. Warszawa: Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek.

- Daszkiewicz, W. (2007). *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*. Człowiek w Kulturze, 19, 243-263.
- Daszkiewicz, W. (2008). *Zdrowy rozsądek*. W: A. Maryniarczyk (red.). *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, 909-912. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Daszkiewicz, W. (2014). *Intuicja intelektualna w metafizyce*. Lublin: TN KUL.
- Elders, L.J. (1992). *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński. Warszawa: Agencja Wydawnicza Kato-lików MAG.
- Gilson, E. (1968). *Realizm tomistyczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, E. (1996). *Trudny ateizm*. W: Tenże, *Bóg i ateizm*. Tłum. P. Murzański, 109-181. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gutting, G. (2017). *Wiara i filozofia. Rozmowy współczesnych filozofów o Bogu*. Tłum. P. Borkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Herbut, J. (2000). *Wiedza zdroworozsądkowa*. *Studia Philosophiae Christianae*, 36(2), 95-106.
- Jaworski, M. (1969). *Bóg filozofów a Bóg wierzących*. W: B. Bejze (red.). *O Bogu i o czło-wieku*, t. 2, 97-106. Warszawa: Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek.
- Judycki, S. (2010). *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: W drodze.
- Judycki, S. (2009). *Wszegmoc i istnienie*. *Diametros*, 21, 30-63.
- Kamiński, S. (1989). *Typy ludzkiej wiedzy*. W: Tenże, *Jak filozofować? Studia z me-todologii filozofii klasycznej*, 13-32. Lublin: TN KUL.
- Kamiński, S. (1998). *Zasadnicze aspekty poznania Boga*, w: Tenże, *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, 287-292. Lublin: TN KUL.
- Kamiński, S. (2017). *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego po-znania Boga*. W: S. Janeczek, A. Starościc (red.). *Filozofia Boga*, cz. 2, 9-44. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Koszałko, M., Pepliński, M. (2016). *Wszegmoc*. W: J. Salamon (red.). *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, 37-59. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kowalczyk, S. (2001). *Filozofia Boga*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kowalczyk, S. (2009). *Nurty filozofii Boga w Polsce w latach 1880-2008*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec, M.A. (1981). *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*. *Summarium*, 10, 127-132.
- Krąpiec, M.A. (1991). *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin: RW KUL.

- Krąpiec, M.A. (1993). *Zdrowy rozsądek a krytyka poznania*. W: Tenże, *Odzyskać świat realny*, 56-73. Lublin: TN KUL.
- Krąpiec, M.A. (1995). *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin: RW KUL.
- Krąpiec, M.A. (2005). *Ja – człowiek*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec, M.A. (2008). *Elementy filozofii poznania*. W: *Wprowadzenie do filozofii*, (dz. zb.), 335-396. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Leszczyński, D. (2011). *Zdrowy rozsądek i sceptycyzm*. *Roczniki Filozoficzne*, 59(1), 5-34.
- Łukasiewicz, D. (2014). *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Poznań: W drodze.
- Łukasiewicz, D. (2016). *Atrybuty Boga*. W: J. Salamon (red.). *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, 11-17. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Maritain, J. (1946-1947). *Une nouvelle approche de Dieu*. *Nova et Vetera*, 21-22, 113-129.
- Maryniarczyk, A. (2001). *Pierwsze zasady wyrazem porządku racjonalnego. Interpretacja metafizycznych pierwszych zasad*. W: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O prawdzie*. Tłum. A. Białek, 213-225. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mazur, P.S. (2004). *O nazwach intelektu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Moskal, P. (2000). *Spór o racje religii*. Lublin: TN KUL.
- Moskal, P. (2001). *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*. W: Z.J. Zdybicka i in. (red.). *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, 145-153. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Moskal, P. (2008). *Religia i prawda*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pepliński, M. (2015). *Problematyka wszechmocy Boga – rzeczy nowe i stare*. *Filosofofija*, 30(3), 11-44.
- Ratzinger, J. (1994). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowa. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ratzinger, J. (2020). *Wiara między rozumem a uczuciem*. W: Tenże. *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*. Tłum. R. Zajączkowski, 19-58. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Reale, G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*, t. 4. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: RW KUL.
- Sieńkowski, M. (2014). *Wiara a inne typy poznania*. *Civitas et Lex*, 4, 69-81.
- Sieńkowski, M. (2020). *Wiara a racjonalność*. Ełk: Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum.
- Stępień, A.B. (1989). *Wstęp do filozofii*. Lublin: TN KUL.

- Tarasiewicz, P. (2011). *Rozum i wiara jako źródła wiedzy o Bogu według Zofii J. Zdybickiej USJK*. Studia Ełckie, 13, 101-111.
- Tatarkiewicz, W. (1986). *Droga do filozofii*. W: Tenże. *O filozofii i sztuce*, 17-40. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tkaczyk, M. (2017). *Antynomie wszechmocy i wszechwiedzy Boga*. W: S. Janeczek, A. Starościc (red.). *Filozofia Boga*, cz. 2, 395-414. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tomasz z Akwinu. (1961-1986). *Suma teologiczna*, t. 1-34. Tłum. S. Bełch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1998). *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1-2. Tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Tomasz z Akwinu. (2003). *Summa contra gentiles*, t. 1. Tłum. Z. Włodek, W. Zega. Poznań: W drodze.
- Tomasz z Akwinu. (2005). *O poznaniu Boga*. Tłum. P. Lichacz. Kraków: Wydawnictwo M.
- Tomasz z Akwinu (2006). Dysputy problemowe *O wiedzy Boga*. W: Tenże. *Dysputy problemowe „O ideach”, „O wiedzy Boga”*. Tłum. A. Białek, 65-205. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tupikowski, J. (2008). *Byt i Tajemnica. Zarys filozofii Boga*. Warszawa: Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów.
- Wojtysiak, J. (2013). *Wprowadzenie do teologii naturalnej*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Zagzebski, L. (2012). *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*. Tłum. A. Szwed. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Zdybicka, Z.J. (1977). *Człowiek i religia*. Lublin: TN KUL.

COMMON-SENSE AND PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE OF GOD'S ATTRIBUTES

Abstract. The problem considered in this article concerns the relationship between the pre-scientific and philosophical knowledge of God's attributes. The paper argues that although common sense does not experience omnipotence, omniscience and omnipresence directly in the world, it nevertheless attributes them to God. Common sense, however, cannot justify their attribution to God. The problem of justification arising from a pre-scientific cognition is dealt with, among others, by philosophers. On the one hand, this confirms the idea that philosophy corrects and complements pre-scientific cognition. On the other hand, however, it is argued that pre-scientific knowledge is sufficient to recognise and get acquainted with God's attributes.

Keywords: knowledge; common sense; philosophy; attributes of God; omnipotence; omniscience; omnipresence; antinomy

MARCIN SIEŃKOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Ełckiej

(The Higher Theological Seminary of Ełk Dioceses, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>

sienkowskimarcin@interia.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.A.04



Artykuł jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 16/01/2021. Zrecenzowano: 09/03/2021. Zaakceptowano do publikacji: 11/05/2021.

MAREK PORWOLIK

DOKTORAT *HONORIS CAUSA* J.M. BOCHEŃSKIEGO. RAPORT Z DOKUMENTACJI AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ W WARSZAWIE

Streszczenie. W związku z 30. rocznicą nadania przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie doktoratu *honoris causa* J.M. Bocheńskiemu dokonano kwerendy dokumentów, związanych z tym wydarzeniem, obecnie znajdujących się w Archiwum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jej wyniku odnaleziono nagrania audio i zdjęcia z tej uroczystości oraz dokumentację starań Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, mających na celu nadanie tego tytułu o. Bocheńskiemu. Jak się okazało, począwszy od 1981 roku WFCh trzykrotnie ubiegał się o nadanie tego doktoratu i podejmował stosowne uchwały w tej sprawie. Celem artykułu jest prezentacja i omówienie tych archiwaliów w kontekście związków o. Bocheńskiego z ATK oraz ówczesnych realiów społeczno-politycznych i kościelnych.

Słowa kluczowe: J.M. Bocheński; doktorat *honoris causa*; archiwalia ATK

1. Wprowadzenie. 2. Historia starań ATK o nadanie tytułu *honoris causa* J.M. Bocheńskiemu. 3. Materiały archiwalne ATK. 4. Zakończenie. 5. Apendyksy.

1. WPROWADZENIE

15 października 2020 roku minęła 30. rocznica nadania przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK) doktoratu *honoris causa* o. Józefowi Marii Bocheńskiemu OP (1902–1995). Wspomnienie tego ważnego wydarzenia stało się inspiracją do odtworzenia starań, podejmowanych przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie (WFCh) w celu nadania tytułu o. Bocheńskiemu. W związku z tym dokonano kwerendy dokumentów związanych z tym wydarzeniem, obecnie znajdujących się w Archiwum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W wyniku

wspomnianej kwerendy odnaleziono nagrania audio i zdjęcia z tej uroczystości oraz dokumentację starań Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, mających na celu nadanie tego tytułu o. Bocheńskiemu. Artykuł ten prezentuje owe materiały oraz zawiera próbę odtworzenia na ich podstawie historii omówionych tu starań¹. Działalność filozoficzna o. Bocheńskiego oraz fakt międzynarodowego uznania jej doniosłego znaczenia w pełni uzasadnia podjęcie wątku historycznego, dotyczącego postaci polskiego filozofa.

2. HISTORIA STARAŃ ATK O NADANIE TYTUŁU *HONORIS CAUSA* J.M. BOCHEŃSKIEMU

Propozycja nadania o. Bocheńskiemu tytułu doktora *honoris causa* ATK w Warszawie w zakresie filozofii została po raz pierwszy przedstawiona na posiedzeniu Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej w dniu 8 października 1981 roku (Archiwum UKSW, AU-KSW-47/156). Jednak stosowną uchwałę podjęto dopiero 11 grudnia 1986 roku (Archiwum UKSW, AUKSW-47/161). Wówczas ówczesny rektor ATK, ks. prof. Remigiusz Sobański, przedłożył tę propozycję Ministerstwu Nauki i Szkolnictwa Wyższego (22 grudnia 1986 roku). W uzasadnieniu wskazał, że „O. Bocheński jest najbardziej cenionym w świecie znawcą historii logiki. W okresie międzywojennym był (razem z J. Salamuchą i J. Drewnowskim) pionierem zastosowania logiki formalnej w filozofii. Zalicza się go do inicjatorów kierunku analitycznego w tomizmie. Znany jest z zastosowań logiki formalnej do pozafilozoficznych dziedzin wiedzy, np. do religioznawstwa, organizacji przedsiębiorstw” (Archiwum UKSW, BR-4/37).

Z Departamentu Współpracy z Zagranicą MNiSW przyszła odpowiedź negatywna (19 marca 1987 roku), w której czytamy, że Ministerstwo „nie widzi uzasadnienia nadania tytułu doktora *honoris causa*

1 Niniejsza praca mogła powstać dzięki pomocy i życzliwości pracowników Archiwum UKSW, za co jej autor wyraża im swoją wdzięczność.

o. Innocentemu Marii Bocheńskiemu. W/w sprawując przez wiele lat funkcję rektora Polskiej Misji Katolickiej w Szwajcarii zawsze przyjmował postawę niechętną wobec PRL, a obecnie nadal prowadzi szkodliwą działalność polityczną, usiłując skłócić z władzami PRL księży przybyłych z Polski do Szwajcarii oraz uczestnicząc w rozmaitych antykrajowych imprezach” (Archiwum UKSW, BR-4/37). Rada WFCh na posiedzeniu w dniu 29 października 1987 roku postanowiła zwrócić się do Rektora i Senatu ATK z prośbą o ponowne rozpatrzenie uchwały z dnia 11 grudnia 1986 roku.

W dniach 23 października – 10 listopada 1987 roku o. Bocheński przebywał w Polsce, po raz pierwszy od 1939 roku. Jeden z jego czterech odczytów, wygłoszonych w Warszawie, miał miejsce w ATK (5 listopada 1987 roku). W spotkaniu tym uczestniczył ówczesny rektor ATK, ks. prof. Helmut Juros. W słowie wstępnym podkreślił, że wizyta o. Bocheńskiego w ATK była od wielu lat oczekiwana i że Uczelnia ta ciągle czyni starania o nadanie mu tytułu doktora *honoris causa*.

Aby zrealizować ten cel, kilka lat później Rada WFCh i Senat ATK podjęły stosowne uchwały w dniach 10 maja i 25 czerwca 1990 roku (Archiwum UKSW, AUKSW-47/165, BR-1/4). W uzasadnieniu tego kolejnego już wniosku wskazano „znaczący wkład o. prof. I.M. Bocheńskiego w rozwój filozofii europejskiej, szczególnie w dziedzinie logicznej analizy pojęć, filozofii tomistycznej i historii logiki arystotelesowskiej i średniowiecznej, przynoszący chwałę nauce polskiej w kraju i za granicą” (Archiwum UKSW, BR-4/37). Ze względu na uwarunkowania kościelne ATK ksiądz rektor Helmut Juros postarał się o potrzebne zgody u Wielkiego Kanclerza ATK, ks. kard. Józefa Glempa, a ten w watykańskiej Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego. Do ustalenia pozostały data i miejsce uroczystości. W liście do Rektora ATK z dnia 30 kwietnia 1990 roku o. Bocheński pisze w tej sprawie „Stan mojego zdrowia – choroba nieuleczalna, zwana »starością« – każe mi sugerować nadanie tytułu we Fryburgu 15 listopada b.r.” (Archiwum UKSW, BR-4/37). Ostatecznie uroczystość miała

miejsce w Warszawie w ATK w dniu 15 października 1990 roku podczas uroczystej inauguracji nowego roku akademickiego 1990/1991. Promotorem doktoratu został ks. prof. Mieczysław Lubański, wybitny i ceniony filozof oraz matematyk, pracujący na WFCh ATK.

