

- W filozofii starożytnej
- W filozofii średniowiecznej
- W filozofii nowożytnej
- Absolut w filozofiach Wschodu
 - W filozofii indyjskiej
 - W myśli bramińskiej i hinduistycznej
 - W filozofii buddyjskiej
 - W filozofii dżinijskiej
 - W filozofiach akriyāvādy
 - W myśli sikhijskiej
 - W filozofii chińskiej
 - W filozofii japońskiej
 - W filozofii koreańskiej i wietnamskiej
 - W filozofii tybetańskiej

ABSOLUT (łac. absolutus — zupełny, doskonały, bezwzględny, bezwarunkowy) — to, co pod żadnym względem nie jest uwarunkowane ani ograniczone; byt pierwotny, niezależny, samoistny, posiadający w sobie rację swego istnienia i swoich kwalifikacji, pełnia bytu, pełnia doskonałości.

Termin a. wprowadził do filozofii Plotyn na oznaczenie rzeczywistości, z której wszystko inne pochodzi (Prajednia). Nie był on jednak twórcą pierwszej filozoficznej koncepcji a. Jej genezę upatruje się u jońskich filozofów przyrody. Problem a. związany jest z typem poznania filozoficznego, które pod adresem świata stawia pytania o pierwsze zasady (ἀρχή [arché], principium), przyczyny, elementy prapierwotne, struktury podstawowe, z których powstają wszystkie rzeczy.

Różnorodność koncepcji a. jest uwarunkowana różnorodnością kierunków i systemów filozoficznych. W dziejach filozofii a. był rozumiany jako: a) pierwotna i podstawowa zasada (arché, principium), zasadniczy czynnik kosmosu, rzeczywistość pierwsza, pierwotna i podstawowa (jońscy filozofowie przyrody, Platon, Arystoteles, Plotyn); b) A. osobowy (Bóg chrześcijański) — Tomasz z Akwinu, myśliciele chrześcijańscy „złotego Średniowiecza”; c) a. pozaosobowy — bezwzględny punkt wyjścia dany w myśli i przez myśl rozumiany, rozwijający się w koniecznym procesie (np. absolutna substancja — Spinoza; absolutna jaźń — Fichte, Schelling; absolutny duch — Hegel); d) współczesne synkretyzujące i syntetyzujące ujęcia a.

W filozofii starożytnej problem a., a więc tego, co pierwotne, podstawowe i trwałe — w przeciwstawieniu do czegoś, co jest wtórne, pochodne i przemijające — postawił Tales z Miletu, twórca filozofii przyrody (φύσις [physis]). Wg Talesa absolutną zasadą (arché), przyczyną całej rzeczywistości jest woda — „początek wszystkiego”. Woda jest tym, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają, i w co obracają się ostatecznie (*Met.*, 983 b 20–25).

Wg Anaksymandra absolutnym principium, a więc pierwszą i ostateczną rzeczywistością był bezkres (ἄπειρον [ápeiron]). Bezkres nie ma początku ani końca, nie powstał i nie ginie, obejmuje wszystkie rzeczy, kieruje i rządzi wszystkim. Jest nieskończony przestrzennie i nie można go określić jakościowo.

Nieskończona jest również ilość światów, które z niego powstają; światy są nieskończone co do następowania w czasie i co do współistnienia w przestrzeni. Świat nieskończoną ilość razy kończy się i odradza. Cykl ten powtarza się w nieskończoność. Nieskończoność (bezkres) jest nieśmiertelna i niezniszczalna (boska) — „wieczna i zawsze młoda”.

Anaksymenes za absolutną zasadę uznał nieskończone, obdarzone ruchem powietrze (πνεῦμα [pnéuma]), stanowiące dynamiczne źródło wszelkiego życia. Wszystkie istniejące rzeczy powstają z powietrza i stanowią różne jego postaci, powstałe przez zagęszczanie i rozrzedzanie. Powietrze jest niewidzialne, nie ma granic, czyli jest nieskończone, w odróżnieniu od wszystkiego innego, co z niego powstaje, a co jest widzialne, skończone i ograniczone.

Wg Heraklita, akcentującego zmienność (dynamizm) rzeczywistości, (πάντα ῥεῖ [panta rhei] wszystko płynie, nic nie trwa) — absolutna zasada symbolizowana jest poprzez ogień, któremu Heraklit przypisuje myśl, inteligencję. Rozum (λόγος [logos]), myśl stanowi więc prawo, które przenika całą naturę powodując jedność przeciwieństw. „Rzeczy przeciwstawne łączą się, a z różniących się od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia i wszystko powstaje przez walkę” (Diels-Kranz 12 B 1). Logos jest harmonią przeciwieństw i wyjaśnia całą rzeczywistość. „Tego świata, jednego i tego samego świata wszechrzeczy nie stworzył ani żaden z bogów, ani żaden z ludzi, lecz był on, jak i będzie wiecznie żyjącym ogniem, zapalającym się wedle miary i gasnącym” (Diels-Kranz 12 B 30). „Wszystkie rzeczy wymieniają się na ogień, a ogień wymienia się na wszystkie rzeczy, tak jak towary wymienia się na złoto, a złoto wymienia się na towary” (Diels-Kranz 12 B 90). „Ogień jest dniem i nocą, zimą i latem, walką i pokojem, sytością i głodem, to znaczy jest sytością przeciwieństw, głodem rzeczy, która niszczy rzeczy i sprawia, że umierają” (Diels-Kranz 12 B 67). Ogniovi (logosowi) Heraklit przypisuje eschatologiczną funkcję najwyższego sędziego: „Bo gdy ogień opanuje nagle wszystko, będzie sądził i wydawał wyroki” (Diels-Kranz 12 B 66). Dla Heraklita istnieje tylko jedna mądrość: uznać rozum (logos), który wszystkim rządzi, przenikając wszystko. Logos oznacza więc regułę, wg której wszystko się urzeczywistnia oraz prawo, które jest wspólne dla wszystkich rzeczy i wszystkim rządzi, zawiera więc w sobie rozumność i inteligencję.

Pitagoras przyjmował liczbę jako absolutną zasadę wszystkiego, rozumiejąc ją jako syntezę dwu bardziej pierwotnych elementów: bezkresu (tego, co nieograniczone) oraz tego, co ograniczone. Liczba jako synteza przedstawia zawsze określenie tego, co nieokreślone w granicy, a zatem będąc taka, sama z kolei jest elementem determinującym rzeczy, jest zasadą konstytutywną innych rzeczy. Liczba jest elementem boskim, zasadą i przewodnikiem życia boskiego i niebieskiego; bez niej wszystko byłoby bezkresne, niepewne, niejasne. Liczba oznacza więc rozumność: „Faktycznie wszystko, co daje się poznać, ma liczbę. Nie można by bowiem bez niej ani uchwycić myślą, ani poznać niczego” (Diels-Kranz 44 B 4). „Ani natura liczby, ani harmonia nie dopuszcza do siebie żadnego fałszu [...]. Fałsz i nieadekwatność właściwe jest naturze tego, co bezkresne, co niepoznawalne, co nieracjonalne. Przenigdy fałsz nie wnuknie do liczby. Fałsz bowiem jest wrogi i nieprzyjazny naturze liczby. Właściwa natomiast gatunkowi liczby i zakorzeniona w jej naturze jest prawda” (Diels-Kranz 44 B 11). Panowanie liczby oznacza panowanie rozumności, prawdy w kosmosie.

Ksenofanes za absolutną zasadę uważał boga-kosmos, który jest jeden, najwyższy spośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi, który „cały widzi, cały myśli, cały słyszy”. „Bez wysiłku, mocą umysłu sprawia, że wszystko się obraca”. „Zawsze pozostaje na tym samym miejscu, zupełnie się nie poruszając, nie godzi się bowiem, aby kręcił się raz w jednym miejscu, raz w innym” (Diels-Kranz 11 B 24–26).

Parmenides wniósł nowe aspekty w rozumienie a., co wiązało się u niego z przekształceniem kosmologii w ontologię; czynnikiem niezmiennym, koniecznym, jedynym godnym przedmiotem racjonalnego poznania, czyli a., jest byt, którego istotą jest absolutna tożsamość: „Byt jest i nie może nie być”. Byt jest czystą pozytywnością, a niebyt czystą negatywnością; jakiegokolwiek myślenie jest myśleniem o bycie: „Tym samym jest bowiem myśleć i być” (Diels-Kranz 18 B 8–34). „Tym samym bowiem jest myślenie i to, o czym jest dana myśl. Albowiem bez bytu, w którym wyraża się właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia. Nic bowiem nie jest, ni będzie odrębnego od bytu” (Diels-Kranz 28 B 8–34). Parmenides jako pierwszy w dziejach filozofii sformułował zasadę niesprzeczności w wymiarze ontologicznym. Byt nie powstaje i nie ginie. Nie ma przeszłości ani przyszłości, jest wieczną teraźniejszością, bez początku i bez końca. Byt jest niezmienny i absolutnie nieruchomy, jest zamknięty i kompletny, niczego mu nie brakuje i niczego nie potrzebuje, i dlatego pozostaje w sobie samym, tożsamy z tożsamym, jedyny godny przedmiot poznania (myśli). Parmenides obrazowo przedstawiał byt w formie kuli: „wszędzie do kuli pięknie zaokrąglonej w swej masie podobny, od środka zewsząd równo odległej” (Diels-Kranz 28 B 8–43), co wskazuje, że byt, mimo swej abstrakcyjności, jest w rozumieniu Parmenidesa bytem kosmosu.

Zenon z Elei i Melissos z Samos uzasadniali i w pewnym sensie modyfikowali koncepcję Parmenidesa. Filozofia eleacka kończy się na uznaniu a. jako bytu wiecznego, nieskończonego, niecielesnego, który wyklucza wszelką możliwość wielości, ponieważ w punkcie wyjścia eliminuje uznanie zjawisk.

