

PRZEWODNIK  
PO  
FILOZOFII RELIGII

NURT ANALITYCZNY

Redakcja  
Janusz Salamon

WYDAWNICTWO WAM  
Kraków 2016

## Spis treści

Janusz Salamon: <i>Wstęp</i>	7
ROZDZIAŁ 1: NATURA BOGA	
Dariusz Łukasiewicz: <i>Atrybuty Boga</i>	11
Piotr Moskal: <i>Byt</i>	19
Jan Andrzej Kłoczowski: <i>Świętość – morfologia sacrum</i>	27
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Wszechmoc</i>	37
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wszechwiedza</i>	61
Marek Piwowarczyk: <i>Wszechobecność</i>	75
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Prostota</i>	87
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wolność</i>	109
Marek Pepliński: <i>Dobroć</i>	121
Ryszard Mordarski: <i>Wieczność</i>	141
Marek Piwowarczyk: <i>Konieczność</i>	155
Jacek Wojtysiak: <i>Bezcielesność</i>	165
Jacek Wojtysiak: <i>Osobowość</i>	177
Karol Klauza: <i>Piękno</i>	191
ROZDZIAŁ 2: ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA	
Stanisław Wszolek: <i>O dowodzeniu i argumentach na istnienie Boga</i>	199
Maciej Nowicki: <i>Dowód ontologiczny św. Anzelmia</i>	207
Tomasz Jarmużek: <i>Dowody ontologiczne po św. Anzelmie: Kartezjusz, krytycy oraz współcześni kontynuatorzy</i>	219
Piotr Moskal: <i>Argument kosmologiczny – historia i interpretacja</i>	231
Jacek Wojtysiak: <i>Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne</i>	241

Tadeusz Pabjan: <i>Argument teleologiczny</i>	255
Jacek Wojtysiak: <i>Argument moralny</i>	271
Mieszko Tałasiewicz: <i>Argument z cudów</i>	285
Zbigniew Wolak: <i>Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu</i>	299
Wojciech Zaluski: <i>Zakład Pascala</i>	315
Stanisław Wszolek: „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce’a	331
Jan Sochoń: <i>Szósta droga Jacques’a Maritaina</i>	343
Miłosz Hołda: <i>Argumenty epistemologiczne w kontekście nauki</i>	353
<b>ROZDZIAŁ 3: PRZEKONANIA RELIGIJNE: RACJONALNOŚĆ, SENSOWNOŚĆ, PLURALIZM</b>	
Michał Heller: <i>Teologia i nauka: perspektywa katolicka</i>	367
Michał Heller: <i>Bóg i kosmologia</i>	389
Jacek Rodzeń: <i>Religia a technika</i>	403
Paweł Polak: <i>Teizm i ewolucja</i>	421
Marek Pepliński: <i>Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna</i>	437
Kazimierz Kondrat: <i>Racja rozumu i racja wiary we współczesnej filozofii analitycznej</i>	459
Janusz Salamon: <i>Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia</i>	493
Marek Pepliński: <i>Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna</i>	519
Józef Bremer: <i>Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina</i>	527
Janusz Salamon: <i>Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności</i>	547
Janusz Salamon: <i>Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei</i>	577
<i>Indeks osób</i>	599
<i>Indeks rzeczowy</i>	614
<i>Informacje o autorach</i>	627

Janusz Salamon

## Wstęp

Zgodnie z zamierzeniem serii książkowej „Przewodniki po filozofii”, w ramach której ukazuje się niniejszy tom, zebrane tutaj teksty autorstwa dwudziestu kilku polskich filozofów starają się przybliżyć polskiemu czytelnikowi aktualny stan debaty w danym obszarze dociekań filozoficznych, w tym przypadku w analitycznej filozofii religii. Dla kogoś zorientowanego w najnowszej historii filozofii religii poświęcenie osobnego przewodnika jej analitycznemu nurtowi nie będzie wymagało szczególnego uzasadnienia. Po pierwsze, to właśnie na gruncie paradygmatu analitycznego doszło w ostatnim czterdziestoleciu do bezprecedensowego rozkwitu filozofii religii. Po drugie, filozoficzne rozważania nad religią w ramach współczesnej „filozofii kontynentalnej” mają na tyle odmienny charakter, że zasługują na opracowanie w osobnym tomie.

Analityczna filozofia religii, podobnie jak uprawiana na gruncie analitycznym metafizyka czy epistemologia, choć w pewnym sensie jest tworem dwudziestowiecznym, tkwi swoimi korzeniami w głębokiej przeszłości i w jakiejś mierze jest kontynuacją tradycji scholastycznej, o czym świadczy fakt, że wielu z jej czołowych przedstawicieli (np. Marilyn McCord Adams, Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Brian Leftow czy Brian Davies) jest jednocześnie wybitnymi znawcami filozofii średniowiecznej. Jeśli Richard Swinburne, najbardziej wpływowy – obok Alwina Plantingi – przedstawiciel tego nurtu, bywa czasem określanym mianem współczesnego św. Tomasza z Akwinu, to jest tak dlatego, że w ich dociekaniach widać pewne intelektualne pokrewieństwo sprowadzające się do dążenia, aby dyskurs filozoficzny na temat religii charakteryzował się ścisłością sformułowań, poprawnością argumentów i wykorzystywał najlepsze dostępne obecnie intelektualne narzędzia. A zatem w takim komplementowaniu Swinburne’a kryje się sugestia, że gdyby św. Tomasz żył w naszych czasach, uprawiałby filozofię religii na jego modłę.

Z powyższych względów nie powinno dziwić, że niniejszy tom ma „swinburne'owską” strukturę, w takiej mierze, w jakiej jest odbiciem jego własnego wielotomowego projektu. Rozdział pierwszy podejmuje zagadnienie natury Boga, gdyż rozważania nad spójnością teistycznego pojęcia Boga logicznie wyprzedzają kwestię Jego istnienia. Stąd problematyka istnienia Boga wypełnia rozdział drugi. Dopiero w rozdziale trzecim podejmowane są kwestie bardziej szczegółowe, mianowicie problemy graniczne filozofii i nauki oraz zagadnienia epistemologii religii, filozofii języka religijnego i filozofii pluralizmu religijnego.

Jako że niniejszy przewodnik jest dziełem autorów polskich, warto może w tym miejscu podkreślić, jak wiele polskie środowisko filozoficzne zawdzięcza bezinteresownej wspinałomysłności tych spośród czołowych analitycznych filozofów religii, którzy na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza na różne sposoby – czy to odwiedzając regularnie Polskę z gościnnymi wykładami, czy roztaczając opiekę nad Polakami studiującymi w Anglii bądź w Ameryce – przyczynili się do odkrycia przez nas tego nurtu filozofii i do jego rozkwitu we wszystkich niemal ośrodkach filozoficznych w Polsce, z których wywodzą się współautorzy niniejszej pracy.

Obecny tom, pomimo swojej znaczącej objętości, nie rości sobie pretensji do kompletności, albowiem tak jak cała seria „Przewodników po filozofii” nie jest tworem encyklopedycznym, ale wzoruje się na anglosaskich *companions*, które nad kompleksowość opracowania przedkładają potrzebę zwrócenia uwagi na szczególnie gorąco dyskutowane dziś zagadnienia, a także włączenia się w tę bieżącą dyskusję. Stąd czytelnik może się również spodziewać w zebranych tu tekstach oryginalnych względów i nowych argumentów.

Wyrażając wdzięczność wszystkim Autorom za ich wytężoną pracę i cierpliwość, która była konieczna, aby niniejszy tom ujrzał światło dzienne, chciałbym szczególnie podziękować Dariuszowi Łukasiewiczowi, który koordynował pracę zespołu autorów tekstów o naturze Boga i ks. Stanisławowi Wszółkowi spełniającemu analogiczną rolę w odniesieniu do tekstów o argumentach na istnienie Boga i o problemach granicznych religii i nauki, oraz Sebastianowi T. Kołodziejczykowi, redaktorowi tej serii wydawniczej, bez którego zaangażowania do aktualizacji potencjału wyrażonego w niniejszej publikacji bodaj nigdy by nie doszło.

Rozdział 1

# NATURA BOGA

Dariusz Łukasiewicz

## Atrybuty Boga

Kiedy mowa o atrybutach Bożych, chodzi o cechy (przymioty) tworzące pojęcie Boga. Są trzy zasadnicze źródła określające przymioty Boga: religia, osobiste doświadczenie religijne i filozofia (Wierenga 1989). Religijnym źródłem atrybutów Bożych w szeroko rozumianej tradycji duchowej Zachodu są trzy główne religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam, a w szczególności akceptowane przez nie objawienia zawarte w ich świętych księgach. Rozważania tego rozdziału dotyczące atrybutów Bożych oparte są jednakże głównie na judeochrześcijańskich podstawach (Biblia), najlepiej znanych, a także kulturowo, filozoficznie i egzystencjalnie najbliższych autorom esejów tu pomieszczonych. Takie zawężenie daje się jednakże usprawiedliwić przede wszystkim tym, że wszystkie trzy główne religie monoteistyczne są zgodne co do podstawowych (esencjalnych) atrybutów Bożych.

Biblia wskazuje na wszechmoc (Hi 32,8; Ps 91,1), moralną doskonałość (Ps 100,5; Łk 18,19) i wszechwiedzę Bożą (Ps 139; Łk 12,6-7) jako podstawowe przymioty Boga. Wymienia również inne atrybuty, takie jak m.in. wieczność, niezmienność i osobowość Boga. Nie wszystkie własności Boga dające się wyprowadzić na podstawie biblijnego objawienia mają charakter esencjalny, czyli stanowią o naturze Boga. To, że Bóg jest stwórcą świata lub że przemawiał do Abrahama, nie należy do istoty Boga: Bóg mógł nie być stwórcą i nie przemawiać do Abrahama. W niczym nie zmieniłoby to Jego natury. Jest bardzo wiele tego typu własności Boga, które są przygodne i nie należą do Jego natury. Biblia wszelako nie dokonuje rozróżnienia na esencjalne (konieczne) i przygodne własności Boga – to bowiem rozróżnienie należy już do filozofii. Polega ono na tym, że Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący i dobry, nie dlatego że tak się sprawy potoczyły, a mogło być inaczej, lecz to jest tu najważniejsze, że inaczej właśnie być nie może. Istota, która jest Bogiem, musi posiadać wymienione wyżej własności, a także wiele innych.