Przedstawiona historia starań ATK, dotyczących nadania doktoratu *honoris causa*, zaistniała w kontekście wzajemnych związków WFCh ATK i o. Bocheńskiego. Osobą najbardziej znaczącą w tych kontaktach był prof. Edward Nieznański, ówczesny kierownik Katedry Logiki na ATK, który z powodzeniem kontynuował badania, zainicjowane w latach 30. XX wieku przez o. Bocheńskiego i innych członków Koła Krakowskiego (Nieznański 1980). Dotyczyły one zastosowania narzędzi formalnych w teologii i filozofii Boga. Z tego względu o. Bocheński bardzo cenił prof. Nieznańskiego. Dał temu wyraz podczas wykładu, wygłoszonego na ATK z okazji nadania mu tytułu doktora *honoris causa*, kilkakrotnie wówczas nawiązując do jego osoby. Odniesienie takie znajdujemy także w książce o. Bocheńskiego, dotyczącej formalizacji *Sumy teologii* św. Tomasza z Akwinu (Bocheński 2003, 26). W tej historii wzajemnych związków o. Bocheńskiego i prof. Nieznańskiego swoją rolę odegrał również ks. dr Korneliusz Policki, będący najpierw studentem filozofii na ATK (magisterium), a później na Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie uczestniczył w tzw. „seminariach polskich”, które prowadził właśnie o. Bocheński. To dzięki niemu zaznajomił się on wówczas z pracami prof. Nieznańskiego.

3. MATERIAŁY ARCHIWALNE ATK

Dotychczasową ogólnodostępną wiedzę na temat doktoratu *honoris causa*, nadanego o. Bocheńskiemu, stanowią dwa artykuły, dotyczące samej uroczystości nadania tego tytułu, zawierające odpowiednio laudację, wygłoszoną przez ks. prof. M. Lubańskiego, promotora doktoratu, poprzedzoną słowem wstępnym ówczesnego dziekana WFCh, ks. doc. dr. hab. Barnarda Hańczka oraz tekst przemówienia

nowo kreowanego doktora, spisany przez Tomasza Olszewskiego (Lubański 1991, 99-103; Bocheński 1991, 103-107)². W pierwszej z tych publikacji poza samą laudacją, charakteryzującą postać i dokonania o. Bocheńskiego, znajdziemy przytoczone wcześniej uzasadnienie stosownych uchwał, podjętych przez Radę WFCh i Senat ATK, oraz następującą wzmiankę ks. B. Hałaczka, świadczącą, że historia starań WFCh, poprzedzająca wspomniane uchwały, nie była prosta: „Rada Wydziału już w 1981 r. podjęła starania o nadanie o. prof. Bocheńskiemu doktoratu *honoris causa*, jednak nie zostały one zrealizowane z powodów, których w dobie jawności już ujawniać nie warto. Stało się to możliwe dopiero po dziewięciu latach”. Słowa te są najlepszą zachętą do analizy materiałów archiwalnych. Na ich podstawie można odtworzyć zaprezentowaną wyżej chronologię faktów związanych z tym wydarzeniem.

W swym wykładzie, wygłoszonym w trakcie uroczystości nadania mu tytułu doktora honorowego, o. Bocheński nakreślił ówczesny stan teologii filozoficznej i zadania, jakie stoją przed nią obecnie. Część z tych zadań badawczych, w postaci krytycznego przejęcia dorobku scholastyki z jej dowodami za istnieniem Boga oraz w postaci podjęcia krytyki pozytywistycznej i kantowskiej krytyki tych dowodów odnajdziemy w programie studiów o Bogu, znajdującym się w opublikowanej później jego książce, będącej analizami *Sumy teologicznej* (Bocheński 2003, 17-28).

Wyżej wymienione dwie publikacje na temat interesującego nas wydarzenia uzupełnia trzeci tekst, będący sprawozdaniem, napisanym przez Tomasza Olszewskiego ze wspomnianego wykładu, wygłoszonego przez o. Bocheńskiego na ATK w roku 1987 (Olszewski 1988, 235-248). Wykład ten dotyczył pojęcia systemu.

2 Żadnych informacji na interesujący nas tu temat nie zawiera niestety monografia *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na Akademii Teologii Katolickiej 1954-1999*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Warszawa 2001.

Z kolei wśród materiałów archiwalnych, znajdujących się obecnie w Archiwum UKSW, możemy znaleźć: nagrania i zdjęcia z uroczystości nadania tytułu doktora *honoris causa* o. Bocheńskiemu, teczkę z dokumentami, poświęconą temu doktoratowi, zdjęcia z wykładu wygłoszonego przez o. Bocheńskiego na ATK w roku 1987, wyciągi z protokołów.

Uroczystość nadania o. Bocheńskiemu tytułu doktora *honoris causa* miała miejsce w ramach inauguracji roku akademickiego 1990/1991. W Archiwum zachował się zapis audio z poszczególnych części tego wydarzenia (Archiwum UKSW, ZNAUKSW-BGUKSW-1-159. Dla nas szczególne znaczenie mają tu następujące nagrania: odczytanie uchwał Rady WFCh oraz Senatu ATK (dziekan WFCh ks. prof. Bernard Hałaczek), laudacja promotora (ks. prof. Mieczysław Lubański), odczytanie dyplomu nadania tytułu doktora *honoris causa* (ks. prof. Mieczysław Lubański), przemówienie nowo kreowanego Doktora *Honoris Causa* (o. Józef Maria Bocheński). W pozostałych nagraniach (w których zarejestrowano m.in.: homilię, wygłoszoną przez ks. bp. Damiana Zimonia podczas Mszy św., inaugurującej rok akademicki 1990/1991, przemówienie inauguracyjne rektora ATK ks. prof. dr. hab. Helmuta Jurosa, wykład inauguracyjny ks. prof. dr. hab. Andrzej Zuberbiera, zatytułowany *Wspomnienia z dziejów związków pomiędzy teologią polską a Fryburgiem*, słowo końcowe ks. kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski, Wielkiego Kanclerza ATK) nie znajdujemy istotnych nawiązań do postaci o. Bocheńskiego i jego działalności naukowej, czy duszpasterskiej. Zasadniczy materiał audio z samej uroczystości w postaci laudacji ks. Lubańskiego i wykładu o. Bocheńskiego został już upubliczniony.

Inaczej przedstawia się kwestia zawartości teczek, dotyczącej doktoratu (Archiwum UKSW, BR-4/37). Dokumenty tam zawarte nie były dotychczas opracowane ani upublicznione. Znajdują się w niej m.in.: kopia dyplomu doktoratu *honoris causa* o. Bocheńskiego, życiorys o. Bocheńskiego, wyciągi z protokołu posiedzenia Rady WFCh z 10 maja 1990 roku w sprawie nadania doktoratu *honoris*

causa o. Bocheńskiemu, zawierający stosowną uchwałę Rady WFCh (w nawiązaniu do uchwały z 8 października 1981 roku) oraz z protokołu posiedzenia Senatu ATK z 25 czerwca 1990 roku, zawierający uchwałę Senatu ATK, tekst laudacji, ogłoszonej przez ks. Lubańskiego, tekst wykładu o. Bocheńskiego, ogłoszonego podczas uroczystości nadania mu tytułu doktora *honoris causa*, spisany przez Tomasza Olszewskiego oraz następująca korespondencja: L1 – list Rektora ATK, ks. prof. Remigiusza Sobańskiego, do Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, prof. Benona Miśkiewicza, 22 grudnia 1986 roku (prośba o wyrażenie zgody na nadanie przez Senat ATK tytułu doktora *honoris causa* o. Bocheńskiemu), L2 – list Rektora ATK, ks. prof. Remigiusza Sobańskiego, do Ministra-Kierownika Urzędu ds. Wyznań, prof. Adama Łopatki, 22 grudnia 1986 roku (prośba o poparcie prośby wyrażonej w liście do Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego [L1], przekazana wraz z odpisem tego listu), L3 – list Wicedyrektora Departamentu ds. Współpracy z Zagranicą Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, mgr. Bogdana Rusina, do „Obywatela Rektora Akademii Teologii Katolickiej”, czyli do ks. prof. Remigiusza Sobańskiego, 19 marca 1987 roku (odpowiedź na list z 22 grudnia 1986 roku [L1], zawierająca decyzję negatywną), L4 – list dziekana WFCh, ks. dr. hab. Bernarda Hańczka, do Rektora ATK, ks. prof. Remigiusza Sobańskiego, 29 października 1987 roku (prośba Rady WFCh o ponowne rozpatrzenie uchwały z dnia 11 grudnia 1986 roku w sprawie nadania tytułu doktora *honoris causa* o. Bocheńskiemu), L5 – list o. Innocentego Marii Bocheńskiego do Rektora ATK, ks. prof. Helmuta Jurosa, 30 kwietnia 1990 roku (odpowiedź na list z 28 kwietnia 1990 roku (propozycja, by uroczystość nadania doktoratu *honoris causa* odbyła się 15 listopada 1990 roku we Fryburgu), L6 – list Rektora ATK, ks. prof. Helmuta Jurosa, do o. Innocentego Marii Bocheńskiego, 7 czerwca 1990 roku (propozycja nadania doktoratu *honoris causa* w dniu inauguracji nowego roku akademickiego 15 października 1990 roku na ATK w Warszawie oraz informacja o koordynowaniu daty tej uroczystości z Rektorem

Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prof. Leonem Kojem, w związku z nadaniem o. Bocheńskiemu również przez tę uczelnię tytułu doktora *honoris causa* i ustaleniem uroczystości w Krakowie przed lub po 15 października 1990 roku), L7 – list Rektora ATK, ks. prof. Helmuta Jurosa, do Wielkiego Kanclerza ATK, ks. kardynała Józefa Glempa, 18 czerwca 1990 roku (prośba o wyrażenie zgody na nadanie o. Bocheńskiemu tytułu doktora *honoris causa*), L8 – list Rektora ATK, ks. prof. Helmuta Jurosa, do Wielkiego Kanclerza ATK, ks. kardynała Józefa Glempa, 2 lipca 1990 roku (prośba o wystaranie się o zgodę na nadanie doktoratu *honoris causa* w Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, a także informacja, że uroczystość nadania tytułu doktora *honoris causa* planowana jest na 15 października 1990 roku, w ramach inauguracji nowego roku akademickiego), L9 – list Wielkiego Kanclerza ATK, ks. kardynała Józefa Glempa, do Rektora ATK, ks. prof. Helmuta Jurosa, 3 lipca 1990 roku (odpowiedź na list z 18 czerwca 1990 roku [L7] – wyrażenie zgody na nadanie tytułu doktora *honoris causa* i poparcie tej inicjatywy oraz informacja, że wystąpiono o stosowną zgodę do Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego), L10 – list o. Innocentego Marii Bocheńskiego do Rektora ATK, ks. prof. Helmuta Jurosa, 24 lipca 1990 roku (odpowiedź na list z 7 czerwca 1990 roku [L6] – informacja o dacie promocji na UJ [12 października 1990 roku] i o dacie przyjazdu do Warszawy oraz planowanym miejscu zamieszkania [14 października 1990 roku], klasztor oo. Dominikanów na Starym Mieście), L11 – pismo Sekretarza Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, abp. José Saraiva Martinsa, wysłane do kardynała Józefa Glempa, 27 lipca 1990 roku (zgoda na nadanie o. Bocheńskiemu tytułu doktora *honoris causa* ATK).

Korespondencja, znajdująca się w teczce, stanowi zwartą całość. List o. Bocheńskiego do rektora ATK, ks. H. Jurosa z 30 kwietnia 1990 roku (L4) jest odpowiedzią na list, który niestety nie znajduje się w teczce. To jedyne miejsce, wskazujące na niekompletność znajdującej się w niej korespondencji.

