

- Naturalne, spontaniczne poznanie Boga
 - Filozoficzne poznanie Boga
 - Metafizyczne poznanie Boga (w filozofii bytu)
 - Poznanie Boga w filozofii świadomości
 - Pozafilozoficzne poznanie Boga
 - Argumenty scjentystyczne za istnieniem Boga
 - Argumenty antropologiczne
 - Argumenty religiologiczne
 - Poznanie natury (istoty) Boga
 - Bóg a świat
 - Negacja Boga
 - Dzieje problematyki Boga w filozofii
 - Bóg w filozofii starożytnej
 - Bóg w starożytności chrześcijańskiej
 - Bóg w filozofii średniowiecznej
 - Bóg w filozofii nowożytnej
 - Bóg w filozofii XX w.
 - Problematyka Boga a nauka
 - Religijne poznanie Boga
-

BÓG — Byt Najdoskonalszy, niezależny od świata i człowieka, konieczny (nie-uwarunkowany), przyczyna całej rzeczywistości (stwórca świata), osobowy Absolut, z którym człowiek może wejść w świadome relacje (religia). Uznawany za Najwyższą Rzeczywistość przez trzy wielkie religie świata: chrześcijaństwo, judaizm i islam.

W filozofii określany jako Najwyższe Dobro, Myśl myśląca siebie, Prajednia, Byt Niezmienny, Byt Nieskończony, Pełnia Istnienia, Czysty Akt, Dobro, Prawda, Piękno, Absolut Osobowy.

Problematyka poznania Boga: geneza Jego idei, afirmacja istnienia i określenie natury (istoty) występuje w wielu dopełniających się typach ludzkiego poznania: 1) w spontanicznym poznaniu naturalnym (rozumowym), przedfilozoficznym („filozofia niesprecyzowana”), prareligijnym; 2) w poznaniu filozoficznym, dociekającym przyczyn (racji) istniejącej rzeczywistości (filozofia bytu) albo przyjmującym a priori boskości w świadomości ludzkiej, dążącym do jej eksplikacji (filozofia świadomości); 3) w poznaniu pozafilozoficznym w ramach różnych nauk; 4) w poznaniu religijnym występującym w różnych religiach, w którym naturalne (spontaniczne) przeświadczenie o istnieniu Boga dopełniane jest przez przekaz społeczny lub Objawienie nadprzyrodzone (judeochrześcijańskie), a rozwiniętej w refleksji teologicznej, w której poznanie religijne zostaje teoretycznie opracowane przy dużym współudziale poznania filozoficznego.

Naturalne, spontaniczne poznanie Boga. Jak pokazują dzieje człowieka i dzieje ludzkiej kultury, myśl o Bogu (boskości) towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia na Ziemi. Świadczy o tym fakt istnienia różnych religii, nieodłącznie związanych z kulturą. Historia ludzkości nie zanotowała dotychczas kultury bez religii. Powstaje problem: skoro istnienie Boga nie jest

poznawane bezpośrednio, jakie są źródła myśli o Bogu, jego idei, trwale obecnej w ludzkiej kulturze.

Św. Augustyn wskazał na trzy źródła pojęcia Boga: poeci (miał na myśli poetów religijnych, jak Homer czy Hezjod), miasto (społeczność) oraz filozofowie. W twierdzeniu św. Augustyna zawiera się wiele prawdy. Rzeczywiście człowiek zdobywa informacje o Bogu w społecznościach, w których żyje, najczęściej w rodzinie, w szkole, w społecznościach religijnych. Może także spotkać się z problemem Boga w literaturze, zwł. w poezji, która wyraża i opisuje ludzkie przeżycia, w tym także metafizyczne i religijne związane z Bogiem.

Wskazane przez św. Augustyna źródła idei Boga mają jednak charakter wtórny. Są to źródła kulturowe, a więc pochodne od człowieka. Jak więc wytłumaczyć obecność idei Boga w kulturze?

Człowiek, jako istota predysponowana do poznania własnym rozumem otaczającej go rzeczywistości i swojej sytuacji egzystencjalnej, zdolny jest także w spontanicznej refleksji uświadomić sobie, że zarówno otaczający go świat, jak i on sam jest niezrozumiały, niesamowystarczalny. Rodzi to w sposób spontaniczny myśl o jakiejś wyższej rzeczywistości, o istocie doskonalszej, z którą świat byłby powiązany, rodzi myśl o jakimś bogu (bóstwie). Poznanie to określamy jako pośrednie, niedoskonałe, rodzące się spontanicznie w kontakcie człowieka z otaczającym go światem, dostępne człowiekowi na każdym szczeblu kultury. Jest ono ważne, świadczy o tym, że istnieje naturalna dyspozycja umysłu ludzkiego do poznania Boga jako przyczyny świata.

O istnieniu naturalnego, niezależnego od wiary religijnej poznania Boga wspominają księgi Biblii. Autor Księgi Mądrości (13, 1–9) nazywa głupcami tych, którzy z wielkości i piękna stworzeń nie poznali Stwórcy. Św. Paweł pisze, że „nie mogą wymówić się od winy ci, którzy nie poznali Boga z Jego dzieł” (Rz 1, 18–20).

Arystoteles wskazał na dwa źródła religijnego pojęcia boskości: zjawiska przyrody (świat obiektywnie istniejący) oraz „odczucia” duszy ludzkiej, a więc przeżycia człowieka.

Św. Tomasz przyjmuje spontaniczne poznanie Boga, do którego ludzie dochodzą przez doświadczenie swoich własnych ograniczeń i swojej zależności od innych bytów (*S. th.*, I, q. 18, a. 8; II–II, q. 85, a. 1). Spontaniczne przeświadczenie opiera się na pewnego rodzaju refleksji, której ktoś może nawet być nieświadomy, tak naturalne jest przekonanie, że jeśli istnieje coś, co samo siebie nie wyjaśnia, żąda innego bytu jako przyczyny.

Współcześni filozofowie realiści (É. Gilson, J. Maritain, M. A. Krąpiec, K. Wojtyła) przyjmują przed poznaniem ściśle filozoficznym i przed poznaniem religijnym (wiarą religijną) pewien rodzaj poznania Boga zdobyty w sposób naturalny, spontaniczny, na mocy naturalnych władz człowieka (rozumu). Jest ono wynikiem spontanicznej refleksji nad światem przyrody oraz nad sytuacją egzystencjalną człowieka. Dzięki temu istnieje jakieś „wiem” przed „wierzę” (poznaniem religijnym). Jest to podstawowe, najbardziej fundamentalne źródło myśli o Bogu (boskości), a tym samym podstawa wszelkiego dalszego poznania Boga, zarówno w religii, jak i w systematycznej filozofii. „Bóg nie mógłby się objawić człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania o Nim jakiejś, choć niedoskonałej prawdy” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, R 1987, 45).