Wg Empedoklesa, zasada wszechrzeczy nie jest czymś jednym, ale czymś strukturalnie mnogim. Stanowią ją cztery substancje, które są niezrodzone i niezniszczalne: powietrze, woda, ziemia i ogień. Powstawanie i giniecie rzeczy jest mieszaniem się i rozłączaniem tych czterech elementów pod wpływem sił kosmicznych — miłości i nienawiści. Kiedy przeważa w kosmosie miłość, elementy stanowią spoistą jedność, które Empedokles nazywa Jednym lub Sfajrosem (Σφαιρος). Absolutną doskonałość stanowi właśnie Sfajros. „Jest on równy samemu sobie we wszystkich kierunkach i całkowicie bezgraniczny, okrągły Sfajros, radosny w otaczającej go samotności” (Diels-Kranz 21 B 28). „Jest kulą równą sobie we wszystkich kierunkach” (Diels-Kranz 21 B 29).

Dla Anaksagorasa z Klazomeny a. był Nous (Νοῦς — boski umysł), którego ruch powoduje powstanie wszystkich rzeczy z istniejących części i zarodków, zw. homoiomerami (ὁμοιομερῆ). Nous jest „nieograniczony, niezależny i nie zmieszany z żadną rzeczą, lecz jeden tylko istnieje sam z siebie [...]. Jest najbardziej delikatny i najczystszy ze wszystkich rzeczy, ma pełną wiedzę o wszystkim i posiada nadzwyczajną siłę, Nous jako kosmiczny intelekt wszystko porusza i porządkuje”.

Wraz z filozofią Anaksagorasa myśl o tym, co absolutne, określane często jako boskie, wysubtelnia się. Filozofowie przyrody nie potrafili jednak przekro-

czyć swych naturalistycznych założeń i dlatego można mówić jedynie o naturalistycznych koncepcjach tego, co boskie. A. filozofów przyrody, choć posiadał pewne cechy boskie (nieskończoność, wieczność), nie wykraczał poza rzeczywistość kosmosu (physis), która stanowiła dla nich cały świat; utożsamiali to, co boskie z prazasadą kosmogoniczną. Zauważa się jednak wysiłek w kierunku uznania a. jako rzeczywistości transcendentnej wobec świata (np. Nous Anaksagorasa).

Demokryt za podstawę rzeczywistości przyjmował absolutne atomy (ἄτομοι, cząstki elementarne), jakościowo jednorodne a ilościowo i geometrycznie zróżnicowane, z których powstają wszystkie istniejące rzeczy, ich właściwości i stany. Atomy z samej swej natury znajdują się w wiecznym ruchu. Światy zostały utworzone przez atomy i ruch.

Platon, stosując odmienną od filozofów przyrody metodę filozofowania („drugie żeglowanie”), odkrył a. nowego typu. Jest nim rzeczywistość czysto inteligibilna, ponadzmysłowa, „rzeczywistość rzeczywista”, którą stanowi świat idei, czyli bytów niezmiennych, wiecznych, samoistnych, ogólnych. Platon przyjmował hierarchiczną strukturę rzeczywistości. Sfera wielości rzeczy poznawalnych zmysłami zależy od sfery idei, natomiast sfera wielości idei zależna jest od następnej sfery rzeczywistości, z której wywodzą się idee. Stanowią je Jedno i nieokreślona Diada. Jest ona sferą pierwszą w sensie absolutnym. Stanowi zasadę wszystkiego, a więc globalnego wyjaśnienia metafizycznego wszystkich aspektów rzeczywistości. Ma strukturę bipolarną (dwubiegunową). Jedno oddziałuje na Diadę, która hierarchicznie jest mu podporządkowana, ale istotowo jest z nim związana i współwieczna. Wielość, różnorodność i gradacja bytów pochodzi z działania Jednego, determinującego przeciwstawną zasadę — Diadę, która jest wielkością niezdeterminowaną (swego rodzaju materią inteligibilną). Jedno i Diada są równie pierwotne; jedna domaga się drugiej.

Jedno jest tożsame z Dobrem. Istotą Dobra jest Jedno. Dobro jest Jednym a Jedno jest najwyższą miarą wszystkiego. A. — Jedno (Dobro) na różnych poziomach determinuje Diadę, tworząc byt, poznawalność każdej rzeczy, intelekt oraz wartość każdej rzeczy. Jest przyczyną wszechrzeczy w dziedzinie prawości i piękna, źródłem prawdy i rozumu (*Resp.*, VI 508 E — 509 B). Platon nie utożsamiał a. filozoficznego — idei Jednego (Dobra) z Bogiem religii, nawet z Demiurgiem. W jego filozofii trzeba odróżnić „to, co boskie” od Boga osobowego. Wg Platona boski jest świat idei, a zwł. boska jest idea Jednego (Dobra), ale nie jest ono Bogiem osobowym. Cechy osobowe właściwe Bogu posiada Demiurg — budowniczy świata (boski umysł), który poznaje i chce. Jest on jednak w hierarchii bytów niższy od świata idei (po idei Dobra), gdyż go nie stwarza, lecz pod względem poznawczym i normatywnym jest zależny od niego. „Wszystko dzieje się wskutek konieczności, bo ruch wirowy jest przyczyną wszelkiego powstawania rzeczy; to nazywa on koniecznością” (DLaert IX 45).

Nową i w pewnym sensie najdoskonalszą w starożytności koncepcję a. wypracował w swojej „filozofii pierwszej” (ontologii, metafizyce) Arystoteles. Wiąże się to z jego postawą realistyczną oraz koncepcją bytu jako substancji (byt w sobie) złożonej z elementów determinowanych i determinujących (materia-forma) oraz dynamicznym rozumieniem bytu (możliwość-akt). A. był dla Arystotelesa bytem w sensie absolutnym, substancją najdoskonalszą, najwyższą w bytowej hierarchii, konieczną, niezmienną, poznawalną, czystą formą, czystym aktem. A.

utożsamia się z jednością i dobrem, intelektem, myślą myślącą siebie. Jako duch i myśl, jako substancja niematerialna, a. (Inteligencja) jest przyczyną niematerialną, niezmienną (nieruchomą), wieczną, transcendentną wobec odwiecznie istniejącego świata podlegającego nieustannym przemianom. „Od takiej zasady zależą niebiosy i natura” (*Met.*, 1072 b 15). „[...] ta myśl, będąca samą myślą, jest o tym, co samo w sobie jest najlepsze. Najdoskonalsza zaś myśl jest o dobru najwyższym. Intelkt, poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym jest myśl i to, co myślane [...]. Życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy Bogu i tym wszystkim jest Bóg” (*Met.*, 1072 b 19–30).

Arystotelesowski a., zw. Bogiem, jako czysta immanentna myśl, stanowi najdoskonalszą część świata, i choć jest od świata oddzielony, jest koniecznym czynnikiem życia na ziemi i ruchu w świecie. Będąc dla świata przede wszystkim przyczyną celową, przedmiotem kontemplacji i motywem ruchu dla „pierwszego nieba”, które kontemplując go jako najwyższe dobro, wprawia w ruch siebie i staje się przez to pierwszym motorem poruszonym przez miłość i źródłem ruchu dla niższych sfer kosmicznych. A. jest więc pierwszym nieruchomym poruszycielem (przyczyną celową i przyczyną sprawczą ruchu) świata.

Bóg Arystotelesowski nie stworzył świata, bowiem świat jest odwieczny, a Bóg oddzielony od świata, i dlatego ani świata, ani ludzi nie zna, nie jest dla świata opatrnością, nie może być zatem przedmiotem kultu religijnego. U Arystotelesa nastąpiło zjednoczenie a. filozoficznego z pojęciem Boga, który posiada cechy osobowe. Bóg w systemie Arystotelesa nie był jednak tożsamy z Bogiem religii, ponieważ nie miał kontaktu ze światem, a przede wszystkim z człowiekiem. Filozofia Arystotelesa stanowiła jednak ważny krok w kierunku monoteizmu, torując drogę koncepcji pełnej tożsamości filozoficznego a. i religijnego Boga, która stała się udziałem myślicieli chrześcijańskich.

A. w filozofii Plotyna jest najwyższą rzeczywistością, ostateczną samozrozumiałą zasadą — Jednią, która w swoim istnieniu nie zależy od niczego. Sama w sobie jest swoją określoną naturą własną, działa tak jak musi działać, zgodnie z tym, czym jest z konieczności. Jest jedyną nie zrodzoną zasadą, jest ponad bytem i ponad myślą, ponad dualizmem istnienia i myśli. „Jakiż jednak powód do myślenia będzie mieć To, co ani nie powstało, ani nie ma przed Sobą niczego innego, lecz zawsze jest Tym, Czym jest” (*Enneady*, Wwa 1959, II 622–623).

Z płodności Jedni, na mocy konieczności pochodzi i druga zasada, niższa od niej, lecz także wiecznie istniejąca — intelekt (logos). Jest on samoistniejącym poznaniem tego, co jest intelektualnie poznawalne. W nim istnieją idee wszystkich rzeczy (wieloraka samozrozumiała jedność).

Z intelektu, który jest pięknem, pochodzi dusza świata — niecielesna i niepodzielna. Stanowi ona ogniwo łączące świat ponadmysłowy ze światem zmysłowym (dusze ludzkie pochodzą z duszy świata). Poniżej sfery duszy znajduje się sfera świata materialnego. Mimo że Plotyn uważał materię za zasadę zła (antyteza dobra), stanowi ona bowiem koniec emanacji, nie deprecjonował świata, który jest wieczny i obdarzony jednością, powiązany w harmonię, rządzony przez opatrność.

Objawienie judeochrześcijańskie wniosło do kultury ważne prawdy filozoficzne, wzbogacające zrozumienie a. Bóg żydów i chrześcijan jest najdoskonalszą Osobą, pełnią Prawdy i Miłości, absolutnym bytem różnym od świata (transcendentnym) i nieuwarunkowanym przez świat. Jest Stwórcą świata (creatio ex nihilo) i Panem wszechświata, z którym człowiek wchodzi w relacje osobowe (świadome i wolne), tworząc religię.

Myśliciele chrześcijańscy dążyli do wykazania tożsamości a. jako zasady filozoficznej z Bogiem osobowym. Ojcowie Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wypracowując metafizyczną interpretację prawd objawionych o Bogu osobowym, jedynym, transcendentnym, korzystali z metafizycznych rozwiązań filozofii gr., zwł. Platona, Plotyna i Arystotelesa. W wyniku często eklektycznych zabiegów poznawczych wykazywano zgodność chrześcijańskiego pojęcia Boga z filozoficzną ideą Dobra, Jednią, Logosem czy Czystą Formą.