Drugim źródłem, na podstawie którego dokonuje się określenia atrybutów Bożych, jest ludzkie doświadczenie religijne i płynąca z niego refleksja. Jest to doświadczenie bytu większego niż człowiek (*sensus divinitatis*) i zasługującego na oddawanie mu czci. Drogą refleksji można wyprowadzić z treści tego doświadczenia twierdzenia dotyczące natury Boga: istota godna czci musi być bytem w najwyższym możliwym stopniu doskonałym pod względem swojej mocy, mądrości, dobroci i pod wieloma innymi jeszcze względami oraz powinna posiadać te wszystkie przymioty w sposób konieczny, a nie tylko przygodnie.

Trzecim takim źródłem, na podstawie którego formuje się treść natury Bożej i Bożych atrybutów, jest teistyczna tradycja filozoficzna Zachodu. Nie jest ona niezależna od dwóch pozostałych w tym sensie, że zarówno religijne objawienie, jak i osobiste doświadczenia dostępne filozofom były ważnym materiałem do ich filozoficznego wysiłku zmierzającego do głębszego i szerszego zrozumienia natury Boga. Jednakże filozofia, zwłaszcza o orientacji racjonalistycznej, właśnie nie ogranicza się do biernego doświadczenia czy też rejestrowania prawd danych jako objawione, ale próbuje je ze sobą powiązać w pewien spójny system twierdzeń podstawowych, a następnie wyprowadzić z nich możliwie wszystkie ich logiczne konsekwencje i zbadać, czy wśród nich nie ma zdań sprzecznych. Tak sformułowane zadanie może być różnie wykonane w zależności od tego, które twierdzenia mające oparcie w religii lub we własnym doświadczeniu filozofa przyjmie się za punkt wyjścia. Św. Tomasz z Akwinu i Gottfried Wilhelm Leibniz za taki punkt wyjścia przyjęli tezę, że Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego bytu różnego od siebie. Św. Tomasz z Akwinu starał się pokazać, że byt, który jest pierwszą przyczyną wszelkiego bytu musi sam być niezmienny, wieczny, prosty, doskonały. Leibniz, podobnie jak Akwinata, uznał, że świat musi posiadać przyczynę (rację) swojego istnienia, a przyczyna ta musi być rozumna, ponieważ istniejący świat jest przygodny, co wobec nieskończonej liczby wszystkich pozostałych możliwych światów, jakie mogły istnieć zamiast naszego, każe uznać, że ten właśnie świat istnieje, a nie żaden inny, ponieważ został wybrany przez Boga. Dokonanie takiego wyboru jest możliwe wszelako tylko wtedy, gdy rozumna przyczyna, jak stwierdza Leibniz w *Teodycei*, „jest bezwzględnie nieskończona oraz absolutnie doskonała, jeśli chodzi o moc, mądrość i dobroć” (Leibniz 2001: 125). Oczywiście jest też, że byt rozumny wyposażony w wolę, zdolność i moc działania, dobroć oraz mądrość, musi być osobą. Tak też jest przedstawiany w objawieniu religijnym.

Inny punkt wyjścia obrał św. Anzelm z Aosty. Anzelmowi bowiem zawdzięczamy głównie pojmowanie Boga jako bytu, od którego nic większego nie da się pomyśleć (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), ale i takiego, który jest największy ze wszystkiego, co można pomyśleć, czyli rozumienie Boga jako największego możliwego bytu – inaczej jeszcze – bytu doskonałego. Zatem nie bycie pierwszą przyczyną wszelkiego bytu, jak to jest u św. Tomasza z Akwinu i Leibniza, lecz bycie bytem



doskonałym jest podstawowym twierdzeniem teologii Anzelmiańskiej, z którego twórca „argumentu ontologicznego” wyprowadził pozostałe atrybuty Boże: wszechmoc, moralną doskonałość, wieczność, niezmiennosc i piękno.

Różne tedy źródła i sposoby określenia atrybutów Bożych wiodą na ogół do zbioru tych samych atrybutów, co uzasadnia tezę, że nie jest on utworzony w sposób dowolny i że nie można w nim dokonywać arbitralnych zmian bez poważnych konsekwencji logicznych i teologicznych. Oczywiście zbiór atrybutów obejmujący wspomniane wyżej w różnych kontekstach: wszechmoc, wszechwiedzę, moralną doskonałość, osobowość, niezmiennosc, konieczność, wieczność, prostotę, nieskończoność, piękno, nie jest zbiorem wyczerpującym. Nie jest wyczerpujący w dwójakim sensie. Po pierwsze, nie wyczerpuje on wszystkich atrybutów, jakie rozum ludzki może pomyśleć lub doświadczenie religijne podyktować, są bowiem jeszcze np. wszechobecność, bezcielesność, jedyność, wolność, świętość, miłość, niecierpliwość (niektóre z nich są omawiane w ramach tego rozdziału). Po drugie, możliwe jest, że istnieją atrybuty Boże, których ani umysł ludzi, ani nawet żaden inny umysł stworzony nie jest w stanie sobie w ogóle pomyśleć, i możliwe jest, że atrybutów takich jest bardzo wiele, być może nieskończenie wiele.

O tym, że atrybuty Boże stanowią pewną nieprzypadkową i niedowolną sieć pojęć, świadczą ich wzajemne treściowe powiązania. Oto np. wieczność, rozumiana jako niemające początku ani końca istnienie poza czasem, wiąże się z niezmiennością i prostotą polegającą na braku jakichkolwiek części fizycznych (przestrzennych i czasowych) oraz metafizycznych i doskonałością rozumianą jako maksymalna realizacja wszelkich możliwości. W języku metafizyki św. Tomasza z Akwinu wyraża się ów brak wszelkiej możności bytowej w Bogu twierdzeniem, że Bóg jest czystym aktem (*actus purus*). Z wymienionymi atrybutami (wieczność, niezmiennosc, prostota, czysta aktowość, doskonałość) powiązana jest ściśle np. także wszechwiedza Boża. Jeżeli Bóg w ramach swojej wszechwiedzy posiada zupełną wiedzę o całym stworzeniu, zatem i o świecie materialnym istniejącym w czasie i przestrzeni, to ze względu na wieczność i niezmiennosc posiada tę wiedzę odwiecznie. Nie nabywa jej stopniowo wraz z pojawiającymi się zdarzeniami kosmicznymi, gdyż to oznaczałoby zmiany w treści Bożej wiedzy, ale zna wszelkie zdarzenia, zanim one wystąpią – zna zdarzenia przyszłe, zanim przyszłość nastąpi. Korekta tego poglądu w kwestii wszechwiedzy polegająca na tym, że Bóg nie zna zdarzeń przyszłych, zanim one nastąpią, pociągnęłaby za sobą zmiany wszystkich pozostałych wymienionych atrybutów. Zdobywanie nowej wiedzy o tym, co się dzieje, wprowadziłoby w Bogu zmiennosc, złożenie z możności i aktu (możności nabycia wiedzy o czymś i urzeczywistnienia tej możności), czyli zaprzeczenie prostoty. Negacja prostoty Bożej implikowałaby zmiany w pojmowaniu doskonałości Boga. Oto bowiem byt złożony z części – w tym wypadku metafizycznych (możności i aktu) – jest od nich zależny bytowo (aktualizacja nowych możliwości jest dookreśleniem bytu Bożego), a przez to nie tak doskonały,

jak byt niezależny od swoich części. Konsekwencji takiej rewizji jednego atrybutu i rewizji innych atrybutów dałoby się wyprowadzić znacznie więcej, wskazane wyżej zależności mają jedynie ilustrować ścisłość powiązań pomiędzy poszczególnymi atrybutami. Warto tu także odnotować, że sposób organizacji atrybutów w obrębie samej natury Bożej może wyglądać różnie, w zależności od tego, który z atrybutów uczyni się punktem wyjścia metafizycznych rozważań nad nią. Refleksja nad atrybutami może być prowadzona przy założeniu, że takim atrybutem wyjściowym i organizującym pozostałe atrybuty jest np. atrybut wieczności (jak czyni to np. współczesny filozof religii Paul Helm) lub może to być prostota albo doskonałość, albo też wszechmoc.

Odrębną i doniosłą kwestią jest sama wielość różnych atrybutów Bożych. Mnożość atrybutów orzekanych o Bogu może sugerować, że jest On bytem złożonym, a nie prostym, jak głosi teizm klasyczny. Jako byt złożony Bóg staje się podobny do innych bytów – przestaje być „Całkiem Inny”. Obrona prostoty, którą wyraża się w tezie o identyeczności atrybutów z naturą Bożą i ze sobą wzajemnie, wszelako niesie trudne wyzwania metafizyczne. Z prostoty bowiem wyprowadzić można identyeczność Bożej woli, wszechwiedzy, wszechmocy i konieczności. Ze względu na identyeczność tych atrybutów otwiera się możliwość i pokusa, by twierdzić np., że to, co Bóg chce, jest tym, co wie, co czyni, a to, co czyni, czyni z konieczności. Teizm postulujący prostotę Bożą starał się zablokować możliwość wyprowadzenia z prostoty tego typu konkluzji. Próby takie podejmował np. św. Tomasz z Akwinu. Odpowiednie ujęcie prostoty Bożej jest bardzo ważne dla teizmu również dlatego, że teza o prostocie Bożej stała się w historii metafizyki przesłanką, z której wyprowadzano panteizm lub na podstawie której podważano osobową naturę Boga (Alvin Plantinga).