Uznanie spontanicznego poznania jako źródła idei Boga wiąże się z przekonaniem, że człowiek jako istota rozumna jest zdolny do poznania prawdy o otaczającej go rzeczywistości i o sobie, swojej pozycji egzystencjalnej. Prawda stanowi wartość fundamentalną, która leży u podstaw wszelkich innych wartości, zwł. dobra moralnego i jego realizacji. Możliwość poznania prawdy o świecie i o sobie sprawia, że życie ludzkie jest życiem osoby, a więc kogoś, kto zdolny jest do poznania sensu swego życia i dzięki temu może nim kierować. Gdyby człowiek nie był zdolny do poznania prawdy, nie byłby zdolny do odpowiedzialnego działania, do ludzkiego życia, do „bycia człowiekiem”.

Człowiek dzięki władzom poznawczym, zwł. dzięki intelektowi, zdolny jest nie tylko do stwierdzenia faktów, lecz także do rozumienia rzeczywistości, i to w aspekcie bardzo istotnym — w aspekcie podstawowych zasad (praw) rzeczywistości, które — odczytane — stają się prawami myślenia: zasady niesprzeczności, tożsamości, racji (przyczyny) bytu (*intellectus primorum principiorum*). Dzięki nim człowiek, poznając rzeczywistość otaczającego go świata oraz własne istnienie (życie), pragnie je zrozumieć. Rzeczywistość bowiem zdumiewa, rodzi problemy, domaga się wyjaśnienia. Człowiek szuka więc przyczyn (racji) poznanego świata.

To naturalne, spontaniczne poznanie rzeczywistości, w ramach którego rodzi się intuicja, myśl o Bogu, może u każdego człowieka przebiegać w inny sposób, lecz zawsze występuje pierwszeństwo afirmacji istnienia istniejących rzeczy i osób, czyli rzeczywistości niezależnej od człowieka, w stosunku do świadomej afirmacji własnego „ja”, do ludzkiej samowiedzy. Afirmacja pozapodmiotowej rzeczywistości umożliwia afirmację ludzkiego „ja”, ludzką samowiedzę oraz podstawową orientację człowieka w otaczającej rzeczywistości i, ostatecznie, poznanie Boga.

Obserwacja istniejącego świata przyrody (natury) — z ujawniającym się istniejącym porządkiem i rytmem zmian — budzi zdziwienie, które ostatecznie nasuwa myśl o Sprawcy natury. Również przeżycia związane z egzystencją człowieka, zwł. tzw. przeżycia graniczne, decydujące o losie człowieka, prowokują do stawiania pytań o sens życia i jego kierunek.

Człowiek w ciągu życia doświadcza swego istnienia na różne sposoby, jest świadomy, że istnieje w wymiarze czasowym, wyznaczonym dwoma kresami: faktem narodzenia i faktem śmierci. Te dwa, naturą zdeterminowane fakty, wyznaczają dwa typy podstawowych przeżyć człowieka: przeżycia szczęścia, które towarzyszy wszelkim narodzinom, oraz przeżycia cierpienia i bólu, związane ze śmiercią i tym wszystkim, co ją zapowiada.

Afirmacja własnego istnienia („ja jestem”) jest równocześnie poznaniem jego kruchości, przemijalności, skończoności. Człowiek wie, że nie panuje nad własnym istnieniem, że nie należy ono do jego natury. Przeżycie kruchości, przemijalności własnego istnienia rodzi w człowieku potrzebę jego umocnienia. Czyni to człowiek poprzez połączenie z różnymi rzeczami, a przede wszystkim różnymi osobami, które umacniają i ubogacają jego życie — czynią to jednak czasowo, przejściowo, okazują się niewystarczalne, a nawet bezsilne wobec radykalnego zagrożenia, jakim jest możliwość utraty ludzkiego istnienia przez śmierć.

Perspektywa śmierci wyzwala w człowieku zasadnicze pytanie o ostateczne źródło istnienia i jego sens-kres. Przeżywając kruchość i równocześnie niezgodę na utratę istnienia, człowiek odczuwa potrzebę istnienia kogoś, kto umocniłby

istnienie zmienne i uwarunkowane. Wówczas rodzi się myśl o osobie transcendentnej w stosunku do człowieka i całego świata, czyli myśl o Bogu, w różny sposób nazywanym. Bóg jawi się więc, choć mgliście, jako racja przygodnego bytowania człowieka i całego świata. To ukierunkowanie na „przeczuwanego” Boga wyraża się w ludzkim pragnieniu trwania, w pragnieniu dobra (szczęścia), które towarzyszy wszystkim przeżyciom człowieka i jest drugą — obok przeżycia zagrożenia i lęku — pozytywną stroną przeżycia ludzkiej sytuacji egzystencjalnej. Odczucie własnej przygodności i potrzeby umocnienia w bytowaniu oraz doświadczenie dynamiki życia, wyrażającej się w poznaniu, miłości i wolności jest tak podstawowe i powszechne, że przekracza wszelkie społeczne uwarunkowania oraz wszelkie formacje kulturowe.

Zrodzona z naturalnej refleksji nad światem i człowiekiem myśl o Bogu jest niedoskonała, występuje w formie załączkowej. Jest to jednak przeświadczenie ogromnie ważne i, jak wiemy z dziejów ludzkości, trwałe, pełniące podstawową rolę w genezie idei Boga i jego afirmacji.

Egzystencjalne przeżycia człowieka, powiązane ze spontaniczną refleksją, ujawniają podstawową prawdę o powiązaniu człowieka z Bogiem, a więc kimś, kto człowieka przewyższa, kto jest mocniejszy, w kim człowiek upatruje ostateczne źródło życia i cel-kres.

Człowiek swe powiązanie z Bogiem, przenikające jego przygodne istnienie, jest zdolny sobie uświadomić i w sposób ludzki wyrazić. Jest to poznanie przedfilozoficzne, prareligijne, które stanowi podstawę wszystkich religii. Jego powszechność wyjaśnia fakt powszechności religii. Na podstawie tego naturalnego, spontanicznego poznania możemy stwierdzić, że człowiek jest istotą religijną, zdolną do sformułowania pojęcia Boga (boskości) i nawiązania z Nim kontaktu (religia).

W celu wyrażenia swojej niesprecyzowanej myśli o Bogu człowiek posługuje się znakami, symbolami, obrazami zaczerpniętymi z otaczającego go świata przyrody i z życia społecznego. Znaki, symbole uwarunkowane są kulturowo. Są przeto zrelatywizowane do poziomu poznania, moralności, sztuki, życia społecznego. To zapośredniczenie kulturowe myśli o Bogu (obrazu Boga) wyjaśnia fakt istnienia różnych religii (pluralizm religijny).

Spontanicznie zrodzone pojęcie Boga, wywodzące się z pewnego rodzaju przedmetafizyki i uprzednie w stosunku do wszelkiej refleksji krytycznej, jest poznaniem racjonalnym jako spontaniczna refleksja rozumu człowieka uczynionego na obraz Boga i wnioskującego z poznania bytów istniejących o istnieniu ich Sprawcy. Poznanie to jest uprzednie w stosunku do refleksji filozoficznej i wszystkich dowodów filozoficznych, które je w pewien sposób suponują. Dowody filozoficzne tę pierwotną afirmację gruntują i uzasadniają.