Znalazło to wyraz m.in. w myśli św. Augustyna, który inspirowany filozofią Platona, w zmodyfikowanej wersji Plotyna, wypracował ontologię, noszącą ślady ontologii greckiej. Bóg jest samoistniejącą Prawdą, w Nim zawarte są wszystkie idee i mądrość odwieczna, kierująca stworzeniem jako wieczne prawo, którego partycypacją jest prawo naturalne. Bóg jest przede wszystkim ostateczną racją poznawalności świata i prawdy ludzkiego poznania. Istotą Boga jest samoistnienie, niematerialność i niezmiennność — zgodnie z przekonaniem, że istnieć — to być tym, czym rzecz jest (esencjalna koncepcja bytu). Stworzenie stanowi Boski dar, który wyraża się w liczbie, formie, pięknie, porządku i jedności. Augustyn zmodyfikował platońską teorię partycypacji wykazując, że Bóg jest stwórcą wszystkiego, czynnikiem sprawczym, wzorczym i ostatecznym celem wszystkiego.

Pseudo-Dionizy Areopagita prawdę o Bogu chrześcijańskim wyrażał w terminologii właściwej dla filozofii greckiej. Nie potrafił przewyciężyć prymatu dobra nad bytem. A. był wg niego ponad dobrem i ponad bytem: „Bóg jest wyższy nad wszelkie słowo, wszelką wiedzę, wszelkie rozumienie, wszelką substancję, ponieważ zawiera, ogarnia, skupia i przenika odwiecznie wszystkie rzeczy. Jeśli On jest absolutnie niepojęty; jeśli On nie podlega zmysłom ani imaginacji, ani przypuszczeniom; jeżeli nie można Go ani nazwać, ani opisać, ani dociec umysłem, ani poznać; jakże możemy napisać traktat o imionach bożych, skoro jest dowiedzione, że byt najwyższy nie ma imienia, jest ponad wszelkie imię” (*O imionach boskich*, Lb 1995, I 5).

W filozofii średniowiecznej nastąpił rozwój dociekań filozoficznych dotyczących a. Zaznaczają się wyraźnie dwie tendencje: 1) nurt pozostający pod wpływem myśli św. Augustyna (Anzelm, Bonawentura, Duns Szkot), w którym dociekania filozoficzne prowadzono w ściślejszym powiązaniu z wiarą (teologią) oraz z pewną dominacją myśli (spekulacji) nad poznaniem (tradycja platońska), woli nad rozumem; 2) nurt związany z filozofią Arystotelesa, w którym głównym przedstawicielem był św. Tomasz z Akwinu. Dokonał on wyraźnego oddzielenia porządku racjonalnego od poznania opartego na wierze. W obydwu przypadkach była to intensywna twórczość, która doprowadziła do wypracowania przez myślicieli chrześcijańskich własnej ontologii i metafizyki. Różnice w rozumieniu bytu znajdują wyraz w rozumieniu a., zmienia się więc koncepcja a. Jeżeli filozofia starożytna akcentowała przede wszystkim sa-

mowystarczalność a. (autarkia), średniowieczni filozofowie — istnienie w sobie, nieskończoność oraz wyraźnie osobowy charakter a.

Wg Anzelm z Canterbury Bóg jest bytem absolutnym, ponad którego nic większego nie można pomyśleć. Anzelm formułuje argumenty za istnieniem Boga i Jego przymiotów na podstawie czysto rozumowej, w przekonaniu, że to, co wyznajemy wiarą, jest racjonalnie poznawalne. Wg Anzelm istnieje byt, którego wewnętrzna konieczność jest tak wielka, że odbija się ona w idei, jaką człowiek o Nim posiada. Bóg istnieje z siebie w sposób tak dalece konieczny, że nawet w umyśle ludzkim nie może nie istnieć. „I jest On tak prawdziwie, że nie można nawet pomyśleć, że nie jest”. Domaga się więc afirmacji swego istnienia przez myśl, która Go pojmuje.

Zgodnie z taką postawą poznawczą Anzelm sformułował dowód, który nazywano dowodem ontologicznym: „Nawet niemądry jest przekonany, że istnieje coś, ponad co nie można pomyśleć nic większego. Skoro bowiem słyszy, rozumie, rozumie zaś to, że istnieje coś w intelekcie. Z pewnością zaś to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, nie istnieje wyłącznie w umyśle. Skoro bowiem istnieje w umyśle, to można pomyśleć, że istnieje także w rzeczywistości; co jest bardziej doskonałe [istnienie realne niż tylko pomyślane]. Gdyby więc to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, istniało jedynie w intelekcie, to byłoby ono tym, ponad co można pomyśleć coś większego; co jest z pewnością niemożliwe. Istnieje więc bez wątpienia coś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego zarówno w intelekcie, jak i w rzeczywistości” (*Proslogion*, rozdz. 2). Dowód ontologiczny, choć krytykowany jako nieuprawnione przejście od porządku myśli do porządku realnego (przez Tomasza z Akwinu, Kanta, Locke’a), był przyjmowany i modyfikowany przez wielu myślicieli (Bonawenturę, Kartezjusza, Hegla).

Wg św. Bonawentury a. (Bóg) jest bytem prostym, niezmiennym, koniecznym, a przede wszystkim jest dobrem nie stworzonym. Bonawentura rozbudował dociekania nad naturą Boga i jego relacją do świata i człowieka („drogi duszy do Boga”). Wątki filozoficzne wkomponował w wielką syntezę mistyczno-teologiczną. Intelktualne, filozoficzne rozważania towarzyszą wierze w Boga. Bóg — wg Bonawentury — jest bezpośrednio obecny w umyśle ludzkim jako źródło wszelkiego rozumienia. Obecność Boga w umyśle stanowi podstawę wiedzy o Nim, posiadanie pojęcia Boga implikuje Jego istnienie. Ponieważ jest On bytem czystym i prostym, niezmiennym i koniecznym, zatem mówić, że Bóg jest Bogiem, to tyle, co mówić, że On istnieje (*De mysterio Trinitatis*, I 1, 29; V 48). Bóg, będąc stwórcą świata, jest przede wszystkim Dobrem, do którego człowiek dąży, oraz Prawdą — źródłem wszelkiej prawdy ludzkiej; przekonanie, jakie człowiek ma o Bogu, jest wynikiem promieniowania Boskiego Bytu (Najwyższej Prawdy) na myśl ludzką (iluminacja). W swojej syntezie Bonawentura uwzględnił także wątki filozoficzne zaczerpnięte od Arystotelesa, w tym dowód kosmologiczny; tradycja platońsko-augustyńska miała jednak wpływ dominujący.

Nową koncepcję a. wypracował Tomasz z Akwinu. Dokonał rozróżnienia poznania racjonalnego (naturalnego) od poznania przyjętego na mocy wiary. Wypracował nową — w stosunku do zastanej tradycji filozoficznej, w tym także Arystotelesa — metafizykę, której centralnym punktem było rozumienie bytu jako czegoś istniejącego. Metafizyka bytu istniejącego, przypisująca aktowi

istnienia w bycie największa doskonałość, doprowadziła do nowej koncepcji a. A. jest Pełnią istnienia (Ipsium esse subsistens), Bytem samoistniejącym, Czystym Aktem, Bytem niezłożonym, niezmiennym, wiecznym, Absolutną Osobą (intelekt i wola), Pełnią doskonałości (Prawdą, Dobrem, Pięknem), absolutnym duchem, niezależnym od materii i od całego świata. Jest Stwórcą świata (creatio ex nihilo). A. jest więc pierwszą przyczyną zaistnienia i trwania świata (przyczyną sprawczą), a także przyczyną celową (Najwyższym Dobrem), do którego ostatecznie dążą wszystkie byty stworzone, oraz przyczyną wzorczą istniejących bytów (stwarza wg myśli-idei).

Tomasz z Akwinu wypracował adekwatną do swej metafizyki epistemologię. Wytoczył drogi poznania, którymi można dojść do stwierdzenia konieczności istnienia a. Stawiając pod adresem istniejących bytów, danych w bezpośrednim poznaniu, pytanie „dlaczego istnieją, skoro nie muszą istnieć?“, stosując zasadę „habitus principii” doszedł do konieczności afirmacji a. jako racji istnienia bytów niekoniecznych.

Tomasz ujął te analizy w „pięć dróg”, które prowadzą do poznania a. Wszystkie wychodzą od stwierdzenia istnienia wielu bytów, które rozpatruje się w różnych aspektach: I — stawiania się bytów, II — trwania w istnieniu, III — niekoniecznego związku między treścią bytu i jego istnieniem, IV — posiadania przez byty ustopniowanych doskonałości — tzw. doskonałości transcendentalnych, V — celowego działania bytów, zwł. bytów nierozumnych. Wykazuje on, że zaistnienie bytu, które jest aktem, może być spowodowane przez byt istniejący (aktualny). Świat złożony z bytów, które w pewnym momencie powstają i podlegają zmianom, domaga się przyjęcia ostatecznie bytu, który jest czystym istnieniem — aktem istnienia. Tylko byt samozrozumiały, istniejący sam z siebie, będąc aktem istnienia, może wyjaśnić zarówno zmiany radykalne (samo zaistnienie bytu niekoniecznego), jak i zmiany związane z jego rozwojem. Istnienie przyczyn sprawczych, z których żadna nie jest przyczyną swego istnienia, lecz powoduje zaistnienie i trwanie innych bytów, domaga się przyjęcia pierwszej przyczyny sprawczej, czyli Bytu istniejącego w sobie i przez siebie.

Stwierdzana empirycznie niekonieczność bytów, które powstają i giną, które nie posiadają istnienia na mocy swojej natury, a więc w których „być czymś” i „istnieć”, nie utożsamia się. Niemożliwe jest, aby wszystkie byty były zbiorem tylko bytów niekoniecznych. Wobec tego musi istnieć, jako racja bytów niekoniecznych (przygodnych), Byt konieczny, do którego istoty należy istnienie.