Zasadniczym problemem, jaki ma do rozwiązania filozofia zajmująca się pojęciem Boga (racjonalna teologia lub teologia filozoficzna), jest możliwie precyzyjne wskazanie atrybutów dających się pomyśleć, podanie ich treści (definicja) i zbadanie (analiza) ich spójności wewnętrznej, jak i tego, czy wraz z pozostałymi atrybutami tworzą one zwarty logicznie zbiór określeń – i to takich określeń, które są zgodne z danymi objawienia religijnego i naszym doświadczeniem. Jak pokazuje historia, ale też i współczesne zmagania na tym polu, nie jest to zadanie łatwe, przeciwnie – bardzo trudne. Wielokrotnie podnoszono kwestię braku wewnętrznej spójności natury Bożej, której pojęcie wypracował klasyczny teizm, a którego najwybitniejszymi przedstawicielami byli: św. Augustyn, Boecjusz, św. Anzelm oraz św. Tomasz z Akwinu. Formułowano problemy dotyczące sposobu rozumienia poszczególnych atrybutów, jak w wypadku wszechmocy np. słynne i wcale nietrywialne pytanie, czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie mógłby podnieść. Jeżeli może stworzyć taki kamień – argumentowano – to nie może go podnieść, co przeczy Jego wszechmocy, a jeżeli nie może go stworzyć, to również nie jest wszechmocny, skoro nie wszystko

może uczynić. Innym problemem w ramach zagadnienia atrybutów Bożych jest wskazywana niejednokrotnie wzajemna niezgodność różnych atrybutów ze sobą, np. Boża doskonałość, wedle której Bóg czyni to, co najlepsze, jest – w przekonaniu niektórych teologów i metafizyków – nie do pogodzenia z wolnością woli Bożej, która polega na wyborze spośród różnych możliwości. Moralna doskonałość Boża sprawia, że Bóg, wybierając to, co najlepsze, nie mógł wybrać inaczej, gdyż gdyby wybrał, postąpiłby gorzej, niż mógł, a to właśnie jest sprzeczne z doskonałością moralną. Boża sprawiedliwość domagająca się potępienia grzeszników (największego możliwego zła, jakiego można doświadczyć) nie daje się pogodzić – twierdzą inni – z dobrocią i miłosierdziem Bożym pragnącym dla każdego największego możliwego dobra, czyli zbawienia.

Innym jeszcze zagadnieniem związanym z określeniem atrybutów Bożych jest ich zgodność z pewnymi zewnętrznymi w stosunku do natury Bożej faktami. Wszechwiedza, podnoszą zarzut krytycy, której częścią jest Boża przewidziana dotycząca przygodnych zdarzeń przyszłych, nie daje się pogodzić z wolnością woli ludzkiej i pociąga za sobą fatalizm. Natomiast Boża doskonałość moralna w koniunkcji z wszechmocą oraz wszechwiedzą nie dają się pogodzić z istnieniem zła na świecie, w tym zwłaszcza niezawinionego w żaden sposób cierpienia istot wrażliwych. Ten ostatni zarzut określany nieraz jako „teoretyczny problem zła”, czyli argument ze zła na nieistnienie Boga, motywował i motywuje obrońców teizmu do opracowania odpowiedniej teodycei, w ramach której dokonuje się niekiedy redefinicji niektórych atrybutów Bożych (głównie wszechmocy i wszechwiedzy). Wynikiem takiej redefinicji jest na ogół ograniczenie wszechmocy i/lub wszechwiedzy Bożej, pociągające za sobą zmiany w naturze Bożej. Zmiany w rozumieniu atrybutów miały istotne znaczenie dla powstania takich współczesnych form teizmu jak teizm otwarty, procesualna filozofia Boga czy pewne nurty filozofii żydowskiej i protestanckiej – Lévinas, Bonhoeffer i inni (Gadacz 2007).

Rozważania dotyczące atrybutów Bożych można prowadzić co najmniej z dwóch różnych punktów widzenia. Z punktu widzenia teologii racjonalnej rozumianej jako ontologia Boga i z punktu widzenia teologii jako „wiary szukającej zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*). W pierwszym wypadku nie jest wywnioskowana ani założona teza egzystencjalna dotycząca istnienia Boga, w drugim wypadku jest ona założona (w uprzednim akcie wiary), a chodzi jedynie o głębsze i pełniejsze zrozumienie natury Bożej, w stopniu i zakresie możliwym dla umysłu ludzkiego. Teologia racjonalna jako ontologia jest wolna od założeń egzystencjalnych, ale może ona służyć jako racjonalna podstawa do dokonania rozstrzygnięć dotyczących istnienia Boga. Gdyby ustalenia ontologiczne prowadziły do wniosku, że atrybuty Boże wzięte z osobna bądź ujęte w zbiór są sprzeczne lub do sprzeczności prowadzą, to Bóg byłby bytem niemożliwym, zatem i nieistniejącym (Hoffman, Rosenkrantz 2002). Gdyby zaś badania te prowadziły do wniosku, że żadnej sprzeczności w naturze Boga nie

ma, to Bóg – z ontologicznego punktu widzenia – byłby bytem możliwym, którego istnienie nie zostałoby wprawdzie pozytywnie rozstrzygnięte, ale nie zostałoby też wykluczone. Rozważania w tym rozdziale prowadzone są z obu punktów widzenia, wyrażających postawę intelektualną autorów. Natomiast nie jest tu reprezentowane pojmowanie Boga w kategoriach *Deus absconditus* – Boga ukrytego, leżącego całkowicie poza możliwościami i granicami ludzkiego poznania rozumowego, Boga, który jest niezgłębialną tajemnicą, o której niczego nie potrafimy orzec i raczej powinniśmy wobec niej zachować milczenie wyrażające bądź to filozoficzny sceptycyzm teologiczny, bądź mistyczne zachwycenie niewyraźne w języku racjonalnego dyskursu. To sceptyczne bądź mistyczne milczenie wobec Boga może być traktowane jako przejaw intelektualnej pokory, przeciwstawionej racjonalistycznym spekulacjom płynącym z niezdrowych ambicji ułomnego i skończonego rozumu ludzkiego, który rości sobie pretensje do ogarnięcia Nieskończoności. Można wszelako spojrzeć na całą sprawę inaczej. Za milczeniem sceptyka może kryć się przekonanie, że Bóg jest zbędny oraz można się bez Niego w życiu i w filozofii obejść. Natomiast milczenie mistyka skrywać może przekonanie, że można dać sobie radę w relacjach z Bogiem bez rozumu, który nawet może być pewną przeszkodą w bezpośrednim, osobistym obcowaniu z tym, co niesamowite i niepojmowalne. Na tym tle racjonalna ontologia Boga wypada nader skromnie, gdy zajmuje się badaniem spójności atrybutów Bożych i związkami logicznymi pomiędzy twierdzeniami dającymi się z tych badań wysnuć. Z drugiej strony jednakże, nawet tak minimalnie określone cele dociekań nad atrybutami Bożymi i naturą samego Boga wydać się mogą – i nie bez pewnych podstaw – wygórowane i trudno osiągalne. Analiza logiczna atrybutów jest bowiem w pierwszym rzędzie analizą języka, w którym usiłuje się coś o Bogu orzekać, zatem analizą odpowiednich predykatów („wszechmocny”, „dobry”, „sprawiedliwy” itd.). Niejednokrotnie zwracano uwagę na to, że semantyka tych predykatów (ich ustalony w języku sens) nie nadaje się do orzekania czegokolwiek o Bogu z uwagi właśnie na naturę tego bytu, radykalnie transcendentnego, poza- i ponadświatowego, „całkiem Innego” niż cokolwiek, o czym możemy mówić jako o bycie leżącym w granicach naszego orzekania. Stąd twierdzi się, że język mówiący o Bogu może być zbudowany jedynie z metafor lub analogii. Wszelako, jeżeli w języku użyte są metafory, to twierdzenia z nich złożone są semantycznie niedookreślone, ich sens jest niejasny, a co za tym idzie, ich wartość logiczna nie daje się określić jednoznacznie (Przełęcki 1996). W takim razie jednak i badanie spójności logicznej owych twierdzeń nie jest możliwe, i nie ma sensu. Trudność tę próbuje się niekiedy rozwiązać (również w esejach tego rozdziału), posługując się bądź analogią, której łatwiej nadać jednoznaczny sens (Bocheński 1990), bądź dosłownym rozumieniem odpowiednich predykatów (np. gdy mówi się, że byt wszechwiedzący to byt, który zna wszystkie prawdy). Jak bowiem zostało na wstępie zaznaczone, badania atrybutów Bożych są analizą zawartości pojęcia Boga, jakim ludzki umysł się posługuje. W tym kontekście

bardziej zrozumiale może stać się używanie predykatów orzekanych o Bogu w ich literalnym sensie, przynajmniej w tych przypadkach, w których nie implikuje to niedorzeczności. Pamiętać też należy, że prezentowane w tym rozdziale atrybuty ujmowane są nie tylko w ujęciu systematycznym, którego cechą winno być m.in. dążenie do maksymalnej ścisłości i spójności logicznej, ale i historycznym, co uzasadnia przedstawienie różnych sposobów pojmowania Boga i odnoszenia się do Niego.