W życiorysie, znajdującym się w teczce w Archiwum UKSW, możemy znaleźć następujące podsumowanie dokonań naukowych o. Bocheńskiego: „Twórczość naukowa o prof. J. Bocheńskiego jest wielostronna. Jest on np. światowej sławy sowietologiem. Lecz najważniejsze jego dokonania należą do filozofii. Powszechnie uważany jest za filozofa analitycznego i krytyka współczesnej filozofii. Jest też logikiem, a zwłaszcza uznanym historykiem logiki. W okresie międzywojennym wraz z ks. Janem Salamuchą i Franciszkiem Drewnowskim zainicjował pierwsze na świecie próby formalizacji tomistycznej teodycei. W 1938 r. jako pierwszy i jak dotąd jedyny na świecie dokonał formalizacji tomistycznego dowodu na nieśmiertelność duszy ludzkiej, czyli tekstu I, 75, 6 *Sumy Teologicznej* św. Tomasa z Akwinu. Naukę św. Tomasza o analogii pojęć i bytu, zawartą zwłaszcza w kwestii *Utrum Deus nominari possit*, poddał – pierwszy na świecie – gruntownej analizie logicznej, tworząc przy tym sformalizowany wykład analogii atrybucji i proporcjonalności. Jako pierwszy dokonał też logicznej analizy autorytetu epistemicznego i deontycznego. O. prof. J. Bocheński jest wreszcie twórcą logiki religii, w której podjął próby: 1° stosowalności logiki do religii, 2° formalno-logicznej struktury wypowiedzi religijnych, 3° semantyki zdań religijnych i 4° uzasadniania tez religijnych” (Archiwum UKSW, BR-4/37). Słowa te, prawdopodobnie napisane przez prof. E. Nieznańskiego, kolejny raz wskazują na te dokonania o. Bocheńskiego, które uzasadniały starania Rady WFCh i Senatu ATK o nadanie mu honorowego doktoratu. Podsumowując zawartość teczki należy stwierdzić, że najcenniejsza jest w niej zaprezentowana wcześniej korespondencja.

W archiwaliach, zebranych przez ATK, dokumentujących procedowanie doktoratu *honoris causa* o. Bocheńskiego, znajdują się również zdjęcia ze wspomnianego tu wykładu o. Bocheńskiego wygłoszonego na ATK w roku 1987 (Archiwum UKSW, ZFAUKSW-BGUKSW-2-471) oraz zdjęcia z samej uroczystości wręczenia dyplomu (Archiwum UKSW, ZFAUKSW-BGUKSW-2-550, ZFAUKSW-BR-2-2). Na tych ostatnich odnajdujemy osoby o.

Bocheńskiego oraz ks. M. Lubańskiego, ks. H. Jurosa i ks. B. Hałaczka, które najbardziej przyczyniły się do pomyślnego sfinalizowania całości starań o nadanie tytułu o. Bocheńskiemu. W Archiwum UKSW odnaleźć możemy również protokoły z posiedzeń Senatu ATK i Rady WFCh. Znajdujemy w nich dalsze, cenne dla nas informacje. W prezentowanej tu teczce znajduje się bowiem jedynie wyciąg z jednego z protokołów posiedzeń Rady WFCh (10 maja 1990 roku). W newralgicznych głosowaniach Rady WFCh (10 maja 1990 roku) i Senatu ATK (25 czerwca 1990 roku) wszyscy z biorących w nich udział głosowali za nadaniem o. Bocheńskiemu tytułu doktora *honoris causa* ATK.

4. ZAKOŃCZENIE

Materiały archiwalne, dotyczące doktoratu *honoris causa* o. Bocheńskiego, które zostały powyżej przedstawione, stanowią istotne świadectwo starań ATK w tym zakresie. Mimo tego, że są to przede wszystkim dokumenty oficjalne, również i one zawierają wzmianki, dotyczące barwnej postaci wybitnego polskiego filozofa i patrioty, jakim był o. J.M. Bocheński. Możemy z nich odtworzyć jego charakterystykę jako naukowca, jego zainteresowania i najważniejsze dokonania. W apendyksie do niniejszego tekstu zaprezentowane są: zdjęcie dyplomu doktorskiego o. Bocheńskiego oraz jeden z jego listów do rektora ATK, ks. prof. Jurosa. Umieszczone są w nim również zdjęcia z wykładu o. Bocheńskiego, wygłoszonego na ATK w roku 1987 oraz zdjęcia z samej uroczystości nadania mu tytułu doktora *honoris causa*. Oddają one w pewnej mierze klimat tamtych wydarzeń, których chronologię i okoliczności starano się odtworzyć.

5. APENDYKS




Zdjęcia z uroczystości wręczenia dyplom doktora *honoris causa* o. J.M. Bocheńskiemu (15.10.1990 r.).

Powyżej: o. J.M. Bocheński, ks. H. Juros, ks. M. Lubański; niżej: o. J.M. Bocheński, ks. H. Juros, ks. M. Lubański, ks. B. Hańczek

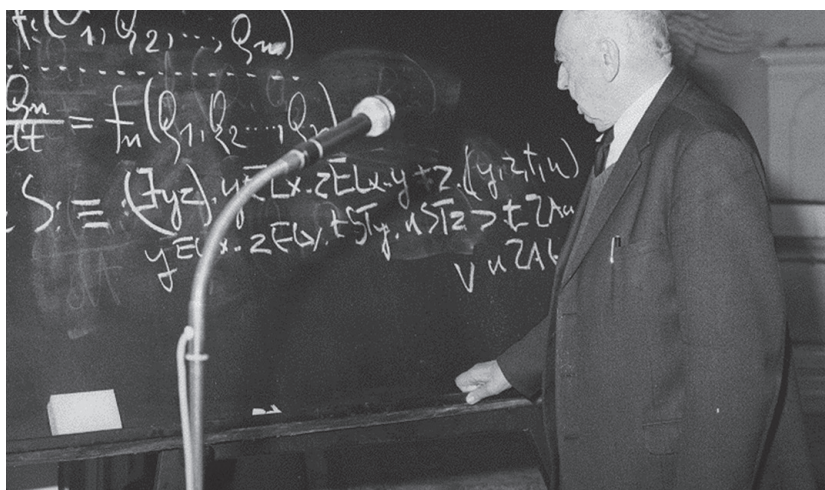


O. J.M. Bocheński i ks. M. Lubański

 Q. F. F. F. Q. S.		
SUMMIS AUSPICIIS APOSTOLICAE SEDIS NEC NON SERENISSIMAE REI PUBLICAE POLONORUM, NOS :		
HELMUT JUROS, THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS, IN FACULTATE ECCLESIA- STICARUM SCIENTIARUM HISTORICARUM ET SOCIALIUM PROFESSOR, H. T. RECTOR MAGNIFICUS, BERNARDUS HALACZEK, PHILOSOPHIAE DOCTOR HA- BILITATUS, IN FACULTATE PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE PROFESSOR, H.T. DECANUS SPECTABILIS, MIECISLAVS LUBAŃSKI, PHILOSOPHIAE DOCTOR HABILITATUS, IN FACULTATE PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE PROFESSOR ORDINARIUS IDEMQVE PROMOTOR RITE CONSTITUTUS		
SENATUS ACADEMIAE THEOLOGIAE CATHOLICAE AUCTORITATE IN DOMINUM CLARISSIMUM INNOCENTIVM MARIAM BOCHENSKI O.P.		
EMERITVM PROFESSOREM ORDINARIVM IN FACULTATE PHILOSOPHIAE UNIVERSITATIS FRIBOURGENSIS. OLIM RECTOREM MAGNIFICVM + EIUSDEM UNIVERSITATIS, DIRECTOREM INSTITVTI SOVIETOLOGIAE MULTOS ANNOS AGENTEM, VIRVM DOCTISSIMVM AC SINGULARI IN- GENIO PRAEDITVM, QUI EXPLORATIONIBUS ET DISSERTATIONIBUS TUM DE PHILOSOPHIA MODERNA, TUM DE LOGICA AC EIUS HISTORIA, TUM DE APLICATIONIBUS LOGICAE IN THEOLOGIA NATURALI AC RELI- GIONE, TUM DE SOVIETOLOGIA PROMOVENDA OPTIME MERITUS EST, FACULTATVM AC INSTITVTORVM PHILOSOPHIAE AC THEOLOGIAE IN POLONIA AMICVM SINCERISSIMVM,		
DOCTORIS HONORIS CAUSA PHILOSOPHIAE		
NOMEN ET HONORES, IVRA ET PRIVILEGIA CONTULIMUS, IN EIUSQUE REI FIDEM HOC DIPLOMA SIGILLO ACADEMIAE THEOLOGIAE CATHOLICAE SAN- CIENDVM CURAVIMUS.		
VARSOVIAE, DIE QUINTA DECIMA MENSIS OCTOBRIIS A.D. MCMXC.		
PROMOTOR	RECTOR	DECANUS

Dyplom *doctor*
honoris causa

o. J.M. Bocheńskiego



Zdjęcia z wykładu o J.M. Bocheńskiego wygłoszonego na ATK 5.11.1987 r.



Zdjęcia z wykładu o J.M. Bocheńskiego wygłoszonego na ATK 5.11.1987 r.

J.J. BOCHENSKI
2, Square des Fives
CH - 1700 Fribourg
Tel. 0379 522 802

300490

J. Magnificencja
Ks. Prof. H. Juroś
ul. Dewajtys 3
01-653 Warszawa
P o l o n e

Magnificencjo

Spięszę podziękować za list z 28 b.m. dziś otrzymany i powiedzieć Magnificencji, jak dalece czuję się zaszczycony uchwałą Senatu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie mianującą mnie doktorem *honoris causa* tej znakomitej uczelni.

Stan mojego zdrowia - choroba neuleczalna, zwana "starością" - każe mi sugerować nadanie tytułu we Fribourgu 15 listopada b.r. Miałoby to dwie zalety: przyjemność goszczenia Księdza Rektora u nas i jeszcze jedno, tak dziś potrzebne zagranicą, przypomnienie Polski.

Jeszcze raz dziękuję i proszę o przyjęcie wyrazów wysokiego szacunku

List o. J.M. Bocheńskiego
do rektora ATK, ks. prof.
H. Jurośa



BIBLIOGRAFIA

- Archiwum UKSW. Sygnatura: AUKSW-47/156.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: AUKSW-47/161.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: AUKSW-47/165.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: BR-4/37.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: Senat 1990 – BR-1/4.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: ZFAUKSW-BGUKSW-2-471.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: ZFAUKSW-BGUKSW-2-550.
 Archiwum UKSW. Sygnatura: ZFAUKSW-BR-2-2
 Archiwum UKSW. Sygnatura: ZNAUKSW-BGUKSW-1-159
 Bielecki, J., Krokos, J. (2001). *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na Akademii Teologii Katolickiej 1954–1999*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
 Bocheński, I.M. (1991). *O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej*. *Studia Philosophiae Christianae*, 27(2), 103-107.
 Bocheński, J.M. (2003). *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*. München: Philosophia Verlag.

- Lubański, M. (1991). *Doktorat honoris causa o. prof. Innocentego Bocheńskiego*. *Studia Philosophiae Christianae*, 27(2), 99-103.
- Nieznański, E. (red.). (1980). *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Olszewski, T. (1988). *Ojciec Bocheński w Polsce – sprawozdania z Jego odczytów w Warszawie*. *Studia Philosophiae Christianae*, 24(2), 235-248.

THE HONORIS CAUSA DOCTORATE TO J.M. BOCHEŃSKI.

REPORT OF THE ACADEMY OF CATHOLIC THEOLOGY IN WARSAW

Abstract. On the occasion of the 30th anniversary of the award to J.M. Bocheński of the *honoris causa* doctorate by the Academy of Catholic Theology in Warsaw, we have studied the documents related to that event, which can be found in the Archives of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. We have also discovered audio recordings and photos from the ceremony, as well as documentation from the Faculty of Christian Philosophy, which shows the efforts made to award Father Bocheński that title. It turns out that from 1981, the Faculty passed a resolution on that matter three times. The aim of this paper is to discuss these archival materials.

Keywords: J.M. Bocheński; *honoris causa* doctorate; archives ATK

MAREK PORWOLIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8091-7446>
m.porwolik@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.A.05



Artykuł jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 24/01/2021. Zrecenzowano: 22/03/2021. Zaakceptowano do publikacji: 10/05/2021.

ROMAN MURAWSKI

THE CONCEPTION OF LOGIC IN THE CRACOW CIRCLE: SALAMUCHA, DREWNOWSKI, BOCHEŃSKI

Abstract. The aim of this paper is to present and analyse the views on logic of the members of the so-called Cracow Circle, namely the Dominican Father Józef (Innocent) M. Bocheński, Rev. Jan Salamucha, and Jan Franciszek Drewnowski. They tried to apply the methods of modern formal/mathematical logic to philosophical and theological problems. In particular, they attempted to modernise contemporary Thomism (the trend which was then prevailing) by employing logical tools. The influence of Jan Łukasiewicz, the co-founder of the Warsaw School of Logic will be also discussed.

Keywords: formal logic; philosophy; theology; Thomism; Cracow Circle

1. Introduction. 2. Jan Salamucha's conception of logic. 3. Jan Drewnowski and his philosophical program. 4. Bocheński's conception of logic. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Let us begin by explaining briefly what was the Cracow Circle? The term 'Cracow Circle' is used to describe a group of scholars who tried to apply the methods of modern formal/mathematical logic to philosophical and theological problems. In particular, they attempted to modernize contemporary Thomism (the trend which was then prevailing) by employing logical tools. The group included the Dominican Father Józef (Innocent) M. Bocheński, Rev. Jan Salamucha, and Jan Franciszek Drewnowski. The logician Bolesław Sobociński collaborated with them.