Zróznicowanie bytów w zakresie właściwości przysługujących wszystkim bytom (właściwości transcendentalne — odrębność, jedność, prawda, dobro, piękno) domaga się istnienia Bytu, który jest pełnią w zakresie tych wszystkich doskonałości, pełnią istnienia, jedności (Jedyny), odrębności, prawdy, dobra, piękna. Działanie bytów nierozumnych, prawidłowość tego działania, które jest następstwem zorganizowanej natury, czyli istoty, która sama w sobie jest czymś racjonalnym (poznawalnym), domaga się przyjęcia A., który jest Intelktem, od którego wszystkie byty pochodzą na drodze myśli.

Metafizyka bytu istniejącego jako jedyna w dziejach filozofii wskazała na tożsamość zasady (przyczyny) filozoficznej, czyli A. i Boga — Osoby, z którą człowiek może wchodzić w świadome i wolne relacje (religia). A. — Bóg filozofii i Bóg religii utożsamiają się, stanowią ten sam desygnat.

Duns Szkot wprowadził zmiany w rozumieniu a. i sposobach jego poznania, co wiąże się z jego koncepcją bytu i ontologii. A. jest bytem nieskończonym, bytem pierwszym, pierwszą przyczyną, ostatecznym celem, niezdeteminowaną w sobie strukturą podstawową całej rzeczywistości, różną od wszelkich determinacji, wewnętrznie niesprzeczną. Byt jest wspólny a. i bytom od niego pochodnym. Określenie a. następuje na drodze rozważań dotyczących komplementarnych własności bytu. Dwoma pierwszymi sposobami są „skończoność” i „nieskończoność”, następnymi „przyczynowość” i „wytwarzalność”.

Dociekania dotyczące „przyczynowości” i „wytwarzalności” prowadzą do możliwości istnienia bytu pierwszego, pierwszej przyczyny. Pierwsza przyczyna na mocy definicji jest możliwa. W rzeczywistości, jeśli nieuprzączynowana pierwsza przyczyna jest możliwa, to jest możliwa sama przez siebie (taki byt jest jedyną zrozumiałą przyczyną swej możliwości). Jeśli więc Pierwszy Byt jest możliwy — to istnieje.

Co do nieskończoności Bytu Pierwszego dociekania mają podobnie spekulatywny charakter. Pierwszej Przyczyny nic nie ogranicza w jej przyczynowości, wobec tego jest nieskończona. Nieskończoność potwierdza to, że a. jest inteligencją, która poznaje wszystko, co może być poznane. W pierwszej inteligencji znajduje się zatem nieskończoność bytów intelektualnie poznawalnych, a w konsekwencji Intelpekt, ogarniający wszystkie byty równocześnie, jest aktualnie nieskończony.

Nominalistyczna koncepcja poznania wpłynęła na zmianę stanowiska w kwestii poznania a. Ockham eliminuje jakiegokolwiek istotowe pojęcie, które by w sposób właściwy odnosiło się do a. Postawa poznawcza Ockhama stała się źródłem nowożytnego empiryzmu.

W końcu średniowiecza eklektyczne podejście do problematyki filozoficznej przyniosło m.in. ujęcie a. jako Bytu, który — wg Mikołaja z Kuzy — jest absolutną i doskonałą „zgodnością przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*). A. jest niewypowiedzianą zgodnością maksimum i minimum, jest zatem zgodnością absolutnej możliwości, bowiem jest nieskończoną możliwością wszystkich rzeczy, ponieważ w nim wszystkie rzeczy są w akcie. W takiej sytuacji uczona niewiedza (*docta ignorantia*) oraz wiedza formalnologiczna stały się drogą do poznania a.

W filozofii nowożytnej, głównie za sprawą Kartezjusza, nastąpiła zasadnicza zmiana paradygmatu filozofowania, który cechuje: świadomościowy punkt wyjścia („*cogito ergo sum*”), prymat myśli nad poznaniem i nad bytem, prymat istoty i natury nad istnieniem; związanie metafizyki z fizykalnym, mechanicystycznym obrazem świata; skrajny racjonalizm — dążenie do wyjaśnienia czystym rozumem tajemnicy świata, człowieka i Boga. Zapoczątkowuje to rozziw między a. jako zasadą filozoficzną a Bogiem religii, w konsekwencji prowadząc do panteizmu (Spinoza), deizmu i ateizmu.

Wg Kartezjusza a. jest bytem nieskończonym i doskonałym, którego istotą jest „być przyczyną” siebie, mechanicystycznie rozumianego świata oraz ludzkiej natury, oraz być gwarantem prawdziwościowego poznania i wieczności ducha ludzkiego. Podstawą spekulacji Kartezjusza na temat istnienia a. jest jasna i wyraźna idea substancji myślącej, nie stworzonej i niezależnej, która jest wrodzona człowiekowi przede wszystkim jako idea nieskończoności. Idea nieskoń-

czoności musi być w człowieku uprzednia w stosunku do idei jaźni skończonej, która sama z siebie, jako niedoskonała, nie może wytworzyć idei Bytu Nieskończonego. A. jest przyczyną idei Bytu Nieskończonego oraz idei samego człowieka, który tę ideę posiada. Istnienie w człowieku idei Boga jest więc dowodem Jego rzeczywistego istnienia, dlatego istnienie a. jest dla rozumnego ducha (res cogitans) niemal oczywiste. Człowiek na podstawie samej idei Bytu doskonałego wie, że On jest oraz kim jest. „Na podstawie samej idei — bo równocześnie — o ile tylko pozwala na to słabość natury, poznajemy kim On jest. Skoro bowiem skupiamy uwagę na wrodzonej nam Jego idei, widzimy, że jest On odwieczny, wszystkowiedzący, wszechpotężny [...], a w końcu [jest] podmiotem tego wszystkiego, w czym jasno dostrzec możemy jakąś doskonałość nieskończoną, tj. nieograniczoną przez żadną niedoskonałość” (*Zasady filozofii*, Wwa 1960, I 18).

Istotną funkcją Boga jest — wg Kartezjusza — „być przyczyną”. W pierwszym rządzie Bóg jest przyczyną własnej egzystencji. Jest także źródłem przyczynowości stwórczej, której przejawem jest stworzenie i zachowanie mechanicznie rozumianego świata, gdzie wszystko może być wytłumaczone geometrycznymi własnościami przestrzeni i fizycznymi prawami ruchu. Kartezjusz ostatecznie dokonał zredukowania a. do funkcji najwyższej przyczyny natury, co w konsekwencji prowadziło do utożsamienia Boga z naturą: „Przez naturę bowiem ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych” (*Medytacje o pierwszej filozofii*, Wwa 1958, 106).

Melebranche rozumiał a. jako nieskończenie doskonały byt, który w swej substancji poznaje istoty bytów i ich możliwe działanie. Jest on tak dalece przyczyną wszystkiego, że byty stworzone są tylko okazją dla jego działania (okazjonalizm). Każdy akt poznania człowieka jest dziełem Boga, a każda myśl zakłada myśl o Bogu; jest więc On poznawany w każdym pojęciowym poznaniu (załączki ontologizmu).

Wg Spinozy a. jest substancją nieskończoną, nie stworzoną (causa sui), której istotą jest istnienie, doskonała, zawierająca nieskończoną ilość atrybutów, w tym także rozciągłość i myśl. Każdy z atrybutów jest identyczny z substancją Boga, wyraża Jego istotę, która jest jedna i niezłożona. Bóg, który „jest i działa z samej konieczności swojej natury” (*Etyka*, I 17, dodatek II) utożsamia się z naturą: „Deus sive natura”. Bóg jest więc absolutną istotą, której wewnętrzna konieczność czyni koniecznym zaistnienie wszystkiego, co jest. A. jest więc wszystkim, i wszystko, co jest, „zawiera w sobie konieczną i nieskończoną istotę Boga” (tamże, II 45, 184).

Wg Leibniza a. jest bytem koniecznym, którego sama możliwość wywołuje aktualność. „Jeden Bóg, czyli Byt, ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy, czyli jeśli Jego istota jest zrozumiała bez sprzeczności” (*Rozprawa metafizyczna*, w: tegoż, *Wyznanie wiary filozofa*, Wwa 1969, 97). Będąc bytem doskonałym, a. jest nieskończenie wspaniałomyślny i nie może nie udzielać swej doskonałości. Jest moralnie zobowiązany stworzyć najlepszy świat. W przeciwnym razie byłoby coś, co mogłoby być poprawione w dziele Bożym. Najlepszym z możliwych światów jest ten, w którym się znajdujemy.

Deiści (Fontenelle, Rousseau, Diderot, Wolter) przyjmowali a. filozoficzny jako istotę najwyższą, Byt konieczny i wieczny, który jest przyczyną zaistnienia świata. A. rozumiany był jako „zegarmistrz”, „najwyższy inżynier” ogromnej

machiny, jaką jest mechanistycznie rozumiany świat. A. był jedynie punktem początkowym świata, dalej natura działa sprawnie bez jego pomocy; a. nie interesuje się światem ani człowiekiem, człowiek nie nawiązuje z nim religijnych relacji.

Hume i Locke, przedstawiciele empiryzmu angielskiego, zanegowali filozoficzną zasadę przyczynowości i substancjalności, co nieuchronnie prowadziło do odrzucenia metafizyki jako filozofii bytu. Wykluczyli tym samym możliwość poznania. Odrzucenie metafizyki jako wyjaśniania rzeczywistości przez przyczyny zostało pogłębione przez Kanta, twórcy krytycznej filozofii podmiotu (filozofii transcendentalnej). Rozziew między ideą Boga transcendentnego a empirycznym światem doświadczenia jest nie do przekroczenia. Intelpekt spekulatywny nie może poznać Boga. Kant poddał ostrej krytyce wszystkie dowody na istnienie Boga. Głosił przeto całkowity agnostycyzm. Człowiek ma ideę Boga, i jest to transcendentalna idea czystego rozumu, która pełni rolę unifikującą ludzkie poznanie. Istnienie Boga Kant przyjmuje jako postulat rozumu praktycznego; wiara w Boga jest konieczna, aby zabezpieczyć porządek moralny. Rozum praktyczny zależy od wyboru naszej woli. Wola staje się więc u Kanta źródłem nie tylko moralnego porządku, ale nawet afirmacji istnienia Boga.