## Literatura

- Bocheński J.M., (1990) – *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa: PAX.
- Gadacz T., (2007) – *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hoffman J., Rosenkrantz G.S., (2002) – *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Kołakowski L., (1988) – *Jeśli Boga nie ma*, Kraków: Znak.
- Leibniz G.W., (2001) – *Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: WN PWN.
- Łukasiewicz, D., (2014) – *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków-Poznań: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, W Drodze.
- Przełęcki M., (1996) – *Poza granicami nauki*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Wierenga E.R., (1989) – *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Zagadnienie bytowości Boga obejmuje dwa problemy. Pierwszym jest to, czy byt rozumiany jako istnienie (w tekstach anglojęzycznych pojawia się tu termin *being*) jest Bożym atrybutem, Bożą doskonałością. Drugim problemem jest to, czy Bóg jest bytem, czy też nie-bytem lub nad-bytem.

## 1. Problem istnienia jako atrybutu Boga

Istnieją teksty filozoficzne, w których można dopatrzeć się rozumienia istnienia Boga jako Jego doskonałości, jako atrybutu Boga. Jest tak na przykład w drugim rozdziale *Proslogionu* św. Anzelma z Aosty, gdzie autor pisze: „Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane”. Takie stawianie sprawy zakłada, że istnienie jest elementem doskonalącym rzecz: coś, co istnieje tylko w intelekcie, jest mniej doskonałe od tego czegoś istniejącego nie tylko w intelekcie, ale i w rzeczywistości.

Podobnie stawia sprawę Renè Descartes, gdy pisze w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (Medytacja V), że nie może pojąć Boga bez istnienia, czyli bytu najdoskońszego bez najwyższej doskonałości.

Rozumienie istnienia (bytowości) Boga jako Jego atrybutu, jako doskonałości Jego natury, jest pochodną rozumienia istnienia bytu jako elementu doskonalącego jego istotę/naturę. Problem wiąże się z przyjętą koncepcją bytu. Dla św. Tomasza

z Akwinu istnienie nie jest elementem doskonalącym naturę/istotę bytu. Istnienie jest aktem bytu jako bytu, to znaczy, jest aktem bytu w porządku egzystencjalnym (w porządku istnienia). Istnienie nie dodaje do natury bytu żadnej nowej doskonałości, ale jest racją tego, że byt o określonej naturze po prostu jest, istnieje.

Podobną intuicję wyraża Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu*, gdy pisze, że sto realnych talarów nie zawiera więcej talarów niż sto tylko możliwych talarów.

Problem istnienia na płaszczyźnie języka wyraża się w dyskusji nad statusem słowa „jest” („istnieje”). Istnienie, stwierdza Kant, nie jest predykatem. Odmiennego zdania są ci, którzy uważają, że słówko „jest” jest predykatem, a istnienie – istotną cechą bytu (np. Edward Nieznański).

W filozoficzno-logicznej literaturze wylicza się różne sposoby rozumienia słowa „jest” („istnieje”). Dla naszych potrzeb ważne jest wyróżnienie następujących sposobów:

- istnienie logiczne, formalne, symbolizowane kwantyfikatorem szczegółowym, które wyraża niesprzeczność jakiejś pomyślanej rzeczy czy niepustość zakresu orzeczników;
- „jest” jako łącznik zdaniowy;
- „jest” orzecznikowe (np. coś jest tu lub tam, coś jest takie lub inne);
- „jest” egzystencjalne (coś jest – istnieje).

W sądach egzystencjalnych afirmujemy, że coś jest – coś tak lub inaczej określonego, tak lub inaczej doskonałego, coś z określonymi własnościami. To, że to coś istnieje, nie jest jedną z doskonałości, jedną z cech czy własności danej rzeczy. Istnienie stanowi o tym, że coś o określonych doskonałościach, cechach czy własnościach po prostu jest (istnieje). Istnienie bytu nie jest jego cechą czy atrybutem. Nie jest więc także cechą czy atrybutem Boga.

## 2. Problem bytowości Boga

W filozofiach typu metafizycznego, to jest w filozofiach podejmujących problematykę bytu, pojawia się coś pierwszego, nieuwarunkowanego, absolutnego. To coś pierwszego jest bytem (bytem pierwszym, naczelnym przypadkiem bytowym) lub czymś ponad bytem (i w tym sensie nie-bytem). To coś pierwszego jest lub nie jest identyfikowane z Bogiem religii.

Jońscy filozofowie przyrody wskazują na *arché* rzeczywistości, ale tej *arché* nie utożsamiają z żadnym z bogów. Tales z Miletu na przykład wskazuje na wodę jako na pierwszą zasadę rzeczywistości, ale nie twierdzi, że jest ona (najwyższym) bogiem.

Według Platona tym, co stoi u szczytu hierarchii rzeczywistości, jest Jedno-Dobro. Niezależnie od tego, czy będzie się je interpretowało jako naczelną ideę, czy jako pierwszą zasadę (wedle Giovanniego Realego ponad ideami jest bipolarna zasada

Jedno/Dobro oraz Diada), pozostaje faktem, że jest ono Jednym. Takie rozumienie tego, co pierwsze, jest pochodną Platońskiej koncepcji bytu, która jest koncepcją henologiczną. Wedle tej koncepcji tym, co konstytuuje bytowość, jest właśnie jedno (tożsamość). Pełną tożsamość posiadają idee i dlatego są one „prawdziwymi” bytami: są konieczne, wieczne, niezmienne. To, co pierwsze, jest po prostu Jednym, które utożsamia się z Dobrem i jest ponad bytem. Jedno, jako bezosobowa zasada (lub idea), nie jest bogiem Platona. Bogiem jest bowiem Demiurg oraz inni podporządkowani mu bogowie. Stojący w hierarchii rzeczywistości poniżej Jedni Demiurg jest budowniczym świata, pośrednikiem pomiędzy światem inteligibilnym a fizycznym.

W Arystotelesowskiej koncepcji bytu aktem bytu jest forma. Konsekwentnie byt pierwszy, pierwsza filozoficzna zasada, jaką jest pierwszy nieporuszony poruszyciel, czyli akt czysty, jest czystą formą. Ten czysty akt jest zarazem czystą myślą; jest, jak pisze Étienne Gilson, boską samomyślącą się Myślą. Arystoteles utożsamiał pierwszą filozoficzną zasadę z Bogiem. Nie był to jednak Bóg, który by był stwórcą i opatrnością. Chociaż kontemplację tego Boga-Myśli uznał Arystoteles za główne zadanie człowieka, poprosił, aby po jego śmierci złożono ofiary bogom olimpijskim: Zeusowi i Atenie.

Podobnie jak w przypadku Platona, także Plotyna teoria bytu jest henologią, i podobnie jak w przypadku Platona, także w systemie Plotyna u szczytu hierarchicznie uporządkowanej rzeczywistości jest niezrodzona zasada, zwana Jednią i Dobrem. Ta zasada jest właściwie ponad bytem. Jest nieskończona, ale nie w sensie przestrzennym czy ilościowym, lecz w sensie nieograniczonej mocy wytwarzającej. Nie posiada żadnych atrybutów, jest ponad wszelkimi kategoriami i jest niewyrażalna. Jest samoistniejącą jednością, z której w drodze emanacji pochodzi wielość: najpierw druga zasada, to jest Intelkt, a dalej Dusza Świata, dusze indywidualne, byty ożywione i nieożywione. Jest rzeczą problematyczną, czy filozoficzny Absolut Plotyna jest zarazem Bogiem. Zdaniem Gilsona Bogiem (pierwszym bogiem) Plotyna jest Intelkt. Tak więc Bóg nie jest w myśli Plotyna najwyższą zasadą, a najwyższa zasada jest ponad bytem.

Augustyńskie rozumienie Boga, chociaż zależne od neoplatońskiej teorii bytu, jest rozumieniem chrześcijańskim. Bóg jest więc bytem i najwyższą rzeczywistością. Jest także jednią (prostota Boga), najwyższym dobrem, prawdą i życiem. W następstwie henologicznej koncepcji bytu, wedle której jedność-tożsamość jest tym, co konstytuuje byt, św. Augustyn akcentuje w koncepcji Boga Jego wieczność i niezmienność: „Najpierw bowiem i najbardziej istnieje Ten, który jest całkowicie niezmienny i który najzasadniej mógł o sobie powiedzieć: «Jestem, który jestem» oraz «Powiedz im: Który jest, posłał mię do was»” (*De doctrina christiana* I, XXXII, 35).

Chrześcijańscy neoplatonicy, utożsamiając Boga z pierwszą zasadą, mają jednak niekiedy tendencję do mówienia o Bogu w kategoriach nad-bytu czy nie-bytu albo nicości. I tak Pseudo-Dionizy Areopagita w piątym rozdziale *Teologii mistycznej*



stwierdza, że Bóg „nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu”, zaś Jan Szkot Eriugena mówi o Bogu, że jest niebytem czy nicością, ale w tym sensie, że jest ponad bytem. Tradycja mówienia o Bogu jako o nie-bycie trwa do czasów współczesnych, znajdując wyraz między innymi w Jean-Luka Mariona koncepcji Boga bez bycia (koncepcja ta wiąże się z Marionem krytyką metafizyki).

Do Augustyńskiej koncepcji Boga zbliżona jest koncepcja św. Anzelma z Aosty. Bóg jest bytem, i to pełnią bytu. Jest absolutnie niezłożony, wieczny i niezmienny. Tylko taki byt, zgodnie z Parmenidejską, henologiczną koncepcją bytu, jest bytem prawdziwym. Wszystko inne nie tyle jest, co się staje, i w tym sensie nie jest. Ta henologiczna koncepcja bytu, podobnie jak w przypadku św. Augustyna, zostaje w 22 rozdziale *Proslogionu* wykorzystana do interpretacji znanego fragmentu z Księgi Wyjścia 3,14 („Jestem, który jestem”): „Ty natomiast jesteś tym, czym jesteś, ponieważ tym wszystkim, czym kiedykolwiek albo w jakikolwiek sposób jesteś, jesteś tym cały i zawsze. Ty jesteś również tym, który jest w znaczeniu właściwym i po prostu, ponieważ nie masz ani przeszłości, ani przyszłości, a tylko obecność i nie można o tobie pomyśleć, że kiedyś ciebie nie było”.