Filozoficzne poznanie Boga. Zagadnienie poznania Boga i określenie Jego natury stanowi trwały przedmiot refleksji filozoficznej w różnych koncepcjach i kierunkach filozoficznych. Współcześnie zaznaczają się wyraźnie dwa paradygmaty filozofowania, które w różny sposób rozwiązują problem genezy idei Boga i Jego afirmacji.

1. Filozofie realistyczne, filozofia bytu o inspiracji arystotelesowskiej, dążąca do wyjaśnienia realnie istniejącej rzeczywistości (istniejących, danych bezpośrednio w poznaniu bytów). Problem Boga jest problemem wewnętrznym danej fi-

lozofii, która — zmierzając do ostatecznego wyjaśnienia świata — przyjmuje istnienie Boga jako rację wyjaśniającą istnienie bytów niekoniecznych. W filozofii bytu następuje najbardziej koherentne pogłębienie i uzasadnienie spontanicznego poznania Boga.

2. Filozofie o inspiracji platońskiej, filozofie idei, świadomości, podmiotu, jaźni, które przyjmują boskość a priori, czyli uznają ideę Boga za daną człowiekowi przed wszelkim doświadczeniem świata, za ideę wrodzoną świadomości (Kartezjusz), ideę rozumu (Kant), wiążąc w konsekwencji problem Boga z myślą ludzką, a nie z poznaniem realnego istnienia rzeczy i osób.

Istnieją także filozoficzne drogi pogłębiania pierwotnej afirmacji Boga poprzez refleksję odwołującą się do teorii nauk szczegółowych, zwł. fizykalnych, oraz do psychicznych przeżyć człowieka.

Metafizyczne poznanie Boga (w filozofii bytu). Adekwatnym terenem rozważania problemu Boga w sposób autonomiczny, niezależny od wiary religijnej, jest realistyczna filozofia bytu, czyli metafizyka, będąca kontynuacją klasycznego paradygmatu filozofowania, dociekającego ostatecznych czynników ontycznych istniejącej rzeczywistości (istniejących bytów).

Przedmiotem metafizyki jest istniejąca rzeczywistość świata rzeczy i ludzi, ujęta z punktu widzenia istnienia, czyli bytu jako istniejącego. Punkt wyjścia stanowi stwierdzenie istnienia bytów, tzn. tego, co realnie, konkretnie istnieje. Celem dociekań natomiast jest rozumienie i wyjaśnianie świata realnie istniejącego, przez wskazanie na ostateczne ontyczne racje poznawczo ujmowanej rzeczywistości.

Analiza metafizyczna ukazuje, że istniejące byty są wewnątrznie złożone z niesprowadzalnych do siebie czynników: możliwości i aktu, materii i formy oraz istoty i istnienia. Złożenie każdego bytu z istoty i istnienia, tzn. „że jest” i „czym jest”, jest najbardziej podstawowe i najogólniejsze.

Istnienie jako akt jest w bycie czynnikiem sprawiającym realność każdego konkretnego, jest więc czymś najdoskonalszym, najważniejszym. Istnienie występuje zawsze z określoną, zdeterminowaną treścią (istotą). W każdym bycie istnienie i treść (istota) są powiązane ze sobą relacją transcendentalną. Zachodzi między nimi realna różnica. Nie jest tym samym istnieć w ogóle i być np. człowiekiem, psem, kamieniem. Istnienie nie należy do istoty (natury) żadnego z bytów, które tworzą rzeczywistość bezpośrednio poznawalną.

Poznanie istniejących bytów, mnogich, złożonych i zmiennych, do istoty których istnienie nie należy, rodzi pytanie, dzięki czemu byty istnieją, skoro istnieć nie muszą? W perspektywie wyznaczonej przez to fundamentalne pytanie pojawia się problem istnienia Boga.

Pytanie o istnienie Boga stanowi problem wewnętrzny metafizyki, związany z niesamozrozumiałością istniejących bytów, które istnieją w sposób niekonieczny, przygodny. Poznanie metafizyczne to poznanie swoiste, mające charakter realistyczny, transcendentalny i analogiczny. Realizm poznania metafizycznego jest gwarantowany bezpośrednim kontaktem poznawczym (w punkcie wyjścia) z istniejącą pozapodmiotową rzeczywistością. W sądach egzystencjalnych (najbardziej bezpośredni rodzaj poznania) stwierdza się istnienie wielu bytów-konkretów. Afirmacja istnienia towarzyszy wszelkim dociekaniom metafizycznym,

ponieważ istniejące byty analizuje się w aspekcie ich istnienia, czyli w aspekcie ogólnoegzystencjalnym.

Transcendentalność poznania polega na tym, że analizuje się wewnętrzną strukturę bytów, wspólną wszystkim, co istnieje, oraz takie treściowe właściwości istniejących bytów, które w różnym stopniu przysługują całej rzeczywistości (właściwości transcendentalne: byt, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno). Transcendentalność poznania umożliwia poznawcze ujęcie całej istniejącej rzeczywistości i czyni metafizykę otwartą na wszystko, co istnieje.

Analogiczność metafizycznego poznania jest związana ze strukturą bytu, który okazuje się analogiczny. Każdy konkret złożony jest z wielu czynników wzajemnie się warunkujących i związanych odpowiednimi relacjami. W metafizyce rozpatruje się takie złożenia, które występują we wszystkich bytach, np. możliwość — akt, istota i istnienie. Są one w każdym konkretnie różne, jednak ich proporcja w każdym z istniejących bytów jest taka sama. Pozwala to uznać, że każdy byt jest analogiczny (wewnętrznie złożony proporcjonalnie) oraz posiada relacje do innych bytów, w najszerszym zakresie, ostatecznie domaga się odniesienia do Bytu Absolutnego, rzeczywistości nierelacyjnej, pełni Istnienia i wszelkich Doskonałości (Prawdy, Dobra, Piękna).

Świat bytów złożonych (relacyjnych, analogicznych) nie jest samowystarczalny; byłby absurdalny, gdyby nie przyjąć Pełni Bytu, od której świat jest pochodny i z którą współstanowi analogiczną jedność (wspólnotę).

Poznanie metafizyczne, oparte na bezpośrednim poznaniu (doświadczeniu), uwzględniające analizowanie, rozumowanie — ostatecznie jest poznaniem intelektualnym. Dzięki najwyższej władzy — intelektowi — człowiek jest zdolny do rozumiejącego ujęcia całej rzeczywistości. Intelekt występuje tu w swej podstawowej funkcji jako intelekt pierwszych zasad (*intellectus primorum principiorum*), który intuicyjnie odczytuje prawa bytu: tożsamość, niesprzeczność, rację bytu. Prawa te odgrywają ważną rolę w dociekaniach metafizycznych.

Analizując intelektualnie daną w doświadczeniu rzeczywistość (tj. istniejące byty), metafizyk znajduje w nich akt istnienia i proporcjonalną, określoną treść, czyli stwierdza, że każdy byt istnieje i stanowi określoną treść (tożsamość), że byt nie może być równocześnie i pod tym samym względem niebytem (istnieć i nie istnieć), stwierdza więc niesprzeczność bytu. Poznaje także, że dane w doświadczeniu istniejące byty nie mają w sobie dostatecznej racji swej bytowości, swego istnienia i różnej od niego treści (istoty).