H. Taine używał pojęcia a. na oznaczenie abstrakcyjnie ujętego prawa świata.

U XIX-wiecznych idealistów niem. a. stał się znowu wyraźnym zwornikiem systemu filozoficznego, różnym od Boga religii.

Fichte pojmował a. jako absolutną, czystą, twórczą jaźń, niesubstancjalną i nieświadomą, czystą aktywność (ja absolutne). Wytwarza ona w sobie samej świat przyrody i skończonych jaźni. Jest nie jakimś bytem, lecz czystym działaniem, życiem i zasadą nadzmysłowego porządku świata (*Fichtes Werke*, L 1919, 261). Nadzmysłowy moralny porządek świata spełnia się w człowieku i przez niego. A., będąc wieczną i nieskończoną wolą (utożsamienie rozumu i woli, dynamiczny i twórczy rozum jest wolą), jest podstawą skończonych jaźni i stwarza świat w jedyny dostępny jej sposób: „w rozumie skończonym”. „Istnieje tylko rozum: rozum nieskończony — sam w sobie; rozum skończony — w nieskończonym rozumie i dzięki niemu. Tylko w naszych umysłach stwarza on świat, a w każdym razie to, z czego my świat rozwijamy i to, dzięki czemu go rozwijamy: wezwanie do obowiązku oraz jednakowe u wszystkich uczucia, ogląd i prawa myślenia” (*Powołanie człowieka*, Wwa 1956, 191). Absolutny byt wyraża się w skończonych bytach rozumnych i wszystkie je utrzymuje w sobie, zaś ich poznanie tego bytu jest samopoznaniem siebie przez ten byt. Skończony umysł nigdy nie może pojąć absolutnego Bytu.

U Schellinga a. jest czystą tożsamością podmiotowości i przedmiotowości, przyrody i ducha. Jest rzeczywistością wszechogarniającą, sam w sobie a. jest odwiecznym aktem wiedzy, w którym wyróżnia się fazy. Pierwszą jest uprzedmiotowienie przez a. siebie w postaci idealnej przyrody (natura naturans), następnie przedmiotowość przekształca się w a. jako podmiotowość, by dojść do syntezy „w której owe dwie absolutności (absolutna przedmiotowość i absolutna podmiotowość) stają się jedną absolutnością” (*Sämtliche Werke*, St 1856–1861, I 714).

A., jako odwieczna istota czy idea, która uprzedmiotawia się w przyrodzie, w świecie przedstawień powraca do siebie jako przedmiotowość, a następnie w filozoficznej refleksji, i dzięki niej, poznaje siebie jako identyczność tego, co

realne i tego, co idealne, przyrody i ducha. A. w porządku idealnym jest również a. w porządku realnym.

W idealizmie ontologicznym Hegla a. jest duchem absolutnym, który jest całościowym procesem samowyróżnienia (samomanifestacji), samorealizacji absolutnej idei bytu w tym, co skończone. Z wiecznej idei bytu, rozumianej jako swoisty zbiór racjonalności, w której byt i niebyt utożsamiają się, a więc która jest wewnętrznie sprzeczna, na drodze koniecznego ruchu triadycznego przechodzi w materialny świat przyrody. Przyroda jest koniecznym warunkiem wstępnym ludzkiej świadomości: stanowi sferę tego, co przedmiotowe, bez której nie może istnieć sfera podmiotowości. Jedna i druga są momentami w życiu a. W sferze ludzkiej samoświadomości a. powraca do siebie, tzn. powraca jako duch. Duch z kolei przechodzi rozwój triadyczny: od ducha subiektywnego, jawiącego się w człowieku jako podmiotowość (teza), poprzez alienację ducha obiektywnego: język, prawo, instytucje społeczne (antyteza), staje się duchem absolutnym, rozwijającym się triadycznie przez religię, sztukę i filozofię (synteza). W filozofii a. staje się świadomym siebie i świata. Filozoficzna samowiedza ludzkości jest samowiedzą a. A. jest syntezą dialektyki, a człowiek miejscem uświadamiania się a. (narodzenia się Boga). A. jest więc wszechogarniającym procesem, którego koniecznymi fazami są świat i człowiek. Stworzenie jest częścią konieczną samorealizacji a. (panteistyczny monizm).

Lewica heglowska odrzuciła a. jako absolutnego ducha, i absolutem uczyniła człowieka (Feuerbach) lub materię i społeczność (Marks). Jeśli przez a. rozumie się źródło, z którego wypływa cała rzeczywistość, to w filozofii marksistowskiej taką funkcję pełni materia, której przypisuje się cechy absolutne: wieczność, samowystarczalność i nieograniczoność. Materia nieorganiczna, drogą rozwoju dialektycznego, wytwarza świat przyrody (materializm dialektyczny) oraz świat ludzki (materializm historyczny). Równocześnie marksizm kontynuuje antropocentryzm Feuerbacha, przypisując człowiekowi „aseitas” (istnienie przez siebie) i cechy charakterystyczne Boga: całkowitą autonomię i autozbawienie przez przekształcanie świata.

Koncepcję a. Hegla podjęli i modyfikowali przedstawiciele idealizmu brytyjskiego (F. H. Bradley, B. Bosanquet, Aspringle-Pattison, J. Mc Taggart). Ten ostatni uważał, że a. jest społecznością, czyli systemem duchowym „ja”. W USA przedstawicielem idealizmu w duchu heglowskim był J. Royce, wg którego a. jest absolutną myślą. Świat jest samourzeczywistnieniem się absolutnej myśli.

Twórca pragmatyzmu, A. Peirce uznawał, że a. jest absolutną ideą, która przejawia się w świecie i zmierza ku pełnemu samoobjawieniu w idealnej granicy czy u idealnego końca procesu ewolucyjnego. Bóg jako stwórca jest absolutnie pierwszy, zaś jako kres świata, jako Bóg całkowicie objawiony, jest „absolutnie drugi”.

Dewey uważał, że termin „Bóg” oznacza jedność idealnych możliwości, które człowiek może urzeczywistniać dzięki inteligencji i działaniu.

Z filozofów pol. XIX w. problematyką a. zajmował się J. M. Hoene-Wroński, pozostający pod wpływem Kanta i Hegla. Wg niego wszystkie określenia odnoszone do a. (najwyższa rzeczywistość, maksimum samodzielności, nieskończone dobro itd.) nie wskazują istoty a., lecz jego stosunek do innych przedmiotów. Dążył on — podobnie jak Hegel — do wyprowadzenia z a. całej mnogości bytów wg jednego prawa: byt stwarza się, narasta, nabiera całej swej różnorodności na

drodze dychotomii, rozpadania się wszelkiej jedności, na tkwiące w niej przeciwieństwa. Prawo to było dla Hoene-Wrońskiego nie tylko zasadą kształtującą byt, ale i regułą, którą musi się kierować każda istota dążąca do urzeczywistnienia tkwiących w niej możliwości.

W filozofii współczesnej ujęcia problematyki *a.* kształtują się głównie pod wpływem filozofii Kanta i Comte'a. Obydwaj filozofowie byli zdecydowanymi przeciwnikami metafizyki (filozofii bytu). Pod wpływem Kanta filozofia rozwija się w kierunku antropocentryzmu, pod wpływem Comte'a natomiast wzrasta przekonanie, że filozofia nie daje autonomicznego wyjaśnienia ostatecznej struktury świata, lecz jest jedynie dopełnieniem nauk szczegółowych.

W nowej sytuacji poznawczej problematyka *A.* nie jest tak wyrazista, jak dotychczas, ponieważ dociekania na temat *a.* utraciły jednorodność myśli. Jeśli pojawia się problematyka *a.*, to jest najczęściej rezultatem pomieszania elementów poznania racjonalnego (naukowego), religijnej wiary oraz naturalnej tendencji człowieka do całościowych ujęć poznawczych.

W kwestii możliwości filozoficznego poznania *a.* szerzył się agnostycyzm: Mill, Spencer, Littré, Durkheim, neopozytywiści. O *a.* nadal mówiono w filozofii klasycznej oraz w kierunkach irracjonalistycznych, w których interesowano się głównie problemem istnienia i poznania *a.*, nie zaś jego naturą. Stanowiska w tej sprawie można sprowadzić do trzech grup. W pierwszej dominowała opinia, że poznanie *a.* to sprawa osobistego przeżycia: serce, uczucia, wiara — a nie rozum — są właściwymi czynnikami w jego poszukiwaniu. Intuicjoniści uważali, że do poznania *a.* dochodzi się poprzez intuicję, która występuje w różnych postaciach: jako intuicja ontologiczna (M. F. Sciacca), intuicja całościowa (J. Hessen), redukcja intuicyjna (H. Dumery) lub jako intuicyjna zdolność afirmacji Boga, oparta na istniejącej w człowieku niewyraźnej idei Boga (H. de Lubac).

Wg egzystencjalizmu (J. P. Sartre, A. Camus) o przyjęciu lub odrzuceniu *a.* decydują argumenty pozaracjonalne — „skłonności serca” („my go odrzucamy, inni go przyjmują”).

Kierkegaard, w reakcji na Hegla koncepcję *a.*, akcentował rolę jednostki istniejącej i jej przeżyć. Istnieć, wg Kierkegarda, to być obecnym. *A.* nie można dowodzić rozumowo, można go przyjąć aktem osobistej wiary (skok od rozpacz do wiary). Wiara otwiera na nieskończoność, a „wierzyć to chcieć”.