W myśli św. Tomasza z Akwinu filozoficzny Absolut i Bóg religii to jeden i ten sam byt. Bóg jest bytem – bytem pierwszym, a Jego filozoficzne rozumienie jest pochodną Tomaszowej koncepcji bytu. Tomasz modyfikuje metafizykę Arystotelesa, tworząc egzystencjalną koncepcję bytu. Bytem jest to, co jest (istnieje). Takie rozumienie bytu jest transcendentalne, to znaczy obejmuje naprawdę wszystko, co jest, a więc także i Boga. Bóg też jest bytem, a nie czymś/kimś ponad bytem. Byty są złożone z sub-bytowych elementów, jakimi są istota i istnienie, mające się do siebie jak możliwość i akt. W filozoficznym poznaniu Bóg jawi się jako ostateczna racja bytów przygodnych. Bóg, który jest ostateczną racją świata, jest naczelnym przypadkiem bytowym. Jako racja bytów złożonych z możliwości i aktu, istoty i istnienia, jest samym (czystym) aktem; jest tylko aktem, to jest pełnią doskonałości. A ponieważ aktem bytu jest istnienie, Bóg jest samym istnieniem. Jest, jak mówi Tomasz, *suum esse, ipsum esse* czy *suum esse subsistens*. W Bogu istota i istnienie są tym samym, w związku z czym jest On niczym nieograniczoną doskonałością istnienia.

W tomizmie filozoficznej szkoły lubelskiej akcentuje się związek metafizycznego rozumienia Boga z przyjętą koncepcją bytu. Bóg jest analogatem głównym rzeczywistości, to jest naczelnym przypadkiem bytowym. Można więc w sposób właściwy, wedle analogii proporcjonalności transcendentalnej (a nie metaforycznie), orzekać o Nim byt oraz inne transcendentalne, zamienne z bytem, właściwości: rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro i piękno. Bóg jest bytem i rzeczą, ale takim bytem i rzeczą, w którym/w której istota i istnienie są tym samym i który/która w związku z tym jest samym aktem – niczym nieograniczoną pełnią istnienia. Jak każdy byt, także Bóg jest niepodzielony na byt i niebyt (jedno jako transcendentalna właściwość bytu). Bóg jednak jest także niepodzielny i jest numerycznie jeden. Jak każdy byt,

także Bóg nie utożsamia się z innymi bytami (odrębność jako transcendentalna właściwość bytu). Jest jednak radykalnie inny, transcendentny. Jak każdy byt, jest Bóg inteligibilny (prawda jako transcendentalna właściwość bytu). Co więcej, jest życiem intelektu i jest racją inteligibilności bytów przygodnych. Jak każdy byt, jest Bóg amabilny (dobro jako transcendentalna właściwość bytu). Jest jednak także samym miłowaniem, jest racją istnienia świata i dobrem-celem ostatecznym wszelkiego dążenia. Jak każdy byt, jest Bóg piękny, to znaczy inteligibilny i amabilny zarazem. Co więcej, jest miłowaniem siebie jako w sposób kontemplacyjny posiadanego.

Jeżeli dla św. Augustyna i św. Anzelma z Aosty istotą bytu Boga jest wieczność i niezmienność, a dla św. Tomasza z Akwinu istnienie, to dla bł. Jana Dunsza Szkota istotą Boga jest nieskończoność. Chodzi o nieskończoność intensywną, czyli o wewnętrzne nasilenie/natężenie doskonałości istoty i każdego atrybutu Boga. Toteż pojęcie „byt nieskończony” jest najdoskonalszym pojęciem, jakie drogą naturalną możemy utworzyć o Bogu, które jest właściwe tylko Bogu.

W filozofii Renè Descartes’a Bóg jest bytem rozumianym jako stwórca, jako racja mechanistycznie rozumianego świata. Jest tylko przyczyną. Jego istotą jest stwarzanie, bycie przyczyną. Kartezjański Bóg jest samą siebie powodującą siłą istnienia. Jest nieskończony, skoro świat jest nieskończony. Jest także nieruchomy i niezmienny: skoro ilość ruchu w świecie jest ta sama, a ciała nie tylko nie potęgują, ale i nie hamują ruchu, nie potrzeba dynamizmu Boga podtrzymującego ruch; wystarczy go tylko raz zapoczątkować. Kartezjusz zredukował chrześcijański obraz Boga do funkcji przyczyny natury. To doprowadziło do utożsamienia Boga z naturą. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* (Medytacja VI) Kartezjusz wprost stwierdza, że przez naturę rozumie albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych.

W teologii naturalnej Barucha Spinozy Bóg jest bytem-substancją. Substancją jest to, co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie. Substancja jest z konieczności nieskończona. Spinoza utożsamił pojęcie Boga i substancji. Do natury obu należy istnienie; Bóg i substancja to jedna i ta sama rzeczywistość (monizm ontologiczny uznający jedność bytu substancjalnego). Bóg jest *causa sui* (jest przyczyną dla samego siebie), ponieważ Jego istota zawiera istnienie. Jest również stwórcą świata (jest to stworzenie rozumiane w duchu panteistycznym). Chociaż Bóg nie podlega zewnętrznym determinantom (w tym sensie jest wolny), to jednak podlega wewnętrznej konieczności: musiał stworzyć świat, i to taki, jaki stworzył. Bóg, który istnieje i działa z samej konieczności swojej natury, jest już tylko naturą: nie tylko naturą w sensie istoty rzeczy, ale naturą jako zdeterminowanym (a nie wolnym) źródłem działania. Stąd słynne powiedzenie Spinozy z *Etyki* (część IV): *Deus sive Natura*. Jednak w systemie Spinozy Bóg jest naturą w jeszcze innym znaczeniu. Jest mianowicie naturą w tym sensie, że jest przyrodą (panteizm). Toteż Bóg jest *natura naturans* (natura rodząca), a przyroda jest *natura naturata* (natura zrodzona).

Teologia naturalna Geорга W.F. Hegla jest aprioryczno-spekulatywną teorią samostwarzającego się Absolutu. Koncepcja Absolutu jest wyznaczona sprzecznościową koncepcją bytu, który jest jeden i który jest pewną całością przechodzącą dialektyczny rozwój. Absolut jako pojęcie jest najpierw sobą, następnie przechodzi w swoje przeciwieństwo i bytuje poza sobą (przyroda), wreszcie dochodzi do bytowania w sobie (duch). Rozwój ducha przebiega stadia ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego. Na każdym poziomie tej dialektycznej struktury następuje samostwarzanie się Absolutu. I tak na przykład Bóg jako duch obiektywny, stając się poprzez dzieje polityczne coraz bardziej świadomy swojej wolności, faktycznie staje się wolny. Z kolei jako duch absolutny zdobywa samowiedzę w formie zmysłowego oglądu (sztuka), w formie wyobrazeniowej (religia), oraz, najdoskonalej, w formie pojęciowej (filozofia). W filozofii (zwłaszcza w filozofii samego Hegla) Absolut zdobywa najpełniejszą samowiedzę, przez co faktycznie staje się Absolutem (Bogiem).

Alfred N. Whitehead zdaje się nie traktować Boga jako tego, co absolutne czy ostateczne. W dynamicznej rzeczywistości wyróżnia wielość, jedność i kreatywność. Rzeczywistość stanowią procesy jednoczenia wielości mocą kreatywności. Kreatywność (Whiteheadowski Absolut?) to energia czy moc stawania się polegającego na przechodzeniu od wielości do jedności. Bóg natomiast jest ważnym czynnikiem w procesualnie rozumianej rzeczywistości. Trudno powiedzieć, czy jest bytem. Jest pośrednikiem między królestwem obiektów ponadczasowych a aktualnymi zdarzeniami. Bóg w swej pierwotnej naturze, to jest w swym nieczasowym wymiarze, jest bezczasowym ujęciem obiektów ponadczasowych. Natomiast w swej wtórnej naturze zmienia się w swej relacji do zmieniającego się świata i w tym sensie jest stwarzany przez świat (świat jest tu narzędziem nowości dla Boga). Doskonałość Boga polega nie na tym, że jest On pełnią doskonałości (aktu), ale na tym, że dopiero staje się doskonały.

W odniesieniu do problemu bytowości Boga można, jak się wydaje, sformułować następujące wnioski:

1. W filozofii podejmującej problematykę bytu istnieje coś pierwszego, jakaś pierwsza zasada (Absolut). Rozumienie natury/istoty tej pierwszej zasady jest pochodną rozumienia bytu jako bytu. W zależności od tego, w czym upatruje się elementu stanowiącego o bytowości (np. jedność/tożsamość, forma, istnienie, sprzeczność/zmiana), w tym upatruje się istoty bytu Bożego.
2. Jeżeli przyjęta koncepcja bytu nie jest koncepcją transcendentálną, to znaczy dotyczącą wszystkiego, co istnieje, wówczas rozumie się filozoficzny Absolut jako coś ponad bytem lub jako nie-byt.
3. Nie zawsze filozofowie utożsamiają pierwszą zasadę z Bogiem religii. Nie zawsze też da się pogodzić ze sobą filozoficzne rozumienie bytu pierwszego z chrześcijańską, czy w ogóle religijną, koncepcją Boga.

## Teksty do ćwiczeń

- Anzelm z Canterbury, (1992) – *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: WN PWN, rozdz. 22, s. 166.
- Plotyn, (2003) – *Enneady VI*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: Wydawnictwo AKME, rozdz. IX: *O Dobru lub Jednem*, s. 825-841.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, (2005) – *Teologia mistyczna*, [w:] *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, wyd. 2 poprawione, Kraków: Znak, rozdz. V, s. 332.
- Tomasz z Akwinu, (1999) – *Traktat o Bogu. Summa teologii*, Kwestie 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, Kwestia 3, artykuł 4, s. 50-52.