Powstaje więc pytanie, jakie są konieczne i ostateczne warunki ontyczne (racje) istnienia bytów, których zbiór stanowi świat-kosmos. Istnienie nie należy do istoty tych bytów, jest zmienne, kruche, utracalne. Racji ich nie można znaleźć także w świecie materialnym, bo wszystkie byty, które go stanowią, mają tę samą bytową strukturę, a więc są złożone, zmienne i nie mają w sobie racji bytowości. Na mocy praw bytu, które są równocześnie prawami myśli, przekracza się świat bytów dostępnych w bezpośrednim doświadczeniu i uznaje konieczność istnienia Bytu transcendentnego, o odrębnej strukturze bytowej, który jest rzeczywistością absolutnie niezłożoną, Czystym Istnieniem (Aktem — *Ipsum esse Subsistens*), w pełni aktem, tzn. we wszystkich porządkach jest wcześniejszy od wszystkich aktów (istnień), stanowi ostateczne źródło — przyczynę istnienia wszystkich istniejących bytów. Świat — zbiór bytów niekoniecznych — byłby niezrozumiały, absurdalny bez uznania istnie-

nia Absolutu (Boga) jako ich ostatecznego źródła. Nie można zatem negocjować istnienia Absolutu, nie popadając w sprzeczność z podstawowymi, koniecznymi prawami bytu i myślenia. Między rzeczywistością istniejących bytów niekoniecznych a rzeczywistością Absolutu zachodzi konieczna relacja pochodności.

Taki tok rozumowania zawarty jest m.in. w *De ente et essentia* św. Tomasza z Akwinu, klasyka w rozumieniu bytu i drogi poznania bytu istniejącego jako realnej drogi uznania konieczności przyjęcia rzeczywistości Absolutu: „Wszystko, co przysługuje czemuś, jest albo uprzączynowane przez czynniki jego natury, jak zdolność do śmiechu w człowieku, albo pochodzi od czynnika zewnętrznego, jak światło w powietrzu z promieniowania Słońca. A nie jest możliwe, by samo istnienie było uprzączynowane przez samą formę lub istotę rzeczy. Uprzączynowane, nazywam w sensie przyczyny sprawczej, gdyż tak jakaś rzecz byłaby przyczyną samej siebie i jakaś rzecz samą siebie wprowadzałyby w istnienie, co jest niemożliwe. Zatem jest konieczne, by każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, posiadała swoje istnienie od czegoś drugiego. A skoro wszystko to, co jest dzięki czemuś drugiemu, sprowadza się do tego, co jest samo przez się, jako do przyczyny pierwszej, stąd konieczne jest, by była jakaś rzecz, która jest przyczyną wszystkich rzeczy na mocy tego, że ona sama jest tylko istnieniem. W przeciwnym razie szłoby się w „nieskończoność” w przyczynach, ponieważ każda rzecz, która nie jest tylko istnieniem, posiada przyczynę swojego istnienia” (*De ent.*, IV).

W metafizyce rozpatruje się — poza złożonością i zmiennością wszystkich bytów, które domagają się dla swojego wyjaśnienia przyjęcia Przyczyny Pierwszej — Bytu Absolutnego — inne stany bytowe, przede wszystkim właściwości treściowe koniecznie przysługujące wszystkim istniejącym bytom, tzw. właściwości transcendentalne (tożsamość, jedność, odrębność, prawdziwość, dobroć, piękno). Przysługują one istniejącym bytom w różnym stopniu i domagają się dla swego wyjaśnienia przyjęcia Bytu, który jest Pełnią Istnienia, absolutnie tożsamy z sobą, Jedyny, absolutnie odrębny w swoim istnieniu (Transcendentny), jest pełnią prawdy, dobra i piękna, od którego pochodzą wszystkie byty posiadające te cechy w stopniu ograniczonym i z którym współstanowią analogiczną wspólnotę w bytowaniu realnym.

Problemy afirmacji istnienia i poznania natury Boga są wewnętrznymi problemami metafizyki, organicznie związanymi z całą wizją świata. Twierdzenie: „Bóg istnieje” jest odpowiedzią na egzystencjalne pytanie skierowane pod adresem istniejących bytów: „dlaczego istnieją, skoro istnieć nie muszą?”. Jedynie przyjęcie istnienia Bytu, którego istotą jest istnieć, który jest absolutem osobowym, pełnią prawdy, dobra i piękna, czyni zrozumiałym świat bytów istniejących, których istota nie zawiera istnienia.

Ze względów praktycznych (dydaktycznych) problematyka Boga została wydobyta z całościowej wizji metafizycznej i sformułowana w postaci odrębnych „dowodów”, które mają jednak zdecydowanie metafizyczny charakter i suponują metafizyczne rozumienie zawartych w nich pojęć i sformułowań.

Klasycznym sformułowaniem „dowodów” opartych na analizie i wyjaśnianiu istniejącej rzeczywistości (istniejących bytów), ujętej w różnych aspektach

bytowych (egzystencjalnych), są „drogi” św. Tomasza z Akwinu, tzw. pięć dróg (*S. th.*, I, q. 2, a. 3).

W przeszło siedemsetletniej tradycji dowody te były komentowane i odegrały ważną rolę w dziedzinie problematyki poznania Boga. W swojej warstwie metafizycznej są nadal aktualne, jak aktualne jest istnienie rzeczywistości i dążenie do jej zrozumienia oraz jak aktualny jest problem istnienia Boga, nieodłącznie związany z problemem sensu istnienia człowieka.

Obok przyjęcia pozytywnego, dowody te spotkały się z krytyką, zaostrzoną od czasów Kanta, który przyjmując inne niż klasyczne rozumienie nauki, wyeliminował metafizykę (a więc i metafizyczne dowody na istnienie Boga) z pola racjonalnego poznania. Problem Boga uznał za teoretycznie nierozwiązywalny (agnostycyzm). Niebagatelną rolę w zakwestionowaniu metafizyki odegrał Hume, odrzucając metafizyczne rozumienie przyczynowości i substancjalności, oraz Comte, zawężając pole racjonalnego poznania do poznania stosowanego w naukach szczegółowych. Monizm w koncepcji naukowego poznania (racjonalnego poznania) spowodował i powoduje antymetafizyczne nastawienie myśli współczesnej, co wyraża się krytyką i odrzuceniem dowodów na istnienie Boga przez wielu filozofów współczesnych. Nagromadziły się także wokół tych rozumowań pewne problemy natury formalnej, które domagają się wyjaśnienia.

1. Ogólna struktura „dowodu” — „drogi”. Dowodem w filozofii bytu jest rozumowanie (czynność i wytwór), zmierzające do uzasadnienia zdania (sądu) „Bóg istnieje”, na podstawie zdań (sądów) wcześniej przyjętych, a dotyczących istnienia bytów o złożonej strukturze ontycznej (stąd ich wielość, zmienność i powiązania przyczynowe). Jest to więc uzasadnienie pośrednie (na drodze niezawodnego wnioskowania). „Uzasadnienie” jest terminem szerszym niż „dowodzenie”, bo obejmuje wszelką procedurę mającą na celu doprowadzenie, za pomocą pewnych zabiegów poznawczych, do ukazania uprawnień do uznania tezy za prawdziwą.