W fenomenologii, kontynuującej w filozofii świadomościowy punkt wyjścia, problem *a.* jeśli się pojawia, związany jest zawsze z ludzką świadomością. Husserl wyprowadzał świadomość z transcendentnego „ja” i uczynił rzeczywistość świata względną wobec świadomości. Każdy przedmiot musi być ukonstytuowany przez świadomość. Badając przebieg czystej, absolutnej świadomości, dostrzegł jej teleologiczny i dorzeczny charakter; w jego ujęciu *a.* byłby nasuującą się racją o charakterze teleologicznym dla procesów konstytutywnych zachodzących w czystej świadomości. Ingarden w swojej ontologii przyjmował *a.* jako jeden z możliwych sposobów istnienia. Wyróżniając cztery rodzaje bytów: absolutny, realny, intencjonalny i idealny, uznał, że *a.* byłby bytem pierwotnym, aczasowym, będącym ewentualną racją faktyczności świata. W filozofii Schelera problem *a.* występuje zarówno jako Transcendentny Byt Absolutny (osobowy nieskończony Duch), jak i Najwyższa Wartość (świętość). Wiąże się to z rozdzieleniem porządku bytu i wartości oraz priorytetem religii w stosunku do

metafizyki. Metafizyka pyta o praprzyczynę rzeczywistości. Twierdzenia metafizyczne mają walor hipotetyczny. Konsekwencją jest probabilistyczna metafizyka absolutnego Bytu. Dla wskazania realności Boga Scheler odwoływał się przede wszystkim do przeżyć człowieka, uznawał samooczywistość aktu religijnego wskazującego na istotę i istnienie Boga. W religii następuje złączenie boskości i wartości, oparte na wartości nieskończonego osobowego Ducha i związanego z Nim świata wartości. Gradualizm wartości finalizuje się ostatecznie w transcendencji wartości absolutnej (świętości).

Człowiek — wg Schelera — to duch skierowany na boskość i świętość — to mikrokosmos — stanowi pierwszy dostęp do Boga. „Człowiek to również byt, w którego wolnych decyzjach Bóg jest w stanie urzeczywistnić i uświęcać swą czystą istotę. Powołanie człowieka to coś więcej, niż bycie dzieckiem skończonego w swej doskonałości Boga. W swym bycie ludzkim człowiek — jako podmiot decyzji — nosi wyższą godność współbojownika, co więcej — współtwórcy Boga, który w światowej burzy, na czele pochodu wszystkich rzeczy ma nieść sztandar boskości, sztandar urzeczywistniającej się dopiero w procesie rozwoju świata »deitas«” (*Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Wwa 1987, 426).

Koncepcja „boskości” i „świętości” znajduje się u Schelera na tej poznawczej linii, w której „coś” z człowieka współkonstruuje Boga. Bóg niezależny od ludzkiej świadomości nie istnieje — wiąże się to z poglądem Schelera o „boskości” człowieka. Człowiek to duch — miejsce autokreacji Boga. Człowiek jest „współtwórcą Boga”. Nic dziwnego, że w następnym etapie swojej refleksji filozoficznej Scheler przyjął panteizm. Filozofia Schelera, z rozdzieleniem bytu i wartości, stała się inspiracją do pojawienia się kategorii sacrum jako pewnego rodzaju absolutu religijnego (Otto, Eliade, Weber).

Filozofowie drugiej grupy dochodzą do poznania a. na drodze racjonalnej. Czynią to w dwojaki sposób: albo łącząc problematykę poznania a. z poznaniem w naukach szczegółowych, zwł. przyrodniczych (E. Whittaker, Teilhard de Chardin, Whitehead, C. Tresmontant), albo rozpatrują zagadnienie a. w ramach filozofii klasycznej. Dominują tu dwa stanowiska: pierwsze pod wpływem J. Marechala posługuje się tzw. metodą transcendentálną (K. Rahner, J. B. Lotz, E. Coreth), drugie — przedmiotową metodą filozofii bytu.

P. Teilhard de Chardin przyjmował a. (Boga) jako ostateczną jedność kosmicznego tworzywa. Bóg istnieje przez proces unifikacji samego siebie. Wiąże się to z Teilharda de Chardin henologiczną koncepcją bytu, wg której bytowanie polega na jednoczeniu podstawowych elementów świata. Teilhard de Chardin negował pojęcie stworzenia jako absolutnego początku. Stworzenie jest ewolucją tego, co już jest obecne. Wielość absolutna jest niemożliwa, jest tym samym co nicość. Bóg wprowadza w odwieczną mnogość zasadę jednoczenia. Jedność i jednoczenie jest następstwem bytowania (istnienia), a powołanie do bytu jest „udzielaniem” istnienia. W mnogim świecie jest obecny duch jako właściwość materii (panpsychizm). Duch odzwierciedla stopniowo i systematycznie przechodzenie od nieświadomości do świadomości i od świadomości do samoświadomości (zmiana stanu w skali kosmicznej). Dla wyjaśnienia procesu powstawania i ewolucji świata Teilhard de Chardin przyjmuje istnienie „Chrystusa kosmicznego”.

„Bóg nie mógłby być pierwszym poruszcycielem, gdyby nie był Bogiem-Człowiekiem, historycznym Chrystusem” (*Wybór pism*, Wwa 1996, 41). Chrystus zaś, wg Teilharda de Chardin, nie mógłby usprawiedliwić człowieka, gdyby nie przeistoczył, nie odnowił całego wszechświata. Bóg jest szczytem wszechświata, który ma jednoznaczną strukturę kierunkową i podlega jeszcze nie zakończonemu procesowi ewolucji. Chrystus musi mocą stwórczego oddziaływania doprowadzić kosmiczną noogenezę do przyrodzonego spełnienia. Tak więc stopniowo wyłania się zjawisko powszechnej energii chryścianicznej — zarazem unadnaturalniającej i unadczłowieczającej, w której materializuje się i personalizuje pole powszechnej zbieżności, warunkuje proces zwijania się wszechświata.

W procesualnej filozofii Whiteheada ostateczną metafizyczną zasadą jest „twórczy postęp w kierunku nowości”. A. ma więc charakter wszechogarniającego procesu. Bóg jest ważnym czynnikiem w tym procesie. W swojej pierwotnej naturze (umysłowy biegun Boga) jest fundamentalnym punktem wyjścia procesu kosmicznego. Jest także końcem procesu przez swą naturę skutkową (pochodną). Bóg bowiem jest przyczyną, dzięki której to, co możliwe, jest aktualizowane. Świat jest zobiektywizowany w Bogu, w jego skutkowej naturze. Bóg jest więc ukonstytuowany przez kreatywny postęp świata. Whitehead uznaje wprawdzie różnicę między Bogiem a światem, lecz traktuje zarazem jako najściślej związanych ze sobą; świat jest nie do pomyślenia bez Boga, i na odwrót. Bóg jest jedynie wyróżnionym bytem aktualnym, nie w pełni doskonałym, zależnym od świata. Nie jest nieskończony, niezmienny, nie jest bytem osobowym, lecz jest zasadą wprowadzającą w świat harmonię estetyczną i gwarantującą logiczność jego struktur. Bóg jest więc elementem porządku, dzięki któremu kreatywność odrzuca określone cechy i bez którego nie byłyby możliwe konkretne wydarzenia. Odwiecznie istniejący świat nie jest Jego stworzeniem i jest w stosunku do Boga konieczny. Jest bowiem płaszczyzną manifestacji skutkowego aspektu Jego natury. Bóg w aspekcie natury skutkowej jest więc zmienny, jest immanentny w stosunku do biegu przyrody (panenteizm).

Zastosowanie metody transcendentальной do metafizyki klasycznej miało na celu jej „unowocześnienie”, czyli przekształcenie nierefleksyjnego i bezpośredniego ujęcia przez człowieka bytu w wiedzę wyraźną, o systematycznych podstawach. Punktem wyjścia staje się kontemplacja ludzkiego działania, z którego wyprowadza się wnioski metafizyczne. Zdaniem transcendentalistów (Rahner, Coreth, Lotz), wszystkie dotychczasowe dowody na istnienie Boga muszą być umieszczone w fundamentalnie wolnym działaniu, poprzez które człowiek afirmuje własną przygodność i w ten sposób osiąga Byt Absolutny.

Lotz, pozostający pod wpływem Heideggera, wychodzi od istnienia człowieka, które dane jest bezpośrednio. Poprzez własny byt człowiek dostrzega realność świata. Gdy człowiek doświadcza siebie jako realnego, może postępować przy pomocy „reditio completa” do poznania bytu Boga, w którym istnienie objawia się jako najgłębsza podstawa bytu człowieka.

Najwyraźniej i najpełniej problem a. występuje obecnie w metafizyce bytu istniejącego — we Francji E. Gilson, w Polsce filozoficzna szkoła lubelska, która kontynuuje klasycznie rozumianą filozofię jako poznanie i wyjaśnianie rzeczywistości poprzez wskazanie na ostateczne i wystarczające czynniki ontyczne stwierdzanych w doświadczeniu, istniejących niezależnie od myśli ludzkiej bytów. Poznanie w metafizyce ma charakter egzystencjalny (bada się rzeczywi-

stość w aspekcie ogólnoegzystencjalnym — istnienia), analogiczny (stwierdzone w doświadczeniu istniejące byty są różne, choć pod względem struktury bytowej podobne) oraz transcendentalne (poznanie takich właściwości bytów, które przysługują, choć w różnym stopniu, wszystkim istniejącym bytom).

Analiza i interpretacja istniejących bytów ujawnia ich złożenie z niesprowadzalnych do siebie elementów, ich zmienność (powstają, rozwijają się, przestają istnieć) oraz dynamiczność (działają i poprzez działanie rozwijają się). Metafizyka koncentruje się na tzw. złożeniach bytowych (materia — forma, możność — akt), które wyjaśniają ruch, przemiany, pluralizm i dynamizm. Wszystkie typy złożzeń wskazują na fundamentalne złożenie z istoty (treści) bytu oraz jego istnienia, będącego racją faktyczności bytów.

Wielość, złożoność, zmienność bytów prowadzi do postawienia głównego pytania metafizyki: dzięki czemu istnieją byty, które istnieć nie muszą? Wewnętrzna struktura wiele wyjaśnia, nie wyjaśnia jednak samego faktu zaistnienia. Istnienie nie jest ani wyposażeniem istoty (natury) bytu, ani nie da się wyprowadzić jako rezultat czynników treściowych (istoty). Odpowiadając na egzystencjalne pytanie: dzięki czemu istnieją byty, które nie muszą istnieć — kierując się zasadą racji bytu (przyczynowości — *habitus principii*) dochodzi się do konieczności przyjęcia Bytu, który Jest Pełnią Istnienia (*Ipsum esse subsistens*), Bytu istniejącego samego z siebie, nieuwarunkowanego, który jest ostateczną racją istnienia bytów złożonych, zmiennych, niekoniecznych. A. wyjaśnia także fakt posiadania przez istniejące byty tzw. właściwości transcendentálnych, a więc tego, że mimo swej złożoności są czymś jednym, odrębnym od innych bytów, są poznawalne (inteligibilne), dobre (amabilne), co suponuje ich pochodność od A., który jest absolutną jednością (Bytem Jedynym), tożsamością absolutną, Intelktem, skoro stwarza wg myśli, oraz Najwyższym Dobrem (Miłością).