According to Bocheński the Circle lasted for seven years – from the beginning of his friendship with Salamucha till the outbreak of World War II. Its official beginning and public appearance coincide with the special meeting held during the Third Philosophical

Congress in Cracow on 26 August 1936. However, contacts and collaboration between members of the Circle began earlier (Bocheński 1989, 9-18). They shared interests in mathematical logic as well as philosophical and theological issues and were convinced that modern mathematical logic could be used in philosophical and theological investigations. They were dissatisfied with the prevailing methods and results of philosophical and theological research and reflections of their times, which they wanted to establish as a scientific theory, aimed at a complete axiomatization and formalization of the Catholic doctrine, especially Thomism.

The Cracow Circle was influenced by Jan Łukasiewicz, the key representative of the Lviv-Warsaw Philosophical School and one of the founders of the Warsaw School of Logic.¹ Members of the Cracow Circle shared the views of the Lviv-Warsaw School and opposed the Vienna Circle.

All members of the Circle but Bocheński studied under Łukasiewicz. Sobociński was even an assistant to Łukasiewicz. Though Bocheński was never reading under any of the Warsaw logicians, he was a close acquaintance of Łukasiewicz and Leśniewski. Drewnowski wrote his doctoral dissertation on Bolzano's logic under Kotarbiński, but found himself close to Leśniewski – the second founder of the Warsaw School of Logic (Drewnowski developed some of Leśniewski's systems). Salamucha attended Leśniewski's lectures on logic at Warsaw University, where he met Drewnowski. One could say that the aim of the Cracow Circle was to extend the program of the Lviv-Warsaw School to Catholic philosophy and theology. Łukasiewicz himself formulated a program of radical reform in philosophy based on the methods of modern logic.²

1 On the Lviv-Warsaw Philosophical School and the Warsaw School of Logic, see: Woleński 1989.

2 Łukasiewicz formulated this programme in his paper *O metodę w filozofii* [On method in philosophy], (Łukasiewicz 1927, 3-5).

Since modern formal/mathematical logic played an important role in the Cracow Circle, it is worth asking how the members of the Circle understood logic and what conception of logic they endorsed.

2. JAN SALAMUCHA'S CONCEPTION OF LOGIC

Let us start with the conception of logic of Jan Salamucha. The logical tools he used in his works were first of all the classical two-valued propositional calculus and the set-theoretical concepts of membership, relation, and set. He referred often to Whitehead and Russell's *Principia Mathematica* and used symbols proposed by them. He was convinced that those tools suffice. He used for instance neither semantic concepts nor the concept of truth. In particular, he never referred to Tarski's fundamental work *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* [The concept of truth in the language of deductive sciences] (Tarski 1933).³ One should also add that he cut himself off from nominalism,⁴ preserving neutrality towards the philosophical problems related to this idea.

Salamucha understood logic as an objective science – its theses are formulated in an objective language and not in a metalanguage. However, he treated logic as a formal science – as such, it could not be located on any level of abstraction. Following Aristotle and Aquinas, he saw logic not as the science of reality but of the operational concepts concerning reality. Logic is the science *de entibus secundae intentionis*. Note that this clearly runs against an objective concept of logic. Salamucha was aware of this difficulty but did not consider this issue further.

Some problems of this type also appear in the context of the applicability of mathematical logic to metaphysical issues, which was the main issue addressed by Salamucha and the members of the

³ English translation: Tarski 1983, 152-278.

⁴ On Tarski's tendency towards nominalism, see: Murawski 2014.

Cracow Circle. From the point of view of the scholastic tradition, mathematical logic is located at the second level of abstraction whereas philosophy (metaphysics in particular) at the third level. Salamucha did not reject this Medieval classification and saw the solution to the apparent contradiction in the fact that Medieval mathematics and logic differed from modern mathematics and logic. He stressed that Medieval mathematics analyzed the quantitative characteristics of objects, whereas modern mathematics broke away with this approach. He wrote that: “for the majority of modern mathematicians, mathematics is simply a deductive theory, in which theorems are derived from some axioms and definitions with the help of logical theses. Mathematics can contain no empirical elements” (Salamucha 1937, 132).⁵ And he summarized: “Thus, it appears that the fears that the application of logistics to metaphysics constitutes a violation of the differences between the traditional degrees of abstraction are a result of some misunderstandings. Too great an emphasis has been laid upon the origin of logistics and modern mathematics has been confused with medieval mathematics” (Salamucha 1937, 137).⁶

Salamucha stressed that logic is a theory of deductive argumentation. Unfortunately, he did not develop this idea. Hence it is not clear whether logic should be treated as a theory of consequence or a collection of meta-theses stating which objective theses should be accepted. Logic provides a tool for controlling reasoning. Although the latter, understood as a mental activity, is not intersubjectively verifiable, the correct application of the rules of inference can be verified by assigning (linguistic) expressions to particular elements of reasoning and examining the operations conducted on those expressions. In this context, Salamucha discusses methodological

5 English translation: Salamucha 2003, 79.

6 English translation: Salamucha 2003, 83.

nominalism.⁷ According to him, logic does exclude meanings but only temporarily – it abstracts from meanings while analyzing arguments. This is required for methodological reasons only. He stressed that such a conception of logic does not necessarily force nominalism in philosophy.

Salamucha's conception of logic implies that logic is not creative. It aims to check the conducted activities (for instance, reasoning). It helps to check and order deductions. However it is to some extent a universal science – this means that its theses can be used in all disciplines, “the normative consequences of logic embrace all fields of science and even ordinary life if we want it to be at least a little logical” (Salamucha 1936, 620).

Being convinced that the tools developed in Whitehead and Russell's *Principia Mathematica* (which were sufficient to construct the whole of mathematics) will suffice in his investigations, Salamucha did not exclude that in the future it could be necessary to extend logic to make it more suitable for an adequate analysis of philosophical problems. This could be the case – according to Salamucha – in attempts to solve the problem of analogy. It was argued that in metaphysics analogous concepts are used whereas logic is aimed at providing precise concepts and making them unambiguous. Having no solution to this he stressed that the concept of analogy, employed in Scholastic philosophy, is vague and pointed to some ideas in Drewnowski's *Zarys programu filozoficznego* [*Outline of a philosophical program*] (Drewnowski 1934).

7 This should be distinguished, for example, from Chwistek's nominalism, which understands reasoning just as an operation on expressions (devoid of meaning) – cf. Murawski 2011, 121-130.

3. JAN DREWNOWSKI AND HIS PHILOSOPHICAL PROGRAM

Drewnowski's *Zarys programu filozoficznego* became the manifesto of the Cracow Circle, although some members referred to it rather loosely. Drewnowski was an expert in natural sciences and his philosophical program was based on the interdependence of various fields of science, especially logic, natural sciences, mathematics, and theology. He aimed to propose a new philosophical language that could be used to express the views of many different philosophers, in particular the theses of modern scientific philosophical theories and the theses of classical philosophy, including Thomism.

One of the important components of Drewnowski's program was his theory of signs. He claimed that signs play a substitutive role. In fact, they enable us know the real world by going beyond direct sensations and by creating systems. However, he observed that the identification of signs with reality can lead to the reduction of the latter to what signs define and to the understanding of what signs signify as some new domain of reality. This resembles what Twardowski and Łukasiewicz said about signs and their role. Recall that they both appreciated the role and importance of a good symbolism in logic but simultaneously warned against its overestimation. Twardowski talked about symbolic mania and pragmatic phobia (Twardowski 1927, 394-406). According to him a symbol represents an object but cannot replace it, that is a symbol is always only a tool. If one forgets these two things we have to do with the attitude called by Twardowski symbolic mania. It is connected with a pragmatic phobia which consists of bias against objects denoted by symbols. His views were fully accepted in Lviv-Warsaw School – its representatives proclaimed the thesis that a symbol represents an object and the thesis on semantic intension and semantic transparency of a symbol. In particular, Łukasiewicz recommended constant contact with reality while using developed philosophical systems.

Drewnowski stressed that while constructing a new theory one should refer to the appropriate domain of reality. Theory is never an “isomorphic” image of a fragment of the reality it describes. This is a consequence of a certain freedom in the choice of language and axioms. Here one has to do with irrational factors and reasons, hence the relation between theory and reality is in a certain sense irrational. However, it should be stressed that Drewnowski was never a relativist, he was convinced of the existence of the objective truth. His relativism was connected with the conviction that no system of signs and symbols can have an absolute value.

Drewnowski appreciated the scientific value and significance of logic, in particular of mathematical logic. He treated logic as a tool and claimed that it is neutral in cognition. Although logic plays an auxiliary role, it is an important role nonetheless.

Drewnowski stressed the necessity of distinguishing between language and metalanguage – in particular he wrote that one should distinguish the mechanism of signs and executive instructions describing such a system. However, he did not distinguish between implication and entailment and identified them both!

His description of the process for constructing and developing a formalized theory is principally correct. According to him, axioms express either established laws of the domain or some suppositions. In both cases, they do not express anything absolute. Hence they should be considered as premises in formulated theorems. This indicates that he knew about the deduction theorem! Recall that this theorem states the following: if a sentence A can be proved by using a non-logical axiom B , then the implication $B \rightarrow A$ can be proved on the basis of logic alone.

Similarly, he treated definitions – they enable us to introduce appropriate abbreviations or express some suppositions as axioms do. However, this second remark seems to be wrong (in fact, it can be proved that definitions are non-creative).

In connection with the role of logic, it is interesting to see how Drewnowski treated mathematical theories. Although they are similar to theories in natural sciences, according to him they are the most developed systems of signs. He distinguished between mathematics and mathematical theories. This is in fact unclear! One can compare this with Gödel's distinction between objective and subjective mathematics (Gödel 1995, 304-323). Recall that Gödel understood under objective mathematics as a system of all *true* mathematical propositions, while by subjective mathematics he meant a system of all *provable* mathematical sentences. This distinction is a consequence of his first incompleteness theorem. Gödel also claimed that no axiomatic system (hence no mathematical theory) can embrace the whole of objective mathematics. This thesis, however, presupposes Platonism in the philosophy of mathematics (in fact, Gödel was a Platonist). On the other hand, one finds by Drewnowski no such philosophical declaration. Even if one assumes his claim that some parts of mathematics belong to the natural sciences (for example, the arithmetic of natural numbers), this does not explain the problem in the case of more advanced theories.

Drewnowski also considered the problem of applying symbolic logic, in particular to philosophy. He addressed this issue in the paper *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* [*Applying symbolic logic in philosophy*] (Drewnowski 1965, 53-65) as well as in the unpublished manuscript *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej* [*Remarks on applying symbolic logic*] (Drewnowski 1967). He refers there to the book *Grundzüge der mathematischen Logik* by D. Hilbert and W. Ackermann (Hilbert, Ackermann 1928) where – according to him – they characterized the method for applying logic to other domains of inquiry. This method consists in augmenting the language of classical predicate calculus by new constant symbols for the specific concepts of a theory and by formulating the basic presuppositions of the domain in this extended language. The latter are added to axioms of the predicate calculus as non-logical axioms. Using now inference

rules of the predicate calculus one deduces new theorems concerning the considered domain. Drewnowski stresses that symbols of the predicate calculus do not obtain a new interpretation by this procedure – they are used in their general and universal logical meaning.

Drewnowski stood in opposition to the view that symbolic logic cannot be applied outside mathematics, especially in philosophy. On this issue, he criticized the arguments of the so-called existential Thomism. This problem was also considered by Kazimierz Ajdukiewicz in the paper *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych* [*On the applicability of pure logic to philosophical problems*] (Ajdukiewicz 1934, 323-327). The key issue is whether modern logic, which is extensional, can be applied to philosophical questions formulated in an intentional natural language. Drewnowski claimed that the extensionality of classical logic does not stand in the way of applying logic in philosophy. He explained in *Zarys programu filozoficznego*: “All our [i.e., by members of the Cracow Circle] attempts were neither interpretation of logical symbols nor a translation of metaphysics into the language of symbolic logic. The method we are using consists... in applying only the classical logical calculus to the language of which new constant symbols have been added” (Drewnowski 1934, 203-204).

Drewnowski stressed the extensionality of the classical predicated calculus. It should be added that he distinguished three senses of extensionality. Here he had in mind extensionality in the sense of equivalence, which means that replacing an expression by an equivalent one does not change the truth value. Other types of extensionality are: extensionality in the sense of identity (= replacement by identical objects) or domain extensionality (= replacement by expressions of the same domain of meaning). Observe that in predicate calculus there are neither identity axioms (they must be added) nor extensionality axioms (as in set theory).

Drewnowski claimed that the source and reason of the opinion that classical logic cannot be applied outside mathematics come from

the fact that it has been so far applied mainly just to mathematics. Any correct application of symbolic logic to domains other than mathematics must avoid any extensional improvements which can be convenient in an analysis of the foundations of mathematics. The pure application of classical predicate calculus suffices.

4. BOCHEŃSKI'S CONCEPTION OF LOGIC

In this way, we come to the third member of Cracow Circle – Father Józef (Innocent) M. Bocheński. Let us begin by stressing that he did not develop a comprehensive and consistent conception of logic. Nevertheless one can reconstruct his views on logic on the basis of his remarks made in various works. Note also that his views (not only those connected with logic) are evaluative – he was a follower of Kant, then of neo-Thomism, and finally moved towards analytic philosophy.