W filozofii bytu odrzuca się możliwość bezpośredniego uzasadnienia tezy „Bóg istnieje”.

„Dowodzenie” nie utożsamia się z „argumentacją”, która stanowi wprowadzenie pośrednie uzasadnienie racjonalne, korzystające nie tylko z logiki formalnej, lecz uwzględnia także aspekt pragmatyczny. W dowodzeniu istnienia Boga przeprowadzonym na terenie filozofii bytu nie uwzględnia się tego aspektu. Można jednak czynić to, gdy przedstawia się dowody poza filozofią, np. w apologetyce, w dyskusjach światopoglądowych; wtedy słusznie mówi się o „argumentach” na istnienie Boga.

Istnieje różnica między dowodzeniem prawdy o istnieniu Boga a przekonywaniem kogoś o istnieniu Boga. W procesie dowodzenia dozwolone są jedynie logiczne, poprawne reguły rozumowania oraz opieranie się na racjonalnie i obiektywnie uznanych, adekwatnych w stosunku do wniosku przesłankach. W przekonywaniu natomiast wolno i trzeba uwzględniać momenty subiektywne, psychologiczne i socjologiczne oraz posługiwać się nie tylko językiem informatywnym, lecz także ewokatywnym. Wolno także apelować do przeżyć osobistych, wiary i postawy odbiorcy.

W dowodach formułowanych w filozofii bytu można wyodrębnić trzy zasadnicze etapy drogi poznawczej właściwej dla metafizyki w ogóle: a) punkt

wyjścia, którym są zdania stwierdzające doświadczalnie dany stan rzeczywistości: fakt istnienia bytów i zmian w nich zachodzących, fakt przyczynowania, fakt niekoniecznego charakteru istnienia, fakt ustopniowania właściwości transcendentálnych oraz fakt celowego działania bytów pozbawionych poznania; b) determinacja i wyjaśnienie za pomocą terminów i zasad metafizycznych stwierdzonego stanu rzeczy, w wyniku czego okazuje się, iż powyższe stany bytowe są niesamodzielne, muszą mieć rację poza sobą; c) uzasadnienie oparte jest na zasadzie racji bytu i prowadzi do wniosku, że interpretowany stan bytów ma ostateczną rację w Bycie Koniecznym.

Dyskutuje się, czy proces przejścia od poznania bytów niekoniecznych do przyjęcia tezy o istnieniu Boga można nazwać terminem „dowód”. Odpowiedź może być pozytywna lub negatywna w zależności od tego, jak szeroko rozumie się termin „dowód”. Ogólna metodologia nauk termin „dowód” rezerwuje najczęściej dla takiego uzasadnienia twierdzeń, które dadzą się wyprowadzić z przesłanek, dzięki zastosowaniu którejś z ogólnologicznych reguł, a więc na podstawie samej formy wyrażenia. Dowody na istnienie Boga nie są dowodami opartymi wyłącznie na regułach logiki dedukcyjnej. Sedno rozumowania, w wyniku którego otrzymuje się zdanie „Bóg istnieje”, nie polega na tym, że wniosek z logiczną koniecznością wynika z przesłanek, ale na tym, że poszczególne przesłanki są prawdziwe oraz że związek zdania o istnieniu Boga i przesłanek ujmowany jest również w akcie poznawczym, stwierdzającym metafizyczną skutkowość bytów. Podstawą uznania wniosku są nie tylko przesłanki i reguły logiczne, lecz także związki rzeczowe ujęte treściowo lub w aspekcie ogólnoegzystencjalnym. Przebieg operacji dowodowej jest tu wyjątkowy, nie dający się utożsamić bez reszty z procesami dowodowymi, stosowanymi w naukach formalnych.

Dokonywane próby formalizacji niektórych dowodów na istnienie Boga, zwł. dowodu z ruchu (J. Salamucha, L. Larouche i inni) potwierdzają tę opinię. Formalizacja pozwoliła ujawnić i wyraźnie sformułować wszystkie założenia dowodu oraz okazała zasadniczy schemat uzasadniania. Zrealizowano to w ten sposób, że dowód nabudowano wprost na klasycznym rachunku logicznym, którego pewne tezy zamieniono na reguły wnioskowania lub zinterpretowano ontologicznie i potraktowano jako założenia. Do tego dodano symbolicznie zapisane specyficzne aksjomaty dotyczące metafizycznie rozumianego ruchu oraz kilka definicji z tej dziedziny.

Główny schemat takiego dowodu przedstawia się następująco: 1) jeśli cokolwiek się porusza, to istnieje motor, który to coś porusza; 2) relacja poruszania jest relacją porządkową (tj. spójną, niezwrótną i przechodnią); 3) istnieje co najmniej jeden przedmiot w ruchu (istnieje y należące do zbioru wszystkich przedmiotów, między którymi zachodzi relacja poruszania); 4) dla każdego u : jeśli u nie jest identyczne z y i jest w ruchu (należy do tego samego zbioru, co y , a więc zbioru wszystkich przedmiotów, między którymi zachodzi relacja poruszania), to y porusza u . A więc istnieje taki motor w , który sam nie jest poruszany, ale porusza wszystko (każde u), jeśli to u różni się od niego (od w) i jest w ruchu.

Wymienione cztery przesłanki zostały następnie uzasadnione na podstawie kilkunastu założeń.

Formalizacja dowodu z ruchu przyczyniła się niewątpliwie do sprecyzowania formalnej struktury dowodu. Uwidoczniono założenia konieczne do przeprowadzenia formalnego dowodu na istnienie Boga. Poczyniono cenne uwagi na temat języka filozoficznego, ale walor poznawczy dowodu nie stał się przez formalizację pełniejszy. Sformalizowana operacja poznania istnienia Boga przybrała postać hipotetyczno-dedukcyjną (jeżeli przyjmie się takie tezy, to istnieje Pierwszy Motor), a nie kategoryczno-dedukcyjną, ponieważ zjawisko ruchu rozumiane jako fakt zaistnienia bytu i jego zmienności, jest wynikiem określonej struktury wewnętrznej bytu, przeto trzeba dla jego wyjaśnienia przyjąć istnienie Bytu Absolutnego.

Ze względu na trudność formalnego ujęcia istnienia realnego (jako czynnika wewnętrznego bytu), charakter analogiczny pojęć metafizycznych oraz konieczność uwzględniania elementów konstytutywnych wewnątrzbytowych (możność — akt, istota — istnienie) transpozycja dowodu metafizycznego na język typu formalnologicznego jest nieadekwatna. Język logiki formalnej pozwala wyrazić związki międzyjednostkowe albo relacje części przestrzenno-czasowych, przynależenia elementów do zbioru oraz formalnego charakteru zbioru. Nie dadzą się natomiast adekwatnie sformalizować wypowiedzi o takich składnikach bytu, jak istota i istnienie, możliwość i akt, które nie stanowią dla bytu ani elementów (czynników lub składników) zakresu, ani jakości. Inne są także podstawy i natura powszechności, konieczności i analityczności praw metafizycznych niż praw logicznych.