Szczegółową relację między światem bytów realnych i niekoniecznych a A. wyjaśnia metafizyczna teoria partycypacji, czyli teoria, która wskazuje, że A. jest przyczyną sprawczą (ostatecznym źródłem istnienia), wzorcą, czyli stwarza poprzez poznanie (Myśl), oraz przyczyną celową (pełnią dobra), które jest motywem stworzenia świata oraz ostatecznym celem-kresem, ku któremu świadomie lub nieświadomie zmierzają wszystkie istniejące byty. Tak rozumiany A. jest najdoskonalszą Osobą, świadomym i wolnym Stwórcą świata. Jest niezrelacjonowany do żadnego punktu przestrzeni (wszechobecny) czy czasu (wieczny), jest w pełni autonomiczny, działający sobą jako intelekt i wola (Prawda i Dobro).

A. jest radykalnie różny od świata, jest bytem transcendentnym w istnieniu i poznaniu, ponieważ jest bytem w pełni autonomicznym i samoistnym. Do jego istnienia i zrozumienia nie jest konieczne odniesienie do świata, jest wolnym stwórcą świata. Równocześnie, jako ostateczne Źródło istnienia i ostateczny Cel świata, jest w stosunku do świata immanentny. Świat bytów niekoniecznych istnieje na mocy uczestnictwa (partycypacji) w istnieniu A.

Tak rozumiany A. poznany w metafizyce jako Pełnia istnienia i doskonałości, Najwyższa Osoba, jest tożsamy z Bogiem religii.

Pojęcie a. nie zawsze było utożsamiane z religijnym pojęciem Boga. Jeśli w niektórych systemach filozoficznych A. bywa nazywany Bogiem (bóstwem), to chodzi o „Boga filozofów”. Rozumiany jest on bądź areligijnie — jako byt tylko, ostateczna zasada świata (np. Platon, Arystoteles, Plotyn, Spinoza, Hegel),

być jako ostateczna Przyczyna świata, A. Istnienia, Pełnia Prawdy i Dobra, Najdoskonalsza Osoba (metafizyka bytu istniejącego). Zachodzi wówczas tożsamość desygnatu „Absolut” i „Bóg”. Różnią się one jednak treścią. Szczegółowa charakterystyka Boga pochodzi z pozaracjonalnych źródeł, tj. z Objawienia. Wówczas powstaje religijne pojęcie Boga rozważane w teologii, gdzie metafizyczny A. stanowi racjonalne podstawy monoteizmu.

Bibliografia: Diels-Kranz I (passim); W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, St 1953; J. D. Collins, *God in Modern Philosophy*, Ch 1959; É. Gilson, *God and Philosophy*, NH 1941 (*Bóg i filozofia*, Wwa 1961); *O Bogu i o człowieku*, I-II, Wwa 1968–1969; *Studia z filozofii Boga*, Wwa 1968–1973; J. N. Findlay, *Ascent to the A.*, Lo 1970; P. Rossano, *Dio o L'Assoluto nelle religioni*, Fossano 1970; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, I-II, Da 1971–1972, Mn 1972²; Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lb 1972; B. Brenk, *Metaphysik des absoluten Seins*, Meisenheim 1975; W. Cramer, *Das A. und das Kontingente*, F 1976²; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Mn 1979; A. Kenny, *The God of Philosophers*, Ox 1979; S. Kowalczyk, *Wiek i o Bogu*, Wr 1986; P. Fontan, *Le fini et L'Absolu: itinéraires métaphysiques*, P 1990; P. Magnard, *Le Dieu des philosophes*, P 1992; L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Lei, NY 1990 (*Filozofia Boga*, Wwa 1992); Reale I-II (passim); Arystoteles, *Metafizyka*, I-II, Lb 1998.

Zofia J. Zdybicka

Absolut w filozofiach Wschodu. W filozofii indyjskiej. Zdecydowana większość szkół jest ukierunkowana na zagadnienia ostateczne (soteriologiczne), więc i zagadnienie A. i Boga jest dla nich jednym z zagadnień podstawowych. Poza literaturą wedyjską, z zagadnieniem Boga nie należy mieszać zagadnienia bogów, czyli istot nadludzkich, devów i asurów (demonów, tytanów), których istnienie jest przyjmowane przez wszystkie religie ind., ale które uznawane są za istoty nieabsolutne, podległe, jak ludzie i istoty niższe od ludzi, prawom saṃsāry.

Podział systemów filozoficznych i religijnych na teistyczne (seśvaravāda) i ateistyczne (nirīśvaravāda) nie pokrywa się z podziałem na systemy ortodoksyjne (āstika) i nieortodoksyjne (nāstika), i krzyżuje się z podziałem na systemy areligijne (akriyāvāda) i religijne (kriyāvāda), czyli na nie przyjmujące i przyjmujące obowiązywanie prawa moralnej odpłaty za czyny (karman), przy czym myśl ājīvików zajmuje miejsce specjalne.

W myśli bramińskiej i hinduistycznej. W tekstach wedyjskich spotykamy liczne formy interpretacji stosunku Bytu Absolutnego do świata: od politeizmu, poprzez henoteizm, panteizm, panenteizm, teopantyzm do czystego monoteizmu. Najstarszy termin na oznaczenie A. znajdujemy w hymnie *Nāsādīya* (*Rgveda* X, 129): „*tad ekam*” (to jedno), które istniało przed empirycznym bytem (sat) i niebytem (asat). Innym pojęciem, właściwym tym tekstom, jest „Złocisty Kiełek” (*Hiraṇyagarbha*). Absolutyzacja roli ofiary w *Brāhmaṇach* sprawiła, że terminem powszechnie stosowanym w późniejszej myśli stał się brahman (początkowo: „moc ofiarna”), którego na mocy ekwiwalencji magicznej od czasu upaniszad, a później dzięki refleksji metafizycznej utożsamiono z ātmanem (duszą, podmiotem), uznając za jego trzy najważniejsze aspekty — byt, świadomość i szczęśliwość (saccidānanda). Upaniszada *Māṇḍūkya* omawia A. (i odpowiadającą mu rzeczywistość ātmana) wraz z jego czterema aspektami (stanami, „krokami”), jako desygnat świętej sylaby AUM. Upaniszady wyróżniają trzy aspekty podmiotowości brahmana — jako poznającego (jñātr), działającego (kartr) i doznającego (bhoktr).

Analizą brahmana, w jego aspektach osobowym i nieosobowym, oraz licznymi wariantami (monistycznymi, dualistycznymi i pluralistycznymi) jego stosunku do świata i do duszy ludzkiej, zajmują się zwł. myśliciele ze szkół filozoficznych vedānty. Uznając nieskończoność i niewyrażalność (anirvacanīya) aspektu nieosobowego, w aspekcie osobowym utożsamia się go z Panem, Bogiem Stwórcą (Īśvara), a dla celów pratyki religijnej wyznawcy hinduizmu obie-
rają sobie jeden wyróżniony aspekt (iṣṭadevatā). Filozofowie ze szkół nyāyi i vaiśeṣiki przyjmując tylko aspekt osobowy Īśvary, jako jedyny dający się ująć pojęciowo, traktują go jako najwyższą duszę, Stwórcę świata i ostateczną przyczynę (instrumentalną) wszystkich skutków. Szkoła ta formułuje klasyczne indyjskie argumenty na istnienie Boga. *Bhagavadgītā* uznaje osobę Kṛṣṇy za najwyższy aspekt Boga, w stosunku do którego zarówno bezosobowy brahman, jak i wszyscy devowie są tylko aspektami niższymi. Poczynając od *Bhagavadgīty*, w filozofii szkół hinduistycznych dużą rolę zaczyna odgrywać pojęcie miłości do Boga (czy oddania — bhakti), jako drogi wyzwolenia. Filozofie poklasycznych szkół teistycznych (seśvaravāda) przyjmują Boga jako Viṣṇu, Kṛṣṇę bądź Śivę — pierwotnego i transcendentnego w stosunku zarówno do nieosobowego brahmana, jak i osobowego Īśvary, i to bez względu na monistyczną czy pluralistyczną interpretację świata, natomiast siaktyzm i tantryzm — za A. niejednokrotnie przyjmuje Śakti (Boginię albo Boską moc). Filozofia tantryzmu doprowadza do pojęcia A. poprzez zasadę „zjednoczenia przeciwieństw”.

Autosoteriologiczna klasyczna sāmkhya jest szkołą ateistyczną (nirīśvara-vāda) i przyjmuje tylko dwie odwieczne i niezależne zasady: puruṣę (ducha) i prakṛti (pramaterię), odrzucając pojęcie Stwórcy, ale sāmkhya poklasyczna, podobnie jak yoga, przyjmuje Īśvarę jako puruṣę wyróżnionego. Szkoła rytualistycznej egzegezy *Ved*, mīmāṃsā, jest również szkołą ateistyczną (co nie znaczy areligijną), czyli odrzuca Īśvarę przy wyjaśnianiu wiecznego świata, a rzeczywistością absolutną dla myślicieli tej szkoły jest słowo (śabda, vāc), czyli księgi święte (śruti, *Vedy*) oraz ofiara (yajña). Pokrewna mīmāṃsīe szkoła gramatyków (Bhartr̥hari) za A. uznaje słowo (śabdabrahman).

Porządek metafizyczny i moralny świata, w *Vedach* określany terminem „ṛta”, w późniejszym hinduizmie i w religiach heterodoksyjnych jest nazywany terminem „dharma”. W hinduizmie Bóg (Viṣṇu, rzadziej Śiva) wciela się w tym świecie w postaci avatarów, ilekroć nastąpi zbyt spadek lub zagrożenie dla dharmy i nadmierny wpływ adharmy.