Bocheński distinguished logic and the philosophy of logic. The former is placed on the objective level whereas the latter on the meta-objective level, together with the history of logic. According to Bocheński, proper logic consists of pure logic and applied logic. Pure logic is formal and its most important form is mathematical logic. Applied logic consists of semiotics and methodology.

It is worth mentioning that Bocheński did not speak about metalogic in the sense of an investigation of formal systems and their properties such as consistency, completeness, and decidability.

From a historical and developmental perspective, Bocheński distinguished traditional and modern logic. Modern logic can be characterized as being mathematical, symbolic, formal, and objective. It is mathematical because, on the one hand, it was developed to meet the requirements of mathematics, and it grew out of mathematics: on the other hand, it has been developed through mathematical methods. However, this does not mean that logic can be applied only to mathematics. In fact, it can and should be applied wherever

deduction is used. In addition, modern logic is symbolic because it uses a symbolic notation and it is formal because logical rules and arguments refer only to the form of expressions and not to their meaning or sense. Lastly, it is objective because it does not take into account subjective features and elements such as thinking, understanding, imagination, emotions, etc.

Bocheński was convinced that the best available logic is mathematical logic (formal logic) (Bocheński 1936, 445-454) but later he thought that certain philosophical problems required richer logical tools. Formal logic gives first of all precision so important in scientific considerations – he wrote: “»Precise« is called our way of speaking, which observes the following rules: As far as words are concerned, they must be unequivocal signs of simple things, features, experiences, etc.; they are to be clearly defined in relation to these simple signs, in accordance with precisely stated rules. Furthermore, these words should always be used in such a way that each one of them constitutes a part of a proposition, i.e. an expression that is true or false. Where propositions are concerned, they cannot be accepted until we know exactly what they mean and why we assent to them. Sometimes we accept them as evident, sometimes on the basis of faith or proof – in the latter case it should be conducted on the basis of clearly formulated and efficient logical directives” (Bocheński 1937, 28-29).

In formal logic, it is the classical two-valued logic that plays a fundamental role. At the same time, formal logic does not focus so much on the truth of the conclusions deduced by applying logical tools – this is the task of other sciences – but on the truth of its theses. Despite the fundamental role of classical logic, Bocheński was of the opinion that in some philosophical or theological considerations it can be not sufficient. He admitted the possibility of using for example many-valued logics in theology. These logics could be treated as the logics of probability and utilized to evaluate the degrees of falsity – this may allow us to realize the idea of St. Thomas Aquinas.

In his investigations Bocheński applied and used not only classical logic but also logic broadly understood, embracing formal logic as well as semiotics, which was based on the former, and the general methodology of sciences. This is especially true after he embraced analytic philosophy. In his opinion, logic is a fundament and an ideal pattern of rationality, it establishes norms of rationality.⁸ Since according to him reality is rational and the world has a rational structure, hence outside logic there is only nonsense.

Logic provides the notional tools to analyze complex arguments and notions. It provides the *organon* of philosophy and more generally of every discipline. It enables to analyze the structure of reasoning applied in various disciplines. In this way, the correctness of such reasoning can be checked. Just this was one of the aims of Cracow Circle with respect to philosophy and theology, in particular to Thomism. Compare the analysis of St. Thomas' proof *ex motu* of the existence of God due to Salamucha (Cf. Salamucha 1934, 53-92).

In addition to being a tool, logic plays other roles. In particular, it plays an educational role (*paidagogos*) and an informative role (*meros*). Its pedagogical role means that logic indicates the proper scientific methods in the sense of Łukasiewicz's adage: "Logic is the morality of speech and thought". By the last role, *meros* Bocheński means the fact that some theorems and results of logic can lead to new formulations or even solutions to philosophical problems. In fact, modern logic has solved many traditional philosophical problems. Consider for instance Russell's conception of logical paradoxes and his theory of systematic ambiguity (this was the solution to the traditional problem of the 'univocity of being'). His theory of types, which he developed

8 In Bocheński 1988, 65 we find the following exchange between Jan Parys and Bocheński: "P[arys]: Can it be said that logic is a norm of rationality in science, does it really play such a role? B[ocheński]: Secondly, secondarily yes. In principle logic is a description of objects and if one feels offended by logic, he proceeds against the general structure of the world and he thinks irrationally. Logic as a description of objects is a description of the world."

to solve the paradoxes in Frege's system, indicated that there are many levels of reality and contributed to the development of the theory of analogy. Another example is Tarski's definition of truth, which was a contribution to the problem of truth. Gödel's first incompleteness theorem showed that provability is not the same as truth, and that there are no philosophical systems that could embrace the whole of reality (like Hegel's system, even more, there is no formal systems embracing all truths about natural numbers.

In this way, we come to the problem of the relations between logic and other scientific disciplines. Bocheński stressed – like other members of the Warsaw School of Logic – that logic is an autonomous discipline. This means that it has its specific objects of investigation and methods. This is true not only of modern formal logic. Every highly developed logic has the right to be characterized as autonomous (Bocheński 1980, 3-14).

Logic is not just a tool of philosophy. Since philosophy investigates the foundations and most general properties of objects, modern logic, as any logic, becomes also in this sense a part of philosophy. However, refuting the accusations that were made during the discussion at the meeting of the Cracow Circle in Cracow in August 1936, Bocheński made it clear that he also paid attention to the necessity of distinguishing between formal logic and philosophy.

What are the connections between logic, in particular mathematical logic, and ontology? Bocheński did not identify them and stressed their differences. Among the latter, he indicated the symbolic nature and axiomatization typical of mathematical logic but not of ontology. Hence their differences depend on their methods rather than objects of study. However, the latter are also not the same. According to Bocheński, ontology is the study of real objects whereas mathematical logic is the ontology of real and ideal objects. He wrote that ontology is a prolegomenon to the axiomatic treatment of the same objects in logic, and that logic is "ontology developed in an axiomatic way" (Bocheński 1988, 54). Hence the first aim of logic is

not the investigation of language (as nominalists claim) and logic is not the technology of thinking. The main object of study of logic are relations in the world, both real and ideal. Logic aims to discover the logical structure of reality. Being a kind of ontology, it constitutes a branch of philosophy.

As for the connections between modern mathematical logic and mathematics itself, does formal logic belong to mathematical sciences? Bocheński claimed that the answer to this question depends on the definition of mathematics. If mathematics is defined through its method, then logic, which uses the same method and has the same characteristics as the mathematical sciences (it is symbolic, formalistic, deductive, objective, etc.) should be regarded as a mathematical discipline. As a matter of fact, the boundaries between modern logic and mathematics are blurred. However, logic is distinguished from mathematics by the maximal generality of its fundamental branches and by a higher degree of exactness.

Bocheński claimed that there is one logic, he stressed the unity of logic, however, this does not exclude the possibility that various logical systems do exist.

5. CONCLUSION

The above considerations show that all members of the Cracow Circle were well educated and well acquainted with contemporary mathematical logic. They treated classical logic, especially classical propositional calculus augmented by some set-theoretical means, as the main tool in their project of modernizing theological investigations and in particular Thomism. However, they were aware of the possible necessity of extending those tools by richer methods (such as the theory of analogy, non-classical logics, etc.). Being agreed on, say, the technical level, they might differ with respect to some meta-theoretical questions concerning logic. However, one thing should be stressed here. All considered members of the Cracow Circle firmly

defended the *neutrality* of logic with respect to philosophy. In particular Bocheński explicitly claimed that the process of constructing logical systems does not assume any philosophical presumptions – logic is and should be neutral. According to Bocheński, the thesis of the neutrality of logic was originally formulated and presented by Jan Łukasiewicz at the meeting in 1936. His influence in particular and the influence of Warsaw School of Logic in general on the ideology of Cracow Circle – as indicated above – was decisive. Bocheński wrote: “This is not surprising as all the members of the Circle, with the exception of myself, had been his pupils. His were the methodological postulates, the criticism of modern philosophy, and the doctrine of the neutrality of logic stated explicitly for the first time at a meeting of the Circle in 1934. And again, the inquiries by some members of the Circle into the ancient and medieval logic were in fact the continuation of the pioneering work done by Łukasiewicz” (Bocheński 1989, 12).

BIBLIOGRAPHY

- Ajdukiewicz, K. (1934). *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*. Przegląd Filozoficzny, 37, 323-327.
- Bocheński, J.M. (1936). *W sprawie logistyki*. Verbum, 3, 445-454.
- Bocheński, J.M. (1937). *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*. Studia Gnesnensia, 15, 27-34.
- Bocheński, J.M. (1980). *The general sense and character of modern logic*. In: E. Agazzi (ed.), *Modern Logic – A Survey*, 3-14. Dordrecht: D. Reidel Publishing.
- Bocheński, J.M. (1988). *Między logiką a wiarą*. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys. Montricher – Warszawa: Noir sur Blanc.
- Bocheński, J.M. (1989). *The Cracow Circle*. In: K. Szaniawski (ed.), *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*, 9-18. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Drewnowski, J.F. (1934). *Zarys program filozoficznego*. Przegląd Filozoficzny, 37, 3-38, 150-181, 262-292. [Reprinted: Drewnowski, J.F. (1996). *Filozofia i precyzja*. *Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, 55-147. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL].

- Drewnowski, J.F. (1965). *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*. *Studia Philosophiae Christianae*, 1(2), 53–65.
- Drewnowski, J.F. (1967). *Uwagi o stosowaniu logiki symbolicznej*. Family archives, 1.312.
- Drewnowski, J.F. (1996). *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Gödel, K. (1995). *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*. In: K. Gödel, *Collected Works*, vol. 3: *Unpublished Essays and Lectures*, ed. S. Feferman *et al.*, 304–323. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Hilbert, D., Ackermann, W. (1928). *Grundzuge der theoretischen Logik*. Berlin: Julius Springer.
- Łukasiewicz, J. (1927). *O metodę w filozofii*. *Przegląd Filozoficzny*, 31, 3–5.
- Murawski, R. (2011). *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Murawski, R. (2011). *On Chwistek's philosophy of mathematics*. In: N. Griffin, B. Linsky, K. Blackwell (eds.), *Principia Mathematica at 100*, 121–130. Hamilton: The Bertrand Russell Centre.
- Murawski, R. (2014). *The Philosophy of Mathematics and Logic in the 1920s and 1930s in Poland*. Basel: Birkhäuser Verlag.
- Salamucha, J. (1934). *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*. *Collectanea Theologica*, 15, 53–92. [English translation: Salamucha, J. (1958). *The Proof ex motu for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas' Arguments*. *The New Scholasticism*, 32, 327–372. New English translation: Salamucha, J. (2003). *The Proof ex motu for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas Aquinas' Arguments*. In: J. Salamucha, *Knowledge and Faith*, eds. K. Świątorzecka, J.J. Jadacki, 97–135. Amsterdam – New York: Editions Rodopi].
- Salamucha, J. (1936). *Zza kulis filozofii chrześcijańskiej*. *Verbum*, 3, 613–627. [Reprinted: Salamucha, J. (1997). *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, eds. J.J. Jadacki, K. Świątorzecka, 181–186. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL].
- Salamucha, J. (1937). *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*. *Studia Gnesnensia*, 15, 122–153. [English translation: Salamucha, J. (2003). *On Possibilities of a Strict Formalization of the Domain of Analogical Notions*. In: J. Salamucha, *Knowledge and Faith*, eds. K. Świątorzecka, J.J. Jadacki, 71–95. Amsterdam – New York: Editions Rodopi].
- Salamucha, J. (1997). *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, eds. J.J. Jadacki, K. Świątorzecka. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.

- Tarski, A. (1933). *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie. [Reprinted: Tarski, A. (1995). *Pisma logiczno-filozoficzne*, vol. 1: *Prawda*, 131-172. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. English translation: Tarski, A. (1956). *The Concept of Truth in Formalized Languages*. In: A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers From 1923 to 1938*. Oxford: Clarendon Press; Tarski, A. (1983). *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers From 1923 To 1938* (second edition), ed. J. Corcoran, 152-278. Indianapolis: Hackett Publishing].
- Twardowski, K. (1927). *Symbolomania i pragmatofobia*. In: K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, 394-406. Lwów 1927. [Reprinted: Twardowski, K. (1965). *Wybrane pisma filozoficzne*, 354-363. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe].
- Whitehead, A.N., Russell, B. (1910-1913). *Principia Mathematica*, vol. 1-3. Cambridge: The University Press [second edition: 1925-1927].
- Woleński, J. (1989). *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

ROMAN MURAWSKI

Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Matematyki i Informatyki
(Adam Mickiewicz University in Poznan, Faculty of Mathematics and Computer Sciences, Poland)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2392-4869>
rmur@amu.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.A.06



Artykuł jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Received: 16/01/2021. Reviewed: 24/03/2021. Accepted: 13/05/2021.