W rozumowaniu uzasadniającym istnienie Boga trzeba oprzeć się na relacjach zachodzących między metafizycznymi elementami bytu. To bowiem gwarantuje tejom powszechność (dotyczą wszystkiego, co jest bytem, o ile tylko jest bytem) i konieczność (składniki te konstytuują byt, tak że zanegowanie tez na tym opartych byłoby zanegowaniem bytu w danym aspekcie).

Chodzi głównie o powszechność absolutną, transcendentalną zasady racji bytu. Dotyczy ona nie tylko związków między bytami w dostępnym dla nas bezpośrednio świecie, ale obowiązuje także i świat w stosunku do jakiejś transcendentnej przyczyny, o ile jest bytem. Zarówno świat, jak i jego przyczynę rozpatruje się jako byty, a prawa bytu dotyczą tego, co stanowi konstytutywny element bytu, a więc są prawami wszystkiego, co w ogóle istnieje.

Tomasz z Akwinu na określenie procesu dojścia do twierdzenia, że Bóg istnieje, używa terminu „droga”. Metodologiczna wymowa tego terminu jest trafna i w całej pełni okazuje się słuszna na tle współczesnej teorii uzasadniania w filozofii bytu.

2. Metafizyczna zawartość (treść) dowodów na istnienie Boga. Dowody św. Tomasza są drogami poznania metafizycznego, a więc drogami afirmacji, analizy i wyjaśniania bytów realnie istniejących. Są to więc drogi poznania bytu, ujętego w jego istotnych bytowych stanach: akcie istnienia, które się staje (zaistnienie bytu) — pierwsza droga; akcie istnienia, które trwa i którego trwanie jest wielostronnie warunkowane — druga droga; akcie istnienia, które jest niekoniecznie powiązane z istotą (treścią, naturą) — trzecia droga; akcie treściowych doskonałości przysługujących istniejącym bytom w różnym stopniu — czwarta droga; akcie działania bytów (natur) nierozumnych — piąta droga.

Wszystkie wymienione akty bytowe nie tłumaczą się wewnętrzną strukturą bytu, nie posiadają racji istnienia w sobie. Zrozumienie „dróg” zakłada

zrozumienie charakteru poznania metafizycznego. Swoją pełną wartość dowody uzyskują przy uwzględnieniu całej metafizycznej interpretacji i wyjaśnianiu istniejącej rzeczywistości. W swojej warstwie metafizycznej posiadają wartość nieprzemijającą.

3. Tekst dowodów z komentarzem. Z ruchu („droga” pierwsza). „To, że istnieje Bóg, można uzasadnić na pięciu drogach. Pierwsza zaś i bardziej oczywista droga jest ta, w której bierze się pod uwagę ruch. Jest bowiem pewne i zmysłowo stwierdzone, że niektóre przedmioty podlegają ruchowi na tym świecie. Wszystko zaś, co podlega ruchowi, jest poruszane przez coś drugiego. Albowiem nic nie podlega ruchowi, jeśli nie jest w możności do tego, do czego jest poruszone. A porusza coś o tyle, o ile jest aktem. Poruszać bowiem to nic innego, jak wyprowadzać coś z możności do aktu: a nic nie może być wyprowadzone z możności do aktu, jak tylko przez jakiś byt w akcji. Jak na przykład to, co jest aktualnie gorące, dajmy na to ogień, czyni, że drzewo będące tylko potencjalnie gorące staje się aktualnie gorące, i przez to je porusza i przemienia. A nie jest możliwe, by to samo było zarazem w możności i akcji w tym samym aspekcie, lecz tylko w różnych aspektach. To bowiem, co jest aktualnie gorące, nie może być zarazem gorące w możności, lecz może być zarazem tylko zimne w możności. A zatem nie jest możliwe, aby coś zarazem i w tym samym aspekcie było poruszającym i poruszonym lub by poruszało siebie. Zatem wszystko, co ruchowi podlega, jest poruszane przez coś drugiego. Jeśli więc to, co porusza, samo jest też podległe ruchowi, to i ono musi być poruszone przez coś drugiego; a i tamto ewentualnie jeszcze przez coś innego. A nie można czynić ciągu w nieskończoność, gdyż w takim wypadku nie byłoby pierwszego poruszającego, a w konsekwencji i dalszych pośrednich poruszających, gdyż one nie poruszają, jeśli nie są poruszane przez czynnik poruszający pierwszy, tak jak laska porusza się o tyle, o ile porusza nią ręka. Przeto konieczne jest dojście do pierwszego czynnika poruszającego, który już nie jest poruszany — a ten wszyscy uważają za Boga” (*S. th.*, I, q. 2, a. 3).

Stwierdzany empirycznie fakt zmian w istnieniu, rozumiany jako wszelkiego rodzaju stawanie się, zarówno powstanie nowego, wcześniej nie istniejącego bytu (zmiany substancjalne), jak i nabycie nowej cechy bytu (zmiany przypadłościowe) stanowi punkt wyjścia dowodzenia. Zmianę (ruch) rozumie się w sensie metafizycznym, jako przechodzenie ze stanu możności do stanu aktualnego. Skoro aktualność utożsamia się z istnieniem, to ruch, czyli zmiana ontyczna, polega na realizowaniu się istnienia. Zaistnienie bytu (istnienia) możliwe jest wtedy, kiedy inny byt istniejący jest dla niego racją zaistnienia. Przyjęcie faktu zmian bez uznania racji realizowania się istnienia zaprzeczałoby różnicę między niebytem (nicością) i bytem (istnieniem). Aby ostatecznie wyjaśnić realne stawanie się bytu (zaistnienie bytu), czyli metafizycznie rozumiany ruch, trzeba przyjąć Czyste Istnienie jako Czysty Akt, Byt Absolutny. Tylko taki, nie złożony z możności i aktu byt, będący samym Istnieniem, może ostatecznie wyjaśnić powstanie i ewolucję bytów niekoniecznych. Wszelkie uzasadnienie zmian przez odwoływanie się do innego bytu, który podlega zmianom, nie wyjaśnia niczego w porządku bytowym (istnienia), gdyż sam domaga się racji swego zaistnienia.

Z przyczynowości sprawczej („droga” druga). „Z koncepcji przyczyny sprawczej wywodzi się druga droga. W tym bowiem, co jest przed-

miotem naszego zmysłowego doświadczenia, znajdujemy porządek przyczyn sprawczych. Ale nie znajdujemy i nie jest możliwe do znalezienia coś, co byłoby przyczyną sprawczą samego siebie, gdyż w takim przypadku zaistniałoby wcześniej od samego siebie, a to jest niemożliwe. I nie jest także możliwe, by w przyczynach sprawczych można było przyjąć ciąg nieskończony. Albowiem w przyczynach sprawczych, gdy są one uporządkowane, pierwsza jest przyczyną pośrednią, a pośrednie są przyczyną ostatnią. A jest obojętne, czy przyczyna pośrednia jest mnoga, czy jedna tylko. Gdy zaś usuwa się przyczynę, usuwa się i skutek. Jeśliby więc nie było pierwszej w porządku przyczyn sprawczych, nie byłoby i ostatniej, ani też pośrednich. Jeśliby zaś była możliwość ciągu w nieskończoność w przyczynach pośrednich, nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej, a zatem nie byłoby i ostatniego skutku ani też przyczyn pośrednich — co jest fałszem. Zatem istnieje konieczność uznania (istnienia) pierwszej przyczyny sprawczej i taką przyczynę wszyscy nazywają Bogiem” (tamże).