## Literatura źródłowa

- Anzelm z Canterbury, (1992) – *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: WN PWN.
- Arystoteles, (1996) – *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL.
- Augustyn św., (1989) – *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski, przeł. J. Sulowski, Warszawa: PAX.
- Descartes R., (2001) – *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbmska, Kęty: Antyk.
- Hegel Georg W.F., (1990) – *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: PWN.
- Jan Duns Szkot, (1988) – *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN.
- Johannes Scotus Eriugena, (1981) – *Periphyseon (De divisione naturae), Liber 3*, red. I.P. Sheldon-Williams, Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Kant I., (2001) – *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, wyd. 2, Kęty: Antyk 2001.
- Krąpiec M.A., (1978) – *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin: TN KUL.
- Marion J-L., (1996) – *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Nieznański E., (1988) – *Logika przedmiotów*. „Studia Filozoficzne” nr 6-7(271-272), s. 101-115.
- Plotyn, (2000-2003) – *Enneady I-VI*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: Wydawnictwo AKME.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, (2005) – *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, wyd. 2 poprawione, Kraków: Znak.

- Spinoza Baruch de, (1954) – *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa: PWN.
- Tomasz z Akwinu, (1981) – *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przeł. M.A. Krąpiec, Lublin: RW KUL.
- Tomasz z Akwinu, (1999) – *Traktat o Bogu. Summa teologii*, Kwestie 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak.
- Whitehead A.N., (1978) – *Process and Reality*, New York: Free Press.

## Opracowania

- Gilson É., (1982) – *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa: PAX.
- Moskal P., (2008) – *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Piowarczyk M., (2008) – *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat – Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin: TN KUL.
- Reale G., (1993-2002) – *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. 1-4: Lublin: RW KUL (1993-1999); t. 5: Lublin: Wydawnictwo KUL (2002).
- Williams C.J.F, (2002) – *Being*, [w:] Ch. Taliaferro, P. Draper, P.L. Quinn (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishing, s. 223-228.
- Zieliński E.I., (1980) – *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Dunska Szkota*, Lublin: RW KUL.

Jan Andrzej Kłoczowski

## Świętość – morfologia *sacrum*

### 1. Terminologia

Termin *sacrum* pochodzi od łacińskiego czasownika *sancire*, oznaczającego tyle, co „oddzielać”, „odgraniczać”, w kontekście religijnym „wydzielać miejsce religijnego kultu”. Od tego czasownika pochodzą dwa terminy, blisko ze sobą związane, ale różniące się. Pierwszy to przymiotnik *sacer, sacra, sacrum* używany dla określenia czyjejś nietykalności, nienaruszalności, najczęściej dla podkreślenia tego, że dana osoba, przedmiot czy budynek jest poświęcony bóstwu, przeznaczony dla sprawowania kultu. Drugi termin to *sanctus, sancta, sanctum*, podobnie stosowany przymiotnikowo, oznacza coś chronionego sankcją kultową, karą za znieważenie przedmiotu religijnej czci. Ale używany był także dla podkreślenia czyjejś prawości moralnej, czystości, nieskazitelności. Trzeba podkreślić, że termin *sacer* zawiera niepokojącą dwuznaczność, można bowiem go użyć, by wskazać, że dany przedmiot czy osoba jest przeklęty, przeznaczony na zgubę (dotąd w Prowansji mistral określa się jako *sacré vent* – przeklęty wiatr).

Przeciwieństwem znaczenia terminu *sacrum* (czy *sanctum*) było *profanum*, używane dla określenia czegoś znajdującego się poza obrębem (*fanum*), czyli poza granicami miejsca uświęconego.

Odpowiednikami łacińskich terminów było greckie *hagios*, służące do wyrażenia wielkości i majestatu bogów, oraz *hieros*, oznaczające wszystko (ludzi, czynności i przedmioty) co związane jest z kultem oddawanym bogom.

Pojęcie świętości *kadosz* zna także tradycja biblijna; cechą charakterystyczną tradycji monoteistycznej jest utożsamienie świętości ze Świętym, czyli Bogiem JHWH: „Pośrodku ciebie jestem ja – Święty” (Oz 11,9). Jest On niedostępnym człowiekowi Panem zastępów niebieskich (JHWH Sabaoth), ale jego chwała napelnia całą ziemię

(Iz 6,3). Oddając Bogu chwałę i wypełniając jego prawo, człowiek ma przybliżyć się do Świętego („Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty” – Kpł 19,2).

## 2. Czym jest *sacrum*?

Ustaliło się w terminologii chrześcijaństwa zachodniego, że termin *sacer* był używany zazwyczaj w kontekście kultowym (*res sancta*), *sanctus* natomiast służył określeniu czyjejs doskonałości, będącej skutkiem bliskości Boga (na przykład człowieka ogłoszonego świętym).

Od czasów romantyzmu pojawiły się tendencje, aby określać specyfikę i nierozkładalność religii inaczej niż przez opis jej jako relacji do Boga, co było wyrazem poszukiwania jakiejś bardziej podstawowej kategorii, nadającej religii jest specyficzną jakość. Wedle Friedricha Schleiermachera w każdej religii „to, co święte, pozostaje tajemnicą i jest ukryte przed profanami” (Schleiermacher 1995: 213).

W 1913 roku Nathan Söderblom, protestancki teolog i biskup Uppsali, a zarazem wybitny znawca i teoretyk dziejów religii, napisał na kartach angielskiej encyklopedii religijnej znamienne słowa: „Świętość jest najważniejszym słowem religii; jest ono może nawet bardziej istotne od pojęcia Boga” (Söderblom 1913: 731). Takie poglądy wychodziły na spotkanie badaczom, którzy byli przekonani, że poszerzenie poprzez badania antropologiczne naszej znajomości religii wymaga odejścia od europejskiego rozumienia tego terminu jako relacji do osobowego Boga. Okazało się, że takie ujęcie nie odpowiada rzeczywistości wielu religii – istnieją takie tradycje religijne, w których idea Boga osobowego nie jest obecna: buddyzm, dżinizm, taoizm. Aby opisać te obszary rzeczywistości religijnej, trzeba było odnaleźć inny klucz niż kategorie, które podsuwają badaczom tradycje religijne znane Europejczykom. Takim kluczem miało się stać owo magiczne słowo *sacrum*.

Dla umocnienia pozycji *sacrum* wśród kategorii religioznawczych szczególne znaczenie miała książka Rudolfa Otta *Das Heilige (Świętość)*<sup>1</sup>. Na podstawie ogromnego materiału porównawczego opisał on religię jako domenę ujawniania się tajemniczej mocy boskiego *numinosum*, mocy, której obecność budzi w człowieku paradoksalną reakcję równoczesnej fascynacji i lęku (*mysterium fascinatum* i *mysterium tremendum*).

Świętość – twierdzi Otto – jest kategorią *a priori*. Istnieje spór co do rozumienia sensu tego terminu. Czy niemiecki uczonec nadaje mu sens kantowski (logiczny), czy też *a priori* religijne jest rozumiane na sposób kantyizmu drugiej połowy XIX wieku,

<sup>1</sup> *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. Wydanie polskie: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968.

to znaczy jako kategoria psychologiczna? Przy bliższym badaniu okazuje się jednak, że konkretne wyniki badawcze autora *Świętości* spełniają warunki stawiane przez fenomenologów, a mające na celu ustalenie tego, co naprawdę jawi się człowiekowi religijnemu. Ważnym ustaleniem badań Otta, których zapis znajdujemy na kartach *Das Heilige*, jest ustalenie nierozkładalności fundamentalnego doświadczenia religijnego na czynniki bardziej podstawowe – innymi słowy dzieło Rudolfa Otta daje podstawy metodologiczne do antyredukcyjnego kierunku w badaniach nad religią.

Dla rozumienia przez Otta religii istotne jest uchwycenie jej dwu elementów składowych. Czytamy: „Przez racjonalne w pojęciu bóstwa rozumiemy to, co z niego wchodzi do jasnego pojmowania naszej zdolności rozumienia, w zakres znanych i dających się zdefiniować pojęć. Stwierdzimy następnie, że wokół tego zakresu pojęciowej jasności znajduje się tajemnicza, ciemna sfera, który umyka wprawdzie nie naszemu uczuciu, lecz naszemu pojęciowemu myśleniu i którą o tyle nazywamy czymś <irracjonalnym>” (Otto 1968: 94). Tych elementów irracjonalnych nie możemy opisywać, ani oczywiście definiować, jednakże nie pozostają one całkowicie poza obszarem ludzkiego poznania – stanowią wszak element ludzkiego doświadczenia.

*Numen* – od tego łacińskiego słowa Rudolf Otto tworzy neologizm „numinotyczny”, termin, którego zadaniem jest wskazać na niewyraźny, ukryty, a więc i w konsekwencji irracjonalny, element tkwiący w świętości. Ponieważ *numen* jest kategorią *sui generis*, więc jest niewyraźny (dla Otta to tyle co „irracjonalny”), mówiąc o nim, można jedynie próbować nakierować słuchacza bądź czytelnika na ten punkt jego własnej jaźni, który – gdy zostanie osiągnięty – pozwoli dostrzec ów tajemniczy wymiar.

Jednakowoż *numen* jawi się człowiekowi religijnemu w różnych postaciach. Można temu objawianiu – czy też lepiej: jawiącemu się przedmiotowi – przypisać pewne cechy. Otto przyjmuje naukę Schleiermachera o religii jako o „uczuciu zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*), jednakże nie rozumie tego jako czysto emocjonalnego przeżycia pozbawionego treści przedmiotowych. Moje uczucie „przede wszystkim i bezpośrednio nastawia się na przedmiot poza mną. A to jest właśnie przedmiot numinotyczny” (Otto 1968: 39).