PIOTR DUCHLIŃSKI

**(rec.) Dominika Dzwonkowska, *Etyka cnót środowiskowych*,
Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie, Warszawa 2019, ss. 367.**

Czasy współczesne – jak podkreślają znawcy tematu – naznaczone są wielowymiarowym kryzysem ekologicznym, który spowodowany jest nieodpowiedzialną i nieracjonalną działalnością człowieka wobec środowiska naturalnego. Aby zaradzić nasilającemu się w różnych obszarach globu ziemskiego kryzysowi, podejmowane są kompleksowe działania, angażujące prominentnych polityków, prawników, ekonomistów i biznesmenów. Wszystkim przyświeca szczytny (jak się wydaje) cel – zabezpieczenie przed degradacją różnych dóbr naturalnego środowiska, bez którego człowiek nie może przetrwać. Również i filozofowie mają w tych działaniach swój ważny udział, wyrażający się chociażby w formułowaniu różnych diagnoz, w których ukazywane są przyczyny pogłębiającego się kryzysu. W ostatnich latach możemy obserwować stale wzrastającą ilość prac naukowych i popularnonaukowych, dotyczących problematyki ekologicznej. Ilość prowadzonych badań naukowych, realizowanych grantów i projektów badawczych, wspieranych przez administrację rządową, jest wręcz imponująca i pokazuje, że jednak w ostatnich latach coś drgnęło w ludzkiej świadomości, jeśli chodzi o ochronę naturalnych ekosystemów. Również w Polsce od ponad trzydziestu lat intensywnie rozwija się etyka ekologiczna, filozofia ekologii, a także różne nurty naturalistycznej i chrześcijańskiej ekofilozofii. Polska filozofia i etyka środowiskowa jest mocno spluralizowana; występujące w niej nurty są mniej lub bardziej oryginalne, proponowane przez ich zwolenników recepty na zahamowanie degradacji środowiska naturalnego wzbudzają mniejsze lub większe kontrowersje. W ostatnich latach ukazało się również sporo diagnoz, które miały na celu obudzenie

świadomości ekologicznej polskiego społeczeństwa; uwrażliwienie konsumpcyjnego społeczeństwa na zagrożenia, związane z nieodpowiedzialną eksploatacją dóbr środowiska naturalnego, które w niedalekiej przyszłości mogą doprowadzić nawet do wyginięcia gatunku *homo sapiens*. Przybierający na sile kryzys ekologiczny motywuje filozofów, pracujących w różnych tradycjach badawczych, do opracowywania nowych projektów etycznych i strategii ekologicznych, które miałyby nie tylko teoretyczny, ale przede wszystkim praktyczny wymiar: dostarczałyby operatywnych narzędzi do podejmowania racjonalnych działań, zmierzających do niwelowania przynajmniej jakiejś części skutków degradacji naturalnego środowiska. Ostatnio z takim właśnie poważnym projektem etyki ekologicznej wystąpiła Dominika Dzwonkowska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w monografii pt.: *Etyka cnót środowiskowych*. Autorka przedstawiła w niej interesujący poznawczo projekt (prototeorię) etyki cnót środowiskowych, który w moim przekonaniu, bezwzględnie zasługuje na pozytywną uwagę i krytyczną dyskusję. Recenzowana monografia strukturalnie została podzielona na: wstęp, trzy części, zakończenie, bibliografię przedmiotową, indeks osobowy i indeks rzeczowy oraz streszczenie w języku angielskim. We wstępie Dzwonkowska uzasadnia wybór podjętego tematu oraz formułuje cele badawcze, jakie zamierza osiągnąć. „Pisaniu tej książki towarzyszyła chęć ukazania, że kwestia sprawności moralnych podmiotu moralnego ma kluczowe znaczenie dla etycznego postępowania” (s. 8). Autorce chodzi zwłaszcza o „aplikację etyki cnót środowiskowych do debaty nad stanem środowiska naturalnego, poszukując odpowiedzi na wybrane pytania szczegółowe i problemy, jakie rodzą się w tej dyskusji” (s. 8). Autorka broni dwóch zasadniczych tez: (1) Etyka cnót środowiskowych powinna uwzględniać uniwersalistyczną, pozytywną i praktyczną naturę cnót, oraz (2) praktyczny wymiar cnót wymaga dostosowania pojęć filozoficznych do praktycznego charakteru cnoty. W związku z tym konieczne jest poszerzenie języka etyki cnót o pojęcia filozoficzne uwzględniające sferę *praxis*. Autorka

zmierza do odpowiedzi na następujące pytania: Czym jest cnota i wada środowiskowa? Jaki wpływ na podmiot moralny ma realizacja cnót środowiskowych w kontekście kształtowania doskonałości moralnej? Czym cnoty i wady środowiskowe różnią się od innych cnót i wad? Czy najbardziej antropocentryczna teoria etyczna może być panaceum na bolączki antropocenu? Czy etyka cnót środowiskowych może w jakiś sposób przyczynić się do rozwiązania problemu degradacji środowiska naturalnego, w którym żyje człowiek? Czy wada i cnota powinny być określane jako ekologiczne, czy też raczej jako środowiskowe? Stwierdza, że „celem niniejszej monografii jest przedstawienie zarysu koncepcji uniwersalistycznej, pozytywnej i praktycznej etyki cnót środowiskowych” (s. 9). Autorka zmierza do wypracowania nowatorskiej koncepcji cnót środowiskowych, która przewycięzałaby ograniczenia różnych koncepcji etyki cnót środowiskowych, jakie w XX wieku pojawiły się na areopagu myśli ogólnościowej.

Część pierwsza monografii zawiera ogólne wprowadzenie w problematykę etyki cnót, w którym Autorka zapoznaje czytelnika z podstawowymi pojęciami i problemami dyskutowanymi w ramach różnych koncepcji etyki cnót. W części drugiej przeprowadza rekonstrukcję trzech głównych koncepcji etyki cnót środowiskowych, które ukształtowały współczesny dyskurs etyki środowiskowej. W trzeciej części Autorka krytycznie dyskutuje walory i wady zrekonstruowanych koncepcji cnót środowiskowych i na tej podstawie formułuje własną autorską propozycję etyki cnót środowiskowych, która ma na celu przewyciężenie ograniczeń omówionych koncepcji. Monografię zamyka syntetyczne zakończenie, w którym Autorka dokonuje rekapitulacji przeprowadzonych badań oraz wskazuje na problemy, które powinny być przebadane w przyszłości.

Zaprezentowane w książce analizy zostały sformułowane w języku przedmiotowym i metajęzyku. Choć sama Autorka wprost o tym nie pisze, przedmiotem stosowanej przez nią analizy hermeneutyczno-analitycznej są zasadniczo książki i artykuły różnych

anglojęzycznych autorów, zajmujących się etyką cnót środowiskowych oraz ich uczniów, pochodzące z różnych okresów ich twórczości, a także poglądy filozoficzne, do których autorzy ci nawiązywali (aprobowano lub też krytycznie); opracowania ich dorobku oraz prace filozoficzne, ważne dla względnie całościowej oceny ich dorobku oraz przydatne dla wypracowania własnej nowatorskiej koncepcji etyki cnót środowiskowych. W rezultacie otrzymujemy klarowną parafrazę oraz interesującą poznawczo reinterpretację różnych poglądów, dotyczących etyki cnót środowiskowych. Autorka posługuje się także metodą komparatystyczną (ale tylko kontekstowo), aby uwyliczyć czytelnikowi zajmowane przez nią stanowisko w sporze o etykę cnót środowiskowych.

W swojej recenzji w pierwszej kolejności chciałbym skupić się na walorach rozprawy. Walory te pokazują, w moim przekonaniu, że warto sięgnąć po pracę *Etyka cnót środowiskowych*, aby nie tylko zdobyć dosyć gruntowaną wiedzę o etyce cnót środowiskowych, ale też aby dostrzec pewne ważkie dla naszej biologicznej egzystencji praktyczne problemy, związane z ochroną środowiska naturalnego. Choć prac (monografii i artykułów) na temat etyki ekologicznej w Polsce powstało w ostatnim trzydziestoleciu co najmniej kilkanaście, to jednak monografia Dominiki Dzwonkowskiej jest pierwszą pracą w polskiej literaturze przedmiotu, która zawiera całościowe i kompleksowe opracowanie etyki cnót środowiskowych w odniesieniu do problematyki ochrony środowiska naturalnego, biorąc pod uwagę dotychczasowy stan badań w tej dziedzinie wiedzy, opracowany zwłaszcza przez autorów zagranicznych, w przeważającej większości nie znanych jeszcze polskiemu czytelnikowi. Uważam bowiem, że już samo podjęcie tak trudnego problemu w kontekście obecnych wyzwań, związanych z ochroną środowiska, i kontrowersji ideologicznych, które stale im towarzyszą, zasługuje na pokreślenie i uznanie. Niniejsza monografia zachęca czytelnika do refleksji, prowokuje do formułowania pytań, skłania do krytycznego myślenia, ale przede wszystkim, apelując do naszej świadomości, pragnie

uwrażliwić nas na znaczenie zagrożeń, które dotyczą środowisko naturalne. Wykorzystanie etyki cnót do opisu i wyjaśnienia współczesnych dylematów, związanych z ochroną środowiska naturalnego, uważam za heurystycznie interesujące.

Dużym walorem recenzowanej monografii jest krytyczny sposób badania problematyki współczesnej etyki cnót środowiskowych. Na podkreślenie zasługuje umiejętność dyskusji i krytycznej oceny różnych koncepcji etyki środowiskowej. Dzwonkowska ujawnia się jako wytrawny i krytyczny polemista, który ze spokojem krok po kroku wydobywa walory omawianych koncepcji, jak również punktuje z właściwym sobie wyczuciem ich słabe strony. Zaletą pracy jest odpowiedzialny, wyważony krytycyzm pełen szacunku tych myślicieli, którzy poruszają się w odmiennych tradycjach badawczych niż Autorka. Krytycyzm ten świadczy o samodzielności, rzetelności i odwadze Autorki, która nie boi się formułować trudne pytania i udzielać na nie mniej lub bardziej przekonujących odpowiedzi. Wszak Autorkę nie interesuje tylko biernie referowanie poglądów różnych prominentnych etyków cnót środowiskowych, ale także krytyczne do nich ustosunkowanie się. Dokonując krytyki formułuje ona szereg trafnych zastrzeżeń, w niektórych miejscach podejmuje zasadną polemikę, słusznie wskazując na metodologiczne i merytoryczne ograniczenia referowanych poglądów, które wymagają uzupełnienia. Niewątpliwym walorem pracy jest wypracowana przez Autorkę nowatorska koncepcja etyki cnót środowiskowych. Inspiracji poszukuje Autorka u myślicieli zagranicznych, którzy, jak zaznaczyłem, są mało znani polskiemu czytelnikowi. Uważam, że uwzględnienie tych właśnie jeszcze mało znanych autorów sprawia, że monografia Dzwonkowskiej spełnia też funkcję popularyzującą stan badań w świecie anglosaskim. Jej propozycja krystalizuje się w trakcie dyskusji z trzema koncepcjami etyki środowiskowej: koncepcją autorstwa znanego amerykańskiego autora Henry'ego Thoreau; tzw. naturalistyczną koncepcją etyki cnót środowiskowych wypracowaną przez Rolanda Sandlera; oraz narracyjną koncepcją cnót, której

autorem jest Brian Treanor. Na bazie dyskusji z tymi koncepcjami Dzwonkowska proponuje uniwersalistyczną, pozytywną i praktyczną koncepcję cnót środowiskowych, w której centralną rolę odgrywa podmiot moralny wyposażony w określone cnoty, usprawniające go do działań, mających na celu ochronę dóbr środowiska naturalnego.

Autorka słusznie zwraca uwagę na potrzebę wypracowania holistycznie pojętej koncepcji natury ludzkiej jako bazy antropologicznej dla etyki środowiskowej. W sposób wyważony podchodzi do krytyki antropocentrycznego modelu etyki, który przez zdecydowaną większość współczesnych etyków cnót środowiskowych jest kwestionowany i obwiniany za destrukcję środowiska naturalnego. Autorka opowiada się za umiarkowanym antropocentryzmem w etyce, który (w jej przekonaniu), wsparty etyką cnót, może być zasadną propozycją, diagnozującą i pokazującą sposoby wyjścia ze współczesnego kryzysu środowiskowego. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie przez Dzwonkowską aspektu edukacyjnego etyki cnót środowiskowych. W pełni zgadzam się z Autorką, że współczesna edukacja ekologiczna, dotycząca różnych wymiarów ochrony środowiska naturalnego, powinna być opracowywana w perspektywie założeń etyki cnót. Programy edukacji ekologicznej – na co słusznie zwraca uwagę Autorka – powinny koncentrować się na kształtowaniu podmiotowych kompetencji, uwrażliwiających na problematykę naturalnych ekosystemów. Etyka cnót dostarcza bowiem bazy przedmiotowej dla konstrukcji szkoleń edukacyjnych, które (połączone z obszerną analizą studium przypadków i dylematów ekologicznych) mogą realnie przyczynić się do wzrostu świadomości ekologicznej społeczeństwa, zwłaszcza wśród ludzi młodych, których coraz mocniej pochłania konsumpcyjny styl życia. Ten praktyczny wymiar etyki cnót środowiskowych jest bardzo ważny i dobrze, że Dominika Dzwonkowska zwraca na niego uwagę, pokazując, że nie jest to jakiś abstrakcyjny problem, którym przy biurku zajmują się zawodowi filozofowie. Słusznie też podkreśla, że rozstrzygnięcia filozoficzne powinny mieć przełożenie na edukację i decyzje