Stwierdzany empirycznie fakt istnienia związków przyczynowych pomiędzy bytami jest podstawą rozumowania, że nie tylko zaistnienie nowego bytu, lecz także jego trwanie domaga się przyczyny zewnętrznej wobec danego bytu. Trwanie istniejących bytów warunkowane jest zespołem czynników mieszczących się w świecie. Są one warunkami koniecznymi trwania bytu, nie wystarczają jednak do ich ostatecznego wyjaśnienia. Ze względu na złożoność struktury bytowej mogą być wyłącznie przekąźnikami istnienia, a nie jego ostatecznym źródłem. Tego rodzaju przyczyny są przyczynami „drugimi” i domagają się istnienia Przyczyny Pierwszej — Pełni Istnienia, ponieważ nawet nieskończony ciąg przyczyn sprawczych niekoniecznych („drugich”) nie stanowi ostatecznego źródła trwania bytów. W realnie istniejącym świecie musi istnieć Przyczyna Pierwsza, Byt Absolutny.

Z przygodności bytów („droga” trzecia). „Trzecia droga wzięta z możliwości i konieczności przedstawia się następująco. Znajdujemy mianowicie pośród rzeczy i takie, które mogą być i nie być (istnieć i nie istnieć); skoro okazuje się, że niektóre z nich powstają i niszczą, przeto mogą być i nie być. A nie jest możliwe, aby wszystko, co jest właśnie takie, zawsze było. To bowiem, co może nie być, niekiedy nie jest. Jeśli więc wszystko jest takie, że może być i nie być, to niegdyś nic nie było. A jeśli to jest prawdą, to i teraz nic nie jest. Albowiem to, co nie jest, nie zaczyna być, chyba że dzięki temu, co już jest. Jeśli więc nic nie było bytem, to nie jest możliwe, by coś zaczęło bytować, i wobec tego teraz także nic nie jest. A to jest oczywistym fałszem. A zatem nie wszystkie byty mogą być tylko możliwe, ale trzeba, by istniało coś koniecznego. To zaś, co jest konieczne (bytowo), konieczność tę ma albo od zewnątrz, albo nie. I nie można uciec się do nieskończoności w porządku kauzalnego uzasadniania związku koniecznościowego, podobnie jak w porządku przyczyn sprawczych, jak to już było dowiedzione. Wobec tego trzeba z konieczności przyjąć byt, który jest sam przez się konieczny, który nie ma przyczyny swej konieczności poza sobą, lecz jest przyczyną konieczności dla innych, a który wszyscy nazywają Bogiem” (tamże).

Doświadczalnie stwierdzany fakt powstawania i zanikania (śmierci) bytów oraz ich przemijalność świadczy o ich bytowej niekonieczności. Do istoty (natury) bytów składających się na kosmos nie należy istnienie, gdyż w przeciwnym razie byty te nie mogłyby przestać istnieć. Nie jest rzeczą możliwą, aby cały

wszechświat był zbiorem tylko tego rodzaju bytów. Prowadziłoby to do absurdalnego stwierdzenia, że byt, który przestaje istnieć, istnieje sam z siebie. Do ostatecznego wyjaśnienia faktu istnienia bytów niekoniecznych (przygodnych), trzeba przyjąć istnienie bytu koniecznego, w którym nie ma podziału na istotę (naturę) i istnienie (akt), czyli takiego bytu, którego istotą jest istnienie, który jest pełnią istnienia.

Ze stopni doskonałości bytów („droga” czwarta). „Czwarta droga opiera się na ustopniowaniu, jakie można znaleźć w rzeczach. Znajduje się bowiem w rzeczach coś, co jest bardziej i mniej dobre, prawdziwe, szlachetne, i tym podobne przymioty. Ale »bardziej« i »mniej« można orzekać o różnych przedmiotach, o ile one przybliżają się w różny sposób do czegoś, co jest »najbardziej«, jak na przykład bardziej ciepłe jest to, co bardziej przybliży się do tego, co jest najbardziej ciepłym. A zatem jest coś takiego, co jest najbardziej prawdą i dobrem, i szlachetnością, a w konsekwencji najbardziej jest bytem. Albowiem o tym, co jest bardziej prawdą, można powiedzieć, że jest bardziej bytem, jak to zostało powiedziane w II księdze *Metafizyki*. A to, co jest »najbardziej« jakimś w określonym rodzaju, jest przyczyną tego wszystkiego, co stanowi dany rodzaj, jak na przykład ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną wszystkiego, co jest gorące, jak o tym mówi cytowana książka. Zatem istnieje to, co dla wszystkich bytów jest przyczyną istnienia poszczególnych stopni i każdej takiej doskonałości — a to nazywamy Bogiem” (tamże).

Fakt istnienia zróżnicowanych, czyli ustopniowanych właściwości (doskonałości), przysługujących wszystkim istniejącym bytom domaga się przyjęcia ich najwyższego stopnia. Ponieważ doskonałości przysługujące wszystkim bytom, tzw. doskonałości transcendentalne (byt, jedność, prawda, dobro, piękno) nie realizują się w pełni w żadnym bycie ograniczonym, mogą realizować się dopiero w Bycie Absolutnym. Jest On zarazem sprawcą tych doskonałości i ich ustopniowanego istnienia. Byty mające mniejsze i większe stopnie doskonałości partycypują w doskonałości Bytu, który jest samoistnym Istnieniem, Jednością (Jedyny), absolutną prawdą, absolutnym dobrem, absolutnym pięknem.

Z celowości („droga” piąta). „Piąta droga opiera się na fakcie rządzenia światem rzeczy. Widzimy bowiem, że niektóre byty, te mianowicie, które nie posiadają intelektualnego poznania, jak twory przyrody, działają dla celu, co ujawnia się w tym, że albo zawsze, albo też częściej działają tak samo, aby uzyskać to, co jest dla nich najlepsze. Świadczy to o tym, że nie z przypadku, ale z zamierzenia dochodzą do swego przeznaczenia. Te zaś byty, które nie posiadają poznania, nie dążą do celu, jeśli nie są skierowane przez kogoś poznającego i rozumiejącego, jak na przykład strzała przez łucznika. Jest zatem ktoś rozumiejący, przez kogo wszystkie twory natury są przyporządkowane do celu — i tego kogoś nazywamy Bogiem” (tamże).

Stwierdzalny empirycznie fakt racjonalnie ukierunkowanego działania bytów nie obdarzonych świadomością, zmierzającego zawsze do określonego dla danej natury celu, domaga się adekwatnego wyjaśnienia porządku i celowości takiego działania. Odwołanie się do wewnętrznej struktury tych bytów nie daje rozwiązania, gdyż nie posiadając rozumu, nie mogą one kierować swoim działaniem. Działania tego nie można uważać za przypadkowe, ponieważ we wszystkich bytach nierozumnych występuje dążenie do osiągnięcia optimum dla danej natury. Wyjaśnienie tego faktu jest możliwe dzięki przyjęciu istnie-

nia bytu, który jest autorem-sprawcą wszystkich natur, które w sobie zawierają determinację do określonego działania. Będąc Absolutem, jest Absolutnym Inteltektem, który stwarza według określonego „planu”.