Owej „zależności bytowej” człowiek doświadcza przede wszystkim poprzez *mysterium tremendum*, tajemnicę grozy, świętego lęku, jaki wzbudza w nim przedmiot numinotyczny. Wiele wysiłku wkłada Otto w wykazanie, iż nie jest to banalny „lęk przed bogami”, który rzekomo zrodził religię, lecz nieusuwalny wymiar związany z doświadczalnym kontaktem z rzeczywistością numinotyczną. I znowu akcentowany jest biegun przedmiotowy tego przeżycia: „Nie uczucie całkowitej zależności (własnego ja jako czegoś stworzonego), lecz uczucie całkowitej wyższości (Jego jako wszechmogącego) jest tu punktem wyjścia [...]” (Otto 1968: 49).

Kolejne słowo klucz wprowadzone do religioznawstwa przez Otta brzmi: *fascinans*. Ma ono opisać drugi biegun ujawniania się przedmiotu numinotycznego,



który jest odbierany nie tylko jako groźny, ale i nadzwyczaj pociągający. W omawianej książce znajdujemy rozliczne świadectwa ukazujące w radosnej tonacji doświadczenia przez człowieka kontaktu z rzeczywistością religijną.

Max Scheler zinterpretował *sacrum* jako wartość, ale związał ją ściśle z istnieniem osobowego Boga, co ograniczało analizy do jednej tylko grupy religii – monoteistycznych. W polemice z Ottem podkreślał, że czym innym jest świętość (*Das Heilige*) od Boga (*Der Heilige*). Ten wątek polemiczny został podjęty przez teologów (Guardini 1957).

Ważne jest stanowisko innego badacza, mianowicie Mircei Eliadego, bowiem on najbardziej rozbudował badania „sakrologiczne”, opierając się przy tym na poszukiwaniu archaicznych form religii, którą nazywamy kosmiczną.

Religijny obraz świata człowieka archaicznego zbudowany jest na opozycji *sacrum/profanum*. Nie jest to tylko opozycja dwu przeciwstawnych wartości, sięga ona głębiej, polega bowiem na przeciwstawieniu bytu i nie-bytu. Na archaicznym poziomie kultury rozumienie bytu jest ściśle związane z *sacrum* – naprawdę rzeczywiste jest tylko to, co święte (*sakralne*). Eliade opowiada się za koniecznością poszerzenia podstawowej kategorii religijnej w ten sposób, aby nie ograniczała się ona do idei Boga. Czytamy: „Religia może się stać słowem użytecznym pod warunkiem zdania sobie sprawy z faktu, że nie odnosi się ona koniecznie do faktu wiary w Boga, w bogów czy duchy, ale do doświadczenia *sacrum*, a co za tym idzie, do idei bytu, sensu i prawdy” (Eliade 1966: 30). Tekst ten jest o tyle ważny, że wbrew poglądom wielu badaczy Eliade uważa, iż *sacrum* jest nazwą dla *R z e c z y w i s t o ś c i*, ku której skierowany jest człowiek religijny i że to właśnie dążenie konstytuuje jego religijność. Eliade wyjaśnia: „Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obywatelnemu władniącej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie” (Eliade 1966: 454).

Istnienie *sacrum* ma dla człowieka znaczenie egzystencjalne wtedy, gdy posiada on możliwość nawiązania kontaktu ze świętą Rzeczywistością. Jest to możliwe poprzez udział w rytualnych działaniach, dzięki którym człowiek wychodzi poza czas historyczny, w którym rozgrywa się jego życie, wstępując w czas święty, archetypiczny, gdzie działają bogowie i skąd wszystkie rzeczy biorą swój początek. Być – czyli istnieć naprawdę – można tylko wtedy, gdy się zna drogę wiodącą do źródeł bytu; jedynie one pozwalają bowiem człowiekowi odzyskiwać siły i odnawiać świat. Świat wyłonił się z chaosu; warunkiem jego trwania jest kosmiczny ład, który musi być okresowo odnawiany, dlatego właśnie udział w rycie umacnia człowieka w istnieniu i dlatego trzeba nawiązywać kontakt z bogami poprzez ryt.

Przeczytajmy fragment z pism Eliadego, ilustrujący jego poglądy na tożsamość *sacrum* i bytu: „Człowiek religijny może żyć tylko w świecie uświęconym, ponieważ tylko taki świat ma udział w bycie, tym samym zaś tylko on *i s t n i e j e n a p r a w d ę*.

Człowiek religijny łaknie bytu. Groza w obliczu chaosu otaczającego świat zamieszany przez ludzi, lęk przed nicością są ściśle ze sobą związane. [...] Przestrzeń świecka jest dla człowieka religijnego ucieleśnieniem absolutnej nicości” (Eliade 1999: 12-13).

Nie należy – jak sądzę – utożsamiać tak rozumianego pojęcia „bytu” z pojęciem abstrakcyjnym, wypracowanym w filozofii greckiej. Chodzi o coś bardziej pierwotnego, o to, co „jest”, w przeciwieństwie do tego, czego „nie ma”. Ważne tutaj jest jedno – w tej pierwotnej świadomości religijnej przeciwieństwo *sacrum* i *profanum* nie da się opisać jako przeciwieństwo natury etycznej (dobro/zło), lecz ontologicznej. *Sacrum* jest tym, co jest, w przeciwieństwie do *profanum*, które nie tylko nie jest, ale stanowi zagrożenie dla tego, co jest i co warunkuje byt, zarówno świata jako kosmosu, jak i człowieka, który widzi swoje miejsce w tym kosmicznym ładzie.

*Sacrum* nigdy nie jest dane bezpośrednio, doświadczenie *sacrum* jest zawsze zapośredniczone przez hierofanie. Nie mogą one być utożsamiane z owym tajemniczym i ukrytym *sacrum*, ale zawsze ujawniają coś z „bytu źródłowego”: „Kamień kultowy w danym momencie historycznym objawia pewną odmianę *sacrum*: kamień ten ukazuje, że *sacrum* jest czymś innym, różniącym się od otaczającego je środowiska kosmicznego i że tak jak skała, *sacrum* istnieje w sposób absolutny, niewzruszony i statyczny, niepodlegający stawaniu się (Eliade 1966: 30-31).

### 3. Debata

#### Dwuznaczność *sacrum*

*Sacrum* można tłumaczyć zarówno jako „przeklęty”, jak i „święty”; i demoniczny, i boski. Już mity, znane z „religii kosmicznej”<sup>2</sup>, opowiadały o dwuznacznej roli, jaką odgrywali bogowie w opowiadanych o nich historiach. Oprócz bogów stwórczych, wprowadzających „na początek” kosmiczny ład w świecie, działali inni, którzy „stwórcom” się przeciwstawiali, podtrzymując chaos. Były to jakby współlistniejące i współkonstytuujące świat dwie odmienne zasady. W każdym kulcie religijnym najważniejszy był bóg, który stanowił gwarancję kosmicznego ładu (czyli kosmosu); ale w tajemniczy sposób współlistniał on, również „od początku”, z siłami zniszczenia i destrukcji. Świat był wynikiem jednoczesnego działania tych dwu czynników – obydwu przypisywano związek z rzeczywistością boską.

2 Używam tego określenia za Mirceą Eliadem.

Temat ten obecny jest także w mitologii greckiej. Mam na myśli taką koncepcję boskości, w której jest miejsce na pierwotność zarówno zasady dobra, jak i zła. Jest to konkluzja niepokojąca, bowiem tradycja monoteistyczna przyzwyczaiła nas do przypisywania Bogu, bogom czy boskości cech jednoznacznie pozytywnych. Jednakże owa pierwotna koncepcja boskości nie jest tak jednoznaczna.

Od czasów Homera zaczął odgrywać ważną rolę nowy wątek antropologiczny – osobista odpowiedzialność człowieka za jego czyny: czy ponosi ją każdy osobiście, czy też człowiek jest nieświadomą ofiarą postanowienia sił wyższych? Człowiek tłumaczy, iż to bogowie (Zeus czy Mojry) postanowili „wpędzić” go w winę, zsyłając na jego umysł „zaślepienie” (*ate*), aby następnie ukarać go surowo za przekroczenie boskiego prawa.

Jest to koncepcja skrajnie irracjonalna, bowiem nie tylko nie wskazuje związku pomiędzy winą a karą, ale wręcz go odwraca – wydaje się, że to kara jest przyczyną winy! Istotny jest tutaj temat *ate*, zaślepienia, zaćmienia ludzkiego umysłu przez bogów, powodującego, iż człowiek popełnia zły czyn, ponosi straszną winę... Oto wywołująca sprzeciw i zgorzenie koncepcja boskości, gdy bogowie – kierując się kaprysem bądź zazdrością – wpędzają człowieka w sytuację bez wyjścia.

O tej niejednoznaczności trzeba pamiętać zwłaszcza przy próbach opisanie znaczenia tragedii. Paul Ricoeur tak charakteryzuje wczesną fazę myśli greckiej, uwikłanej w światopogląd mityczny: „Nierozróżnialność pierwiastków boskiego i diabelskiego jest więc ukrytym w tragedii tematem i dla teologii, i dla antropologii” (Ricoeur 1986: 201). Taka dwuznaczna koncepcja boskości stanie się zresztą podstawową przyczyną, dla której Platon postulował wygnanie poetów (czyli opowiadaczy mitów!) z miasta – *polis*.

### *Sacrum a divinum*

W porównawczych i fenomenologicznych badaniach nad religią przyjmuje się dość powszechnie, że człowiek religijny dokonuje podziału świata wzdłuż linii oddzielającej *sacrum* od *profanum*<sup>3</sup>.