polityczne, od których w dużym stopniu zależy prawna ochrona środowiska naturalnego. Jednakże samymi regulacjami prawnymi nie da się rozstrzygnąć wszystkich problemów ochrony zagrożonego środowiska naturalnego. Pomimo że język pracy jest teoretycznie zaawansowany, Autorka unika popadania w niezrozumiały i przesadny żargon, który bardzo często odstrasza czytelników od prac filozoficznych. Zadbana też – co jest sporym atutem pracy – o walory perswazyjne pracy, które mają pozytywnie wpływać na zmianę motywacji czytelnika. Autorka dobrze kontroluje logikę wyводу, co ułatwia czytelnikowi śledzenie narracji. Zaletą pracy jest także to, że jej Autorka starała się w miarę możliwości precyzyjnie definiować omawiane kategorie pojęciowe. Czasem niepotrzebnie (w moim przekonaniu) sporo miejsca poświęca kwestiom semantycznym, ale oczywiście świadczy to o jej dobrze ukształtowanych kompetencjach metodologicznych, dużej kulturze logicznej i trosce o czytelnika, aby nie musiał zastanawiać się, co Autorka miała na myśli. Chciałbym zwrócić uwagę, że prowadzona przez Autorkę narracja – co jest szczególnym jej walorem – nie jest przeciążona cytataми. Dominka Dzwonkowska formułując swoje własne stanowisko nie zasłania się cytataми i komentarzami innych autorów, nie chowa za plecami tzw. autorytetów, co nierzadko ma miejsce w pracach z zakresu humanistyki. Umiejętnie i odważnie spożytkowuje różne koncepcje teoretyczne tak, aby wyinterpretować z nich swoją własną prototeorię cnót środowiskowych. Kompetentnie łączy zdolność analizy różnych partykularnych aspektów z syntezą, za pomocą której zmierza do przedstawienia własnej propozycji teoretycznej. Monografia Dominiki Dzwonkowskiej – w moje ocenie – ma charakter analityczny i erudycyjny. Czytając ją nabieramy stopniowego przekonania, że jej Autorka jest wszechstronną badaczką, która swobodnie porusza się po bardzo szerokim obszarze zagadnień problemowych, należących do dziedziny etyki środowiskowej. Na każdej stronie rozprawy widać pełne zaangażowanie zmaganie Autorki z trudną „materią” problemów etycznych i ekologicznych. Dzwonkowska zaproponowała

interesującą poznawczo prototeorię cnót środowiskowych, która, jak podejrzewam, pełniejszy kształt znajdzie w innych publikacjach. Bez wątpienia swoją rozprawą Autorka wpisuje się we współczesne debaty, dotyczące etycznych aspektów ochrony środowiska naturalnego.

Podczas lektury monografii dostrzegłem różne wady, które odnoszą się do kwestii formalno-strukturalnych oraz merytorycznych. Pierwsza dostrzeżona wada odnosi się do konstrukcji książki i uporządkowania prezentowanych zagadnień. Dotyczy zwłaszcza pierwszej części, w której Dzwonkowska przedstawia szereg ogólnych, a czasem wręcz ogólnikowych informacji na temat historii etyki cnót i problemów badawczych, podejmowanych przez jej prominentnych zwolenników. Generalnie przedstawia sprawy czytelnikowi dobrze znane, które w polskiej literaturze przedmiotu były już wielokrotnie omawiane przez różnych autorów, których zresztą Autorka skrupulatnie wylicza. Uważam, że szereg kwestii, dotyczących stanu badań nad etyką cnót powinno być przedstawionych już we wstępie książki. Natomiast w pierwszym rozdziale Autorka mogła więcej uwagi poświęcić historii kształtowania się etyki cnót środowiskowych. Również szereg analiz językowych, przedstawionych przez Autorkę w części pierwszej, jest dobrze znanych. Moim zdaniem precyzowanie znaczenia pojęć: „cnota” czy „wada” nie było aż tak bardzo potrzebne, albowiem na ten temat wylano już tony atramentu w polskiej filozofii. Wszelkie ustalenia znaczeniowe miałyby jakiś walor poznawczy tylko wtedy, gdyby w rodzimej literaturze przedmiotu brakowało na ten temat stosownych opracowań. Wadą pracy jest także, w moim przekonaniu, niedopracowana teoretycznie koncepcja natury ludzkiej. Autorka słusznie twierdzi, że trzeba sformułować właściwą koncepcję natury ludzkiej, gdyż etyka cnót nie może się obyć bez solidnego fundamentu antropologicznego. Ten fundament nie został w recenzowanej monografii należycie dopracowany. Nie posądzam Autorki o brak wiedzy o naturze ludzkiej, dziwi mnie tylko jej oszczędność teoretyczna wobec tak istotnego zagadnienia.

W swojej oszczędności Dzwonkowska wygłasza jednak kilka ogólnych tez na temat natury ludzkiej, które – jak uważam – można zakwalifikować do naturalizmu. Zresztą kwestia naturalizmu, za którym opowiada się Autorka, też nie jest wyraźnie sprecyzowana. Pojęcie „natury”, którym Autorka się posługuje, wymaga, w mojej ocenie, solidnego doprecyzowania znaczeniowego i przedmiotowego. Nie bardzo wiadomo, jakie elementy konstytutywne a jakie konsekwentne składają się na ludzką naturę. Autorka wyraźnie opowiada się za stałością natury ludzkiej, ale nie pisze, co o tej stałości miałyby w ostateczności decydować. W tym kontekście przydałoby się poszerzyć panel dyskutantów i uwzględnić różnej maści relatywistów kulturowych, którzy radykalnie zaprzeczają istnieniu stałej i niezmiennej natury ludzkiej. Nie bardzo też wiadomo, jak należy rozumieć normatywność natury ludzkiej, jeśli jest ona pojmowana w sposób naturalistyczny. W jaki sposób pogodzić naturalistycznie pojmowaną naturę z normatywnym charakterem cnót? Generalnie w odniesieniu do problemu natury ludzkiej Autorka wygłasza, jak wspomniałem, kilka tez, dla uzasadnienia których nie przytacza żadnego szerszego kontekstu teoretycznego.

Kolejną wątpliwość dotyczy ograniczenia praktycznego wymiaru etyki tylko do wymiaru edukacyjnego. W mojej ocenie w pracy brakuje przywołania kwestii praktycznych, dotyczących problematyki tzw. dylematów ekologicznych, które dzisiaj szeroko dyskutuje się w ramach analizy różnych *case studies*. Dzwonkowska przedstawiła pewną prototeorię etyki cnót środowiskowych, ale nie pokazała, jak ona „pracuje” w praktyce; jak za pomocą konceptualnych narzędzi tej etyki można by rozstrzygać konkretne dylematy moralne związane z ochroną środowiska naturalnego. W pracy zabrakło mi praktycznych studiów nad obecnymi dylematami ekologicznymi, o których sporo pisze się w literaturze naukowej i popularnonaukowej. Gdyby Autorka podała jakieś przykłady ilustrujące, jak jej koncepcja rozwiązuje te problemy, wówczas sformułowane przez Nią postulaty byłyby znacznie bardziej przekonujące, zwłaszcza dla czytelnika, który

zainteresowany kwestiami ekologicznymi spodziewa się otrzymania do ręki praktycznych narzędzi, a nie tylko suchej teorii. W mojej ocenie proporcja między teorią a praktyką w książce Dominiki Dzwonkowskiej jest zachwiana. Jednakże odpowiedź na te kwestie wymagałaby rozbudowania warstwy teoretyczno-praktycznej, w której najpierw należałoby zdefiniować sprawozdawczo lub projektująco dylemat w odniesieniu do etyki cnót środowiska naturalnego, a następnie przeprowadzono by badania o charakterze operacjonalizującym, które pokazałyby, w jaki sposób etyka ta w takim kształcie, jaki proponuje Dzwonkowska, pomaga nam rozstrzygać dylematy moralne, pojawiające się w relacji człowiek – środowisko naturalne.

Kontynuując uwagi krytyczne, chciałbym zwrócić uwagę na brak dopracowania kwestii normatywnych, związanych z etyką cnót środowiskowych. Problematyka normatywności cnót, jest przez Autorkę *Etyki cnót środowiskowych* bardzo skąpo przedstawiona. Poza kilkoma ogólnymi tezami, jakie formułuje Autorka, problem ten nie został przez nią podjęty w sposób satysfakcjonujący. Przedstawiona koncepcja etyki cnót jest, w moim przekonaniu, także słabo powiązana z koncepcją sprawczości. Oczywiście Autorka podkreśla, że cnoty usposabiają podmiot do określonego działania, mającego na uwadze środowisko naturalne, że wpływają na to, w jaki sposób oceniamy różne sytuacje, ale nie wykazuje, w jaki sposób to się dzieje. W moim przekonaniu w analizach Dominiki Dzwonkowskiej ginie problematyka działania i czynu, czyli tego, co podlega moralnej kwalifikacji. Przecież zgodnie z etyką klasyczną ocena moralna pod kątem dobra i zła odnosi się przede wszystkim do czynu, zakłada pewną wizję sprawczości podmiotu moralnego, który jest zdolny do działań względnie autonomicznych. Autorka, skupiając się tak mocno na tematyce cnót i kształtowaniu charakteru, traci z oczu problem sprawczości podmiotu, który był tak ważny dla etyki klasycznej, w której aretologia odgrywała istotną rolę w usprawnieniu podmiotu do działania moralnie dobrego (por. np. T. Ślipko). Tym bowiem, co podlega normatywnej ocenie w kontekście ochrony

naturalnego środowiska, są przede wszystkim działania człowieka, które niszczą różne dobra naturalnego środowiska. Nie znalazłem jednak w recenzowanej monografii szerzej omówionego zagadnienia sprawczości oraz treściowego powiązania go z proponowaną wizją etyki cnót środowiskowych. Studiując rozprawę trudno odmówić Autorce kompetencji w sprawnym krytykowaniu poglądów tych, z którymi się nie zgadza. Inaczej sprawa wygląda z tzw. autokrytyką, której nieobecność, zwłaszcza w ostatniej części, wyraźnie rzuca się w oczy. Dominika Dzwonkowska proponuje nam bowiem pewną prototeorię cnót środowiskowych jako alternatywę dla krytykowanych przez nią koncepcji, które ujawniają określone braki, stąd też domagają się przepracowania. Sformułowaniu autorskiej propozycji – co niezaprzeczalnie jest walorem pracy – nie towarzyszy jednak krytyczna refleksja metaprzekmiotowa. W mojej ocenie w pracy zabrakło krytycznego ustosunkowania się Dzwonkowskiej do własnej koncepcji. Autorka ogranicza się raczej do pozytywnego wykładu swojej propozycji, mniej natomiast interesują ją przedmiotowe i metaprzekmiotowe trudności i ograniczenia, które koncepcja ta może generować, zwłaszcza w obszarze praktycznej operacjonalizacji. Czytając monografię nabyłem przeświadczenia – być może zresztą nieuzasadnionego – że Autorka usilnie chce przekonać czytelnika, że jej propozycja nie posiada żadnych wad teoretycznych. Czyżby zatem uważała, że Jej koncepcja jest bezdyskusyjna? Nie podejrzewam Autorki o nieumiejętność przeprowadzenia takiej autokrytyki. Jestem wręcz przekonany o tym, że jest ona świadoma różnych mankamentów sformułowanej propozycji, tylko z pewnych względów nie chciała poinformować o tym czytelnika, który o takich mankamentach, widzianych okiem samego autora, chciałby przeczytać. Być może, na co zwróciłem uwagę, chodziło jej przede wszystkim o pozytywny wykład swojej koncepcji, a nie zbytnie jej problematyzowanie. Zwłaszcza że przedstawiona przez Dominikę Dzwonkowską propozycja ma raczej postać prototeorii, a nie gotowej i wykończonej teorii. Można by zatem usprawiedliwić postępowanie

Autorki tym, że na etapie konstrukcji prototeorii nie ma sensu przeprowadzanie zaawansowanej krytyki, która podważałaby coś, co nie zostało jeszcze opracowane. Z podobną sytuacją mamy przecież do czynienia w naukach empirycznych.