Związane z A. pojęcie wyzwolenia (mokṣa, nirvāṇa) z kręgu wcieleń (saṃsāry), pozornie zbieżne z chrześcijańskim pojęciem zbawienia, jest interpretowane bardzo różnie w różnych nurtach, szkołach i systemach. W jednych implikuje Boga jako dawcę łaski wyzwolenia — w zależności od jego wolnej woli (w filozofii Madhvy dopuszcza to nawet „skazanie na wieczne wcielanie się” niektórych dusz) lub w odpowiedzi na akt wyznawcy: bhakti — wiarę, miłość, oddanie wszystkich czynów i ich skutków, jogiczne oddanie się przez kontemplację Pana (siwaizm, wisnuizm, yoga), w innych mamy do czynienia z całkowitą autosoteriologią (sāmkhya, podobnie jak buddyzm i dżinizm), lub z czymś, co jest jej bardzo bliskie (advaitavedānta). Sam stan wyzwolenia (w nurtach przyjmujących A.) bywa rozumiany jako przynależność do Boga (Rāmānuja), bliskość z Bogiem (Caitanya), albo jako całkowite stopienie się w jedno z oso-

bowym Bogiem (lub bezosobowym A.). Pojęcie wyzwolenia w nyāyi, vaiśeṣice i mīmāṃsie jest niesamodzielne.

W filozofii buddyjskiej. Krytyka pojęcia duszy, osoby i trwałej substancji (anātman) oraz przyjęcie wieczności wszechświata jako procesu, doprowadziły do odrzucenia przez Buddę pojęcia A. czy Boga jako pojęć niezbędnych do wyjaśnienia świata. Za jedyne pojęcia absolutne uznawano nirvāṇę, czyli wyzwolenie, oraz dharmę, czyli naukę buddhów. Choć nie było mowy o osobowo pojętym A., w religii buddyjskiej szukano ucieczki w „trzech klejnotach”: Buddzie, dharmie i sandze (czyli społeczności buddyjskiej); następowała stopniowa deifikacja Buddy, by w mahāyānie pojawiła się postać kosmicznego buddhy, którego Budda historyczny miał być tylko przejawem, zgodnie z teorią trzech ciał (trikāya). W filozofii mahāyāny (zwł. madhyamaki) rozwinęła się koncepcja wiecznej zasady wszechświata (dharmatā, tathatā). Pojęcie to uwikłane jest w pojęcia „pustki” (śūnyatā) i zależnego powstawania (pratītya-samutpāda) oraz istoty (svabhāva). Pojęciami „teologii” buddyjskiej są: koncepcja pierwotnego buddhy (Ādibuddha Vairocana), tożsamego z „ciałem dharmicznym buddhy” (dharmakāya), szczególnie rozwijana w myśli tybetańskiej, oraz koncepcja „założka buddhy” (tathāgatagarbha) obecnego w każdej istocie, rozwijana w buddyjskiej filozofii chińskiej i japońskiej. W filozofii yogācāry rolę absolutu pełni „świadomość-zbiornik” (ālayavijñāna). Filozofowie buddyjscy w swych dyskusjach ze szkołami bramińskimi poświęcali wiele dzieł krytyce bramińskich pojęć a., takich jak ātman-brahman, brahman, puruṣa i prakṛti, Īśvara czy śabdabrahman.

W buddyzmie mahāyāny oraz w tantryzmie buddyjskim, podobnie jak w hinduizmie, mistyczną sylabą symbolizującą rzeczywistość absolutną jest AUM.

W filozofii dżinijskiej. Dżinizm przyjmuje wieczność świata i, wobec powyższego, odrzuca pojęcie Boga-Stwórcy, wykorzystując często tę samą argumentację, co mīmāṃsā. Ponieważ zarówno metafizyka, jak i teoria poznania dżinizmu oparte są na zasadzie nieabsolutności (anekāntavāda), odrzuca się więc też pojęcie bezosobowego a. Podobnie jak buddyzm, dżinizm jest religią bez Boga — uznaje się tam natomiast dwudziestu czterech tīrthaṅkarów (budowniczych brodu), którzy ukazują wiernym drogę od rzeczywistości saṃsāry do absolutnej rzeczywistości nirvāṇy; jedynymi pojęciami absolutnymi są zatem: nauka (dharma) oraz wyzwolenie (kevala, nirvāṇa).

W filozofiach akriyāvādy. W myśli ajīvików (uważanych czasami za sektę dżinistów) rolę pojęcia a. odgrywa fatum, przeznaczenie (niyati). Materialiści indyjscy (lokāyata) i agnostycy (ajñānika) odrzucają jakiegokolwiek pojęcia absolutne.

W myśli sikhijskiej uznaje się jednego bezimiennego Boga, wspólnego wszystkim religiom, Stworzyciela, Jedynego Władcę, Sędziego. Bóg może być wyobrażany zarówno jako bezosobowy A. (Nirguṇ), jak i jako Osoba Boska (Saguṇ), zw. często słowem „Imię” (Nām, Onkar). Pod wpływem muzulmańskiej teologii Koranu i hinduistycznej teologii *Ved*, swą świętą księgę, zw. *Ādi Granth* (*Pierwotna Księga*) lub *Śrī Gurū Granth Sāhib* (*Czcigodna Guru, Pani Księga* lub: *Pani Księga Gurów*), uznają sikhowie za aspekt Boga. We współczesnej ind. myśli muzulmańskiej warte zauważenia jest stanowisko Muhammada Iqbala, łączą-

cego klasyczną teologię islamu (zwł. sufizmu) z elementami filozofii teistycznej vedānty.

W filozofii chińskiej. Religia chińska, zarówno konfucjanizm religijny, jak i taoizm religijny, czci raczej duchy przodków, niż Istotę Najwyższą. Jako odpowiednik pojęcia Boga, myśl chińska przyjmuje pojęcie Nieba (Tian), źródła porządku moralnego, społecznego i fizycznego świata, do którego czci upoważniony był tylko cesarz. Konfucjusz mówi o „mandacie (woli) Nieba” (Tianming), ale dopiero Mo Di nadaje Niebu charakter naprawdę osobowy, gdy mówi o miłości (ai) Nieba do wszystkich istot; pojęciem zbliżonym jest Najwyższy Pan (Shang Di). Filozofia taoistyczna uznaje Tian za synonim tego, co naturalne, i przyjmuje bezosobowy a. ontyczny i moralny, zw. Drogą (dao), pierwotny porządek i pierwotną rzeczywistość, nie jako opatrność, ale jako wszechobecną moc spełnienia — działa ona przez najwyższą cnotę (de), która unicestwia wszystkie indywidualne dążenia. Szkoła filozofów przyrody (yin-yang-jia) przyjmuje wizję dualistyczną z dwiema odwiecznymi zasadami — yin i yang.

Wraz z przybyciem buddyzmu do Chin pojawiły się w filozofii chińskiej specyficznie buddyjskie pojęcia a. (ālayavijñāna, tathāgatagarbha, natura buddhy), reinterretowane na gruncie chińskim. Przyczyniły się one do nowego spojrzenia na zagadnienie a. w myśli taoistycznej. Próba pogodzenia teorii konfucjańskich, taoistycznych, buddyjskich (zwł. chanu) oraz szkoły yin-yang w neokonfucjanizmie rozwija dotychczasowe pojęcia Nieba i Drogi, i doprowadza do wykształcenia się nowych koncepcji Bytu Absolutnego: zwł. „bezkresu” (wuji) i „najwyższej jedności” (taiji) u Zhou Dunyi oraz dwóch podstaw: „zasady” czy „formy” (li) oraz „energii” (qi) w myśli Zhu Xi. W późniejszej filozofii chińskiej charakter osobowy Nieba jest rzadko omawiany i od kiedy Zhu Xi utożsamia je z „zasadą” (li), zwycięża ostatecznie pogląd o jego bezosobowym charakterze.

W filozofii japońskiej. Myśl japońska w swych najstarszych dziełach zakorzeniona jest mocno w religii shintō, przyjmującej wiele istot nadludzkich, zw. kami, a nie przyjmującej jednego Boga Stworzyciela. Pojęcie takie nie wykształciło się w filozofii japońskiej aż do czasów współczesnych. Wraz z napływem filozofii chińskiej i buddyzmu, pojawiły się w myśli japońskiej właściwe im pojęcia dotyczące A., zwł. „Nieba” (ten), „Drogi” (dō), „ciała dharmicznego buddy” (hosshin, dharmakāya), „pierwotnej natury buddhy” (busshō, tathāgatagarbha), które były dalej niezależnie rozwijane w Japonii. Szczególnie pojęcie „drogi” jako absolutu moralnego stało się początkiem rozwoju niezależnej japońskiej filozofii moralnej, np. bushidō, czy filozofii Ogyū Sorai. Do oryginalnych pojęć a. ontycznego (choć związanego z koncepcją „trzech ciał buddhy”) zaliczyć należy koncepcję immanentnego buddhy Amidy. We współczesnej Japonii filozofia Nishidy Kitarō rozwija twórczo tradycyjną myśl buddyjską (zwł. zenu) w terminologii zachodniej filozofii a. moralnego Bradleya.

W filozofii koreańskiej i wietnamskiej. Myśl koreańska i wietnamska, choć nie pozbawiona cech swoistych, kontynuowała główne nurty myśli chińskiej, konfucjańskiej i buddyjskiej.

W filozofii tybetańskiej w zasadzie mamy do czynienia z rozwojem myśli buddyzmu mahāyāny, gdyż nawet przedbuddyjska religia bon, zreformowana pod wpływem buddyzmu, akceptuje podstawowe pojęcia filozofii mahajanistycznej.

Bibliografia: H. Maspero, *La Chine antique*, P 1927, 1955; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Lo 1951 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1959–1969); Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Pri 1952–1953; *Sources of Indian Tradition*, NY 1958, 1988²; *Sources of Chinese Tradition*, NY 1960, 1999²; *Sources of Japanese Tradition*, NY 1964; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, II, Lb 1985, 1990²; S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, Wwa 1988; *L'Univers Philosophique*, P 1989; *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wwa 1992, 16–17; *Buddhism in Practice*, Pri 1995; *Religions of India in Practice*, Pri 1995; *Religions of China in Practice*, Pri 1996; *Religions of Tibet in Practice*, Pri 1997; M. Granet, *Religie Chin*, Kr 1997; *Sources of Korean Tradition*, NY 1997.

Maciej St. Zięba