Wydaje się jednak, że ten dychotomiczny podział jest zbyt pospieszny a może nawet fałszywy. Trzeba wyróżnić jeszcze jeden czynnik, bynajmniej nie identyczny z żadnym z wymienionych, niebędący ani *sacrum*, ani *profanum*, mianowicie *divinum*, niekoniecznie w znaczeniu, jakie terminowi „Bóg” przypisują wielkie religie monoteistyczne, ale w znaczeniu szerszym, obejmującym Boga i bogów. „Boskość” (*divinum*) nie jest tożsama z *sacrum*, zarówno analitycznie, jak i w wyniku badań

3 Przede wszystkim wskazać tutaj należy pisma Mircei Eliadego z klasycznym już *Traite d'histoire des religions*, Paris 1949. Wydanie polskie: *Traktat z historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.

kulturowych można – i należy! – wskazać na ich odmienność (Bouillard 1974: 33-56).

Jeżeli badamy tradycje religijne wywodzące się z pnia abrahamicznego (czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam), to będziemy zmuszeni przyjąć trójczłonowy układ: *divinum* (*Deus*) – *sacrum* – *profanum*. Bóg objawia się w świecie i przemawia do człowieka w jego (człowieka) dziejach. Zwraca się do niego z posłaniem przez proroków, ale także przemawia do niego poprzez przyrodę i całe stworzenie, którego jest Stwórcą i Panem. Gdy używam więc terminu *sacrum*, to chcę powiedzieć tyle: słowem tym opisuję właściwość tego wszystkiego, co staje p o m i ę d y człowiekiem a Bogiem i co stanowi sferę objawiającej pośredniości (mediacji). *Sacrum* jest teofaniczne, objawia Boga. Świat jest Boży, ale nie boski, jest pełen boskich znaków, bowiem Bóg zechciał do człowieka poprzez ten świat przemawiać. Mówiąc paradoksalnie: świat jest świecki, ponieważ jest Boży. Dlatego w tym świeckim świecie człowiek ma wypatrywać znaków boskiej Obecności, jak Mojżesz dostrzegł ją w płonącym krzewie i pełen nabożnej czci zdjął sandały (Wj 3,5). Człowiek Biblii doświadcza obecności Boga Żywego, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, czyli Boga przemawiającego w historii i poprzez historię.

### *Sacrum a ethos*

Ethos jest szczególnie uprzywilejowany w religiach profetycznych, z chrześcijaństwem na czele. Relacja do Boga nie jest możliwa bez odniesienia do człowieka: „Czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich – Mnieście nie uczynili, a cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych – Mnieście uczynili” (Mt 25,40 i 45).

Dawało to jednak asumpt do tego, aby całą relację religijną sprowadzić do etycznej. Najbardziej radykalne jest w tym względzie stanowisko Immanuela Kanta: „Religia (rozpatrywana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako nakazów boskich” (Kant 1960: 118). Kant natomiast odrzuca wszystko, co by w religii stanowiło jej „oprawę” sakralną, tzn. liturgię, modlitwę: „Przyjmuję najpierw następujące zdanie jako zasadę podstawową niewymagającą dalszego dowodu: wszystko to, co poza dobrym trybem życia można jeszcze, wedle mniemania ludzi, uczynić dla przypodobania się Bogu, jest tylko religijnym urojeniem i zabobonem” (Kant 1960: 120).

Podobnie pisał Emmanuel Lévinas: „Relacja moralna łączy więc od razu samoświadomość i świadomość Boga. Etyka nie jest dopełnieniem wizji Boga, sama jest tą wizją. Etyka jest optyką. W taki sposób, że wszystko, co wiem o Bogu, i wszystko, co zdołam zrozumieć z Jego słowa i powiedzieć Mu w sposób rozumny, musi znaleźć swój wyraz etyczny” (Lévinas 1991: 20).

Spróbujmy teraz spojrzeć na to zagadnienie oczyma Lévinasa. Swoją krytykę koncepcji *sacrum* przeprowadza jakby na dwóch płaszczyznach: religijnej i filozoficznej. Zajmijmy się najpierw płaszczyzną religijną. Dla Lévinasa monoteizm żydowski jest religią dojrzałości. Wedle judaizmu celem religijnej edukacji człowieka jest ustanowienie relacji pomiędzy człowiekiem a świętością Boga i utrzymanie człowieka w tej relacji. Termin „świętość” nie będzie tu jednak tożsamy z terminem *sacrum*. Świętość ma charakter zdecydowanie etyczny. Zdaniem Lévinasa pojmowanie tej świętości Boga trzeba odróżnić od – jak sam powiada – numinotycznego znaczenia tego terminu. Odcięcie od numinotycznego znaczenia terminu „świętość” oznacza, że nie można myśleć o Bogu poza kategoriami etycznymi (*numinosum* wykracza poza kategorie moralne). Jeśli się tego nie robi, pozostaje się na poziomie bałwochwaltwa. „Judaizm odczarował świat, zerwał z ową rzekomą ewolucją religii, wychodzącą od entuzjazmu i *sacrum*. Judaizm pozostaje obcy wszelkim ofensywnym nawrotom tych metod uwznioślenia człowieka” (Lévinas 1991: 16).

Należałoby teraz zapytać Lévinasa, dlaczego myślenie religijne oparte na koncepcjach *sacrum* i *numinosum* jest tak groźne? Usłyszelibyśmy odpowiedź, że przede wszystkim dlatego, iż unieważnia związki między osobami. Zwróciłem na to uwagę, mówiąc o tym, że podstawowa powinność człowieka wyznającego religię kosmiczną polega na odpowiedzialności za trwanie świata. Rytualne działanie zmierza ku temu, aby podtrzymać świat w istnieniu, natomiast nie ma tam mowy o odpowiedzialności wobec drugiego. „Żydowski monoteizm nie wysławia świętej mocy, *numen* triumfującej nad innymi świętymi mocami, lecz mającej jeszcze udział w ich tajnym i tajemniczym życiu. Bóg Żydów nie jest pozostałym przy życiu jednym z bogów mitycznych” (Lévinas 1991: 17). W tym stwierdzeniu Lévinas zdecydowanie przeciwstawia się poglądom Zygmunta Freuda (i nie tylko jego!) na temat genezy monoteizmu, który miał powstać poprzez „zrastanie” się obrazów wielu bogów, co ostatecznie zaowocowało powstaniem pojęcia jednego Boga. Lévinas nie zgadza się z tym poglądem, twierdząc, że koncepcja Boga jako absolutnie transcendentnego nie jest wynikiem ewolucji religijnej idącej od politeizmu do monoteizmu, lecz wynikiem rewolucji, czyli całkowitej przemiany w myśleniu religijnym. „Monoteizm zaznacza zerwanie z pewnym pojmowaniem *sacrum*” (Lévinas 1991: 17). Lévinas używa tu bardzo mocnego słowa „zerwanie”. „Nie wprowadza hierarchii numinotycznych i rozlicznych bogów, lecz ich neguje”. I tu bardzo ważne zdanie: „Wobec boskości, jaką uosabiają, jest jedynie ateizmem” (Lévinas 1991: 17). Wynika z tego, że monoteizm jest ateizmem. Cóż to znaczy? Ateizm to negacja Boga. Pojawia się pytanie: jakiego Boga? Justyn Męczennik, chrześcijanin z II wieku, pisząc apologię chrześcijaństwa do cesarza w Rzymie, powiedział: „My, chrześcijanie, jesteśmy ateistami dlatego, że nie wierzymy w tych bogów, w których wy wierzycie. Nie ma takich bogów. Jest tylko Jeden Bóg, który objawił się w Chrystusie” (Justyn Męczennik, cyt. za: Legowicz 1971: 459). W podobnym znaczeniu Lévinas używa terminu „ateizm”. Dodaje również

od razu: „Judaizm czuje się w tym miejscu niezwykle bliski Zachodowi, to znaczy filozofii”. Zdaniem Lévinasa, podobny proces, jaki przeżyła monoteistyczna myśl żydowska, broniąc jedyności Boga, możemy obserwować na gruncie filozofii, która odniosła się krytycznie do mitologii w poszukiwaniu zasady wyjaśniającej świat.

## Literatura

- Benoist A. de, Molnar T., (1986) – *L'éclipse du sacré. Discours – Réponses*, Paris: La Table Ronde.
- Bouillard H., (1974) – *La catégorie du sacré dans la science des religions*, [w:] E. Castelli (red.), *Le sacré. Études et recherches*, Paris 1974: Aubier.
- Caillois R., (1995) – *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa: Volumen.
- Durkheim E., (1990) – *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.
- Eliade M., (1949) – *Traite d'histoire des religions*, Paris : Payot.
- Eliade M., (1966) – *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Eliade M., (1999) – *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Guardini R., (1957) – *Objawienie. Natura i formy objawienia*, przeł. A. Paygert, Warszawa: PAX.
- Heidegger M., (1977) – *Cóż po poecie?*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M., (1977) – *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik.
- Justyn Męczennik, (1971) – *Dialog z Żydem Tryfonem*, cyt. za: J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wyd. 2, Warszawa: PWN.
- Kant I., (1960) – *Religia w granicach samego rozumu*, przeł. A. Nowicki, [w:] *Filozofowie o religii*, t. 1, Kraków: Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomysłlicieli.
- Lévinas E., (1991) – *Religia dorosłych*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia: Atext.
- Lévinas E., (1998) – *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: WN PWN.
- Otto R., (1917) – *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt und Granier.
- Otto R., (1968) – *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza.

- Ricoeur P., (1986) – *Zły bóg i „tragiczna” wizja istnienia*, [w:] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: PAX.
- Ries J. i in., (1978-1986) – *L'expression du sacré dans les grandes religions*, t. 1-3, Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions.
- Schleiermacher F., (1995) – *Mowy o religii*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków: Znak.
- Söderblom N., (1913) – *Holiness*, [w:] J. Hastings (red.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. 6, London: The Hakluyt Society, s. 731.
- Van der Leeuw G., (1978) – *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.