Autorka chciała przedstawić określone rozwiązanie problemu badawczego, zapomniała jednak o poczynieniu pewnych zastrzeżeń, które w oczach czytelnika mogłyby, w jakimś stopniu, usprawiedliwiać teoretyczne niedociągnięcia proponowanej koncepcji. I choć Dominika Dzwonkowska nie dokonała – i chyba dobrze się stało – rewolucji w etyce cnót środowiskowych, to jednak chciałbym zaznaczyć, że nowatorstwo i oryginalność jej propozycji polega przede wszystkim na nowym sposobie połączenia i reinterpretacji określonych tez przedmiotowych, występujących w różnych koncepcjach etyki środowiskowej. Wszak kiedy zastanawiamy się, na czym polega tzw. nowatorstwo w humanistyce, to musimy sobie jasno powiedzieć, że nie polega ono na stworzeniu jakiejś oryginalnej idei niczym boskie *creatio ex nihilo*, ale przeważnie na dostrzeżeniu jakiegoś problemu (splotu problemów), występującego w dyskutowanych teoriach, (którego przeważnie inni badacze z różnych względów nie dostrzegają) i zaproponowaniu jego nowej reinterpretacji teoretyczno-praktycznej. Nawet jeśli przyjąć, oczywiście z pewnymi zastrzeżeniami, że w filozofii dokonują się jakieś rewolucje, to nie muszą one oznaczać odkrywania całkiem nowych pomysłów teoretycznych. Wszak i w nauce taka sytuacja nie zawsze ma miejsce. Generalnie rzecz ujmując, prezentowana monografia pokazuje, że jej Autorka jest zdecydowaną przeciwniczką uprawiania filozofii tylko przy biurku z dala od problemów praktycznych. Swoich poszukiwań nie traktuje w kategorii realizacji akademickiego zawodu tylko zadania, związanego z podejmowaniem określonych działań, wpływających na zmianę postrzegania przez człowieka środowiska naturalnego. Postulaty uprzątnienia filozofii, a zwłaszcza etyki cnót, uprawiania jej w ścisłej współpracy z różnymi społecznymi interesariuszami są jak najbardziej słuszne i godne instytucjonalnego wsparcia. Książka

ma niezaprzeczalnie walor perswazyjny. Mam nadzieję, że będzie miała realny wpływ na pogłębienie świadomości ekologicznej jej czytelników. Mam także nadzieję, że recenzowana monografia zostanie zauważona w naszym środowisku i wywoła niemały ferment twórczy w świadomości polskich ekofilozofów i etyków środowiskowych.

PIOTR DUCHLIŃSKI

Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii,
(Jesuit University Ignatianum in Krakow, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

pduchlinski@o2.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.R.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 19/11/2020. Zrecenzowano: 18/12/2020. Zaakceptowano do publikacji: 09/02/2021.

MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI

(rec.) Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, *Homo capax, capax hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019, ss. 256.

Mickiewicz i postsekularyzm to dwa słowa kluczowe, które oddają zamysł ambitnego przedsięwzięcia młodej badaczki z Gdańska. Próba to niełatwa, bo w historii polskiej humanistyki o Mickiewiczu pisały już przecież mierzone stuleciami liczne pokolenia interpretatorów. Czy można dodać jeszcze coś nowego do debaty, której efekty zajmują zaszczytne miejsce na regale, ale przykryte są obficie bibliotecznym kurzem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz chce zestawzić ze sobą dwa zagadnienia, krańcowo rozdzielone czasem, geografiami, warunkami politycznymi. W jej pracy pojawia się bowiem z jednej strony analiza twórczości XIX-wiecznego, romantycznego poety, z drugiej zaś refleksja nad tekstami współczesnych filozofów i teologów, zakwalifikowanych do nurtu postsekularnego. Czym jest myśl postsekularna? Sama autorka, cytując Michała Warchalę, przyznaje, że owo pojęcie określa zjawisko o nieostrych granicach. W książce Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz termin ten nie dotyczy np. współczesnej filozofii społecznej, która formułuje koncepcje polityczne, studiując odrzucone przez filozofię sekularną teksty religijne (np. Badiou, Agamben, Žižek). Autorka rozprawy o Mickiewiczu skupia się na filozofii, która podejmuje „próby przeformułowania, odczytania na nowo religii, (...) znalezienia drogi poza instytucjonalną religią (...) i oświeceniowym racjonalizmem”. Zgodnie z jej słowami: „myśliciele postsekularni reinterpretują religię i starają się ją bronić przed oświeceniowymi

zarzutami o heteronomię, wskazują także jej racjonalność, a przede wszystkim walczą o jej miejsce w projekcie nowoczesności” (s. 11).

Wobec tak nakreślonego horyzontu studiów nad Mickiewiczem można postawić zarzut, że autorka kapituluje wobec metodologicznej mody na postsekularyzm i próbuje dostosować klasyczną literaturę polską do popularnego dziś w świecie paradygmatu postsekularnego. Sądzę jednak, że interdyscyplinarna analiza Mickiewiczowskich pism z zakresu filozofii, teologii i mistyki stanowi raczej studium z historii idei postsekularyzmu, zdefiniowanego powyżej w określony sposób. To nie przypadek, że w brawurowo opracowanym, wieńczącym książkę rozdziale *Capax hominis* autorka sięga po współczesnych myślicieli: Richarda Kearney’a i Johna Caputo, po to by rozświetlić religijność Mickiewicza. Zamiarem Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz nie jest wykazać, że także dzieła Mickiewicza mogą być interpretowane w świetle pism modnych i wpływowych dziś autorów. Suwerennym punktem wyjścia pozostaje w dalszym ciągu pisarstwo romantycznego poety. Poprzez wydobycie niektórych wątków jego dzieł, zbieżnych z myślą postsekularną, autorka ujawnia natomiast głębokie, romantyczne korzenie postsekularyzmu. Udowadnia, że ta orientacja filozoficzna, rozwijana w wieku XX i XXI, nie byłaby możliwa, gdyby nie XIX-wieczne spory z oświeceniowym kultem redukcijnej nauki, mistyczna antropologia, apofatyczny namysł nad słabością i świętością Boga. Mickiewicz był tych debat aktywnym i twórczym uczestnikiem. Monografia Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz przekonuje zatem, że lektura z pozoru zaśniedziałego kanonu literatury polskiej przenosi nas tak naprawdę w epicentrum drgań, poruszających współczesną światową humanistykę.

Omawiana praca została formalnie zarejestrowana jako rozprawa literaturoznawcza, a jej obrona z wyróżnieniem umożliwiła autorce uzyskanie stopnia doktora na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego oraz publikację w specjalnej serii *Dissertationes Laudatissimae Universitatis Gedanensis* Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego. Należy podkreślić jednak, że tekst ten posiada z pewnością

charakter interdyscyplinarny, a w mojej ocenie warstwy filozoficzna i teologiczna odgrywają w nim dużo ważniejszą rolę niż aspekt filologiczny. Mówienie o filozofii Adama Mickiewicza nie jest zresztą niczym nowym – w literaturze fachowej odnaleźć ją można choćby w licznych publikacjach Stanisława Pieroga. Także tytuł książki zdradza jej filozoficzną orientację. Staje się on w pełni zrozumiały dopiero w świetle historii filozofii chrześcijańskiej. Łacińska sentencja: *homo capax Dei* to parafraza myśli św. Augustyna (*De Trinitate*. XIV, 8.11), komentowana później także przez św. Tomasza z Akwinu w *Summie teologicznej* (I-II, q 113, a 10). W filozofii XX wieku formuła ta rozwijana była m.in. przez Paula Ricoeura (*l'homme capable*), którego wprost przywołuje autorka rozprawy. Tytuł jej książki zbudowany został jednak jako symetryczna, dwuczłonowa konstrukcja. Wedle koncepcji Mickiewicza, zrekonstruowanej przez Agnieszkę Bednarek-Bohdziewicz, nie tylko człowiek zdolny jest wejść w kontakt z Bogiem, ale także Bóg posiada tę wspaniałą umiejętność zwrócenia się do człowieka. Drugi człon tytułu: *Deus capax hominis* został zapożyczony z książki XX-wiecznego belgijskiego teologa katolickiego Adolphe'a Gesché pt.: *Chrystus*. Autorka rozprawy z lektury pism romantycznego poety wyprowadza wnioski, iż badanie spotkania Boga i człowieka powinno odbywać się na gruncie antropologii. Moim zdaniem Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz udowadnia w ten sposób, że szczególne zainteresowanie antropologią, żywione przez XX-wieczną myśl chrześcijańską (np. *anthropologische Kehre* Karla Rahnera), sięga swymi korzeniami głęboko – aż do epoki romantyzmu. Jej najwybitniejszy polski twórca, Adam Mickiewicz, miał w tej debacie niebagatelny udział.

Spektrum Mickiewiczowskich pism poddanych analizie jest bardzo rozległe. Autorka rozprawy studiuje zarówno fragmenty *III Części Dziadów*, *Liryki lozańskie*, jak i prywatną korespondencję poety. Tekstami kluczowymi okazują się jednak *Prelekcje paryskie*, czyli cykl wykładów Adama Mickiewicza na temat literatury słowiańskiej, wygłoszonych w Collège de France oraz *Zdania i uwagi*, które stanowią

formę pośrednią pomiędzy tłumaczeniem a parafrazą dzieł Jakuba Böhme, Angelusa Silesiusa oraz Louis Claude de Saint-Martina. To właśnie studia nad chrześcijańskimi mistykami ujawniają filozoficzny potencjał pisarstwa Mickiewicza. Z książki Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz wyłania się obraz poety, kontestującego redukcyjną perspektywę niemieckiego idealizmu transcendentalnego. Mickiewicz zostaje zaprezentowany jako jeden z prekursorów oporu przeciwko filozofii odczarowania świata. Dzięki temu autorka bardzo przekonująco może postawić go w jednej linii z wymienionymi już powyżej myślicielami współczesnymi: Richardem Kearney'em, Johnem Caputo, Jean-Luc Marionem. Ważne jest także to, że zgodnie z rekonstrukcją autorki Mickiewiczowski protest przeciwko filozofii modernistycznej nie jest fideistycznym odwróceniem się od racjonalności, ale (cytując przywoływanego w książce Caputo) „jej przekroczeniem, racjonalnością wyższego rzędu” (s. 45-46). Choć autorka nie pisze o tym w książce, odnoszę wrażenie, że w krytyce współczesnego mu, instytucjonalnego chrześcijaństwa Mickiewicz bliski był ideałów *philosophia Christi* Erazma z Rotterdamu. Polski poeta także domagał się ewangelicznej prostoty i powrotu do źródeł chrześcijaństwa. Na kartach rozprawy pojawiają się poruszające fragmenty pism poety, w których Bóg przedstawiony został jako „emigrant” lub „gość” (jakże to aktualne w kontekście współczesnych dyskusji o chrześcijańskich powinnościach wobec obcego, pojawiającego się u naszych drzwi!). Mickiewicz oczekuje więc chrześcijaństwa prostego, doceniającego słabość, krytykuje zaś zastany Kościół. Nie czyni jednak tego w duchu luterskiej reformacji, depczącej i obrażającej ludzki rozum. Z tradycją protestancką Mickiewicz dzieli epistemologiczne przekonanie o olbrzymich trudnościach, z jakimi rozum ludzki może przebić się przez zasłonę Bożej transcendencji. Stąd silnie akcentowany przez Agnieszkę Bednarek-Bohdziewicz wątek apofatyczny. Z drugiej jednak strony autor *Zdań i uwag* nie ulega pesymistycznej, reformacyjnej antropologii i ontologii, które spoglądają na człowieka głównie przez pryzmat grzechu i upadku w Raju. Wręcz przeciwnie, jednym

z podstawowych atrybutów człowieka, jak pisze autorka, jest jego „ikonalność”. Zgodnie z dwuczłonowym tytułem rozprawy człowiek stanowi obraz Boga, a Bóg obraz człowieczeństwa. Myśl ta rozwijana jest poprzez odwołanie do klasyków mistyki chrześcijańskiej: Mistrza Eckharta, Jana Taulera, Teresy z Ávili.

Na koniec można postawić jeszcze pytanie, które co prawda pojawia się w rozprawie Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz, ale wybrzmiewa jedynie delikatnie w tle. Spróbuję zapytać odważniej, powtarzając tytuł klasycznego artykułu Marii Czapskiej z jej *Szkiców Mickiewiczowskich* (Londyn, 1963): „czy Mickiewicz był katolikiem?”. Oczywiście w latach 40. XIX wieku Mickiewicz ulegał silnemu wpływowi Andrzeja Towiańskiego i formalnie przynależał do innej, odrębnej wspólnoty wiernych. (Na marginesie odnotowuję ciekawy zabieg autorki: w analizie *Prelekcji paryskich* właściwie pomija ona wątek mesjanistyczny). Problem jego katolickości wydaje się szczególnie doniosły w momencie, gdy czytelnik orientuje się, że w rozprawie Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz polski poeta może, przynajmniej do pewnego stopnia, posłużyć za synekdochę współczesnej filozofii postsekularnej. U Mickiewicza znajdziemy bowiem wątki pokrewne różnorodnym współczesnym autorom. Autorka rozprawy wykazuje związki pism Polaka z anateizmem Richarda Kearney’a, który dość mocno zanurzony jest w tradycji katolickiej. Epistemologiczna, apofatyczna postawa wobec Boga łączy, zdaniem Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz, Mickiewicza i Johna Caputo, postmodernistycznego autora, balansującego na granicy katolickiej ortodoksji. Niektóre fragmenty książki (wątki dotyczące „słabego Boga”) mogą zaś przywołać na myśl filozofię Gianniego Vattimo, który dokonuje bardzo ciekawej reinterpretacji tradycji katolickiej, ale w wersji zsekularyzowanej i całkowicie immanentnej. Na postawione powyżej pytanie nie ma oczywiście jednoznacznej odpowiedzi, ale głębsze rozważenie go mogłoby wzbogacić i tak niezwykle erudycyjną oraz bardzo fachowo napisaną książkę.

MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii
(Pedagogical University of Krakow, Institute of Philosophy and Sociology, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-9036>

milosz.puczydowski@up.krakow.pl

DOI: 10.21697/spch.2021.57.R.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 06/09/2020. Zrecenzowano: 31/10/2020. Zaakceptowano do publikacji: 24/11/2020.