Poznanie Boga w filozofii świadomości. W filozofiach idei, podmiotu, świadomości przyjmuje się najczęściej ideę boskości, bytu nieskończonego, ideę Boga jako dane a priori. Poznanie Boga ma wówczas charakter uwyrażniania treści tego pojęcia i spekulacji dotyczącej pozapodmiotowego istnienia Boga. Z takim typem filozoficznej refleksji związane są tzw. dowody aprioryczne na istnienie Boga.

1. Ontologiczny dowód św. Anzelm z Canterbury. „Tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: »coś — ponad co nic większego nie może być pomyślane«, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest [...]. Jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane [...]. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości” (*Monologion, Prosligion*, Wwa 1992, 145–146).

2. Dowód Kartezjusza, przyjmującego wrodzoność idei Boga. „Tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. Tak samo więc nie można pomyśleć sobie Boga (tj. bytu najdoskonalszego), któremu brak istnienia (a więc któremu brak jakiejś doskonałości) — jak pomyśleć górę bez doliny [...] z tego, że nie można pomyśleć góry bez doliny, nie wynika, że gdzieś góra i dolina istnieją, tylko że góra i dolina są nierozdzielne, bez względu na to, czy istnieją, czy nie istnieją. Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał. Nie jestem bowiem w możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości), tak jak nie mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł” (*Medytacje o pierwszej filozofii*, Wwa 1958, 90–91).

3. Dowód Dunsza Szkota: „jeżeli więc może ona — pierwsza przyczyna istnieć, skoro nie jest to sprzeczne z jej istotą, to może istnieć sama z siebie, a tym samym (faktycznie) istnieje sama z siebie” (*Traktat o Pierwszej Zasadzie*, Wwa 1988, 34).

Powyższe dowody opierają się na założeniu, że z treści pojęcia „Bóg” można wywnioskować, iż „Bóg istnieje”. Przyjmując możliwość (niesprzeczność) idei Boga twierdzi się, że On istnieje, czyli ze stanów możliwych przechodzi się do istnienia realnego. Jest to przejście nieuzasadnione. Tego rodzaju dowody,

krytykowane za nieuprawnione przejście od istnienia możliwego do istnienia realnego (św. Tomasz z Akwinu, I. Kant) są jednak często przedmiotem analiz i interpretacji (współcześnie np. w filozofii analitycznej).

Pozafilozoficzne poznanie Boga. Argumenty scjentystyczne za istnieniem Boga. Punktem wyjścia argumentów scjentystycznych jest sam fakt nauki oraz niektóre teorie naukowe. Takie rozumowanie nie ma charakteru jednolitego, wychodzi poza ramy nauki i korzysta z filozofii (stawia filozoficzne pytania). Wniosek nie tyle wynika z przesłanek, ile ma charakter postulatywny i hipotetyczny. Nauka, która wprost nie stawia i nie rozwiązuje problemu Boga, wykrywa i ustala zachodzenie w świecie przyrody nieożywionej i ożywionej jakieś prawidłowości procesów fizykalnych, chemicznych lub biologicznych. Prowadzi to do wniosku, że rzeczywistość poznana w sposób naukowy jest racjonalna i nie może być dziełem przypadku czy wynikiem działania bezrozumnych sił. Domaga się ona ostatecznie istnienia Najwyższej Inteligencji, która stwarza wg „myśli”.

Obraz świata, będący syntezą współczesnych nauk przyrodniczych, zdaje się potwierdzać tezę filozoficzną o bytowej niesamodzielności świata i jego pochodzeniu od Najwyższej Inteligencji. Współczesne teorie (np. jedności materii i energii, indeterminizmu fizykalnego, ciągłości czasoprzestrzennej pola grawitacyjnego, wszechświata skończonego, któremu nie można wytyczyć granic i który rozwija się ku coraz wyższym formom indywidualizacji i koncentracji) dają materiał dla filozoficznej refleksji prowadzącej do wniosku, że tak zbudowany świat domaga się Absolutnej Przyczyny.

W związku z powstałą na gruncie przyrodnozawstwa teorią ewolucji, problem pochodzenia życia, zwł. pojawienie się bytów świadomych, domaga się ostatecznego, czyli filozoficznego wyjaśnienia. Istota żywa, będąca wysoko zorganizowaną strukturą materialną, stanowi organizm funkcjonujący zgodnie z prawami fizyki, chemii i biologii. Związki i procesy występujące w materii nie wystarczają jednak do wyjaśnienia specyfiki powstania istoty żywej. Również dla powstania bytów świadomych — wprawdzie związanych z materią, ale będących podmiotem działania niematerialnego — materia nie jest dostateczną racją wyjaśniającą. Fakt występowania ewolucji ukierunkowanej, postępującej ku coraz doskonalszym formom bytu, byłby niezrozumiały bez przyjęcia interpretacji filozoficznej, odwołującej się do ingerencji Bytu Absolutnego, będącego przyczyną istnienia bytów ewoluujących i ostatecznego ukierunkowania zmian.

Także teorie naukowe implikujące czasowy charakter świata materialnego (zwł. teoria entropii) i jego rozszerzania się, służą jako podstawa argumentacji w uzasadnianiu istnienia Boga i są pośrednim argumentem przemawiającym za stworzeniem świata w czasie przez Boga, będącego Stwórcą świata. R. Clausius, traktując wszechświat jako układ izolowany, zastosował do niego prawo wzrostu entropii i wyprowadził z tego wnioski filozoficzne (nie tylko przyrodnicze). W dostępnej dla obserwacji części świata zachodzą nieodwracalne procesy, które z biegiem czasu spowodują zamianę wewnętrznej energii na energię cieplną; wówczas zanikną wszelkie procesy makroskopowe i nastąpi śmierć cieplna wszechświata. Z faktu, że dotąd nie nastąpiła, wnioskuje się, że musiał być moment, w którym ten proces się zaczął, gdyż wzrost entropii we wszechświecie nie trwa nieskończenie długo.

Podobny wniosek wyciąga się z tzw. zjawiska Ch. Dopplera, zastosowanego do obserwacji mgławic pozagalaktycznych. Przyjmując tezę o trwającym procesie rozszerzania się świata (oddalaniu się galaktyk), wnioskuje się, że świat jako całość musiał mieć początek (albo przynajmniej moment), w którym zaczęła się jego organizacja.

Argumenty antropologiczne oparte są na przeżyciach psychicznych, suponujących istnienie Boga.

1. Argument z przeżycia działania moralnego. Człowiek ma w każdej sytuacji poczucie powinności czynienia dobra i unikania zła (podstawowe prawo moralne: „czyń dobrze, unikając zła”) oraz zdolność rozeznania, co w konkretnym przypadku jest dobre, a co złe, i możliwość dokonania wyboru (podjęcia decyzji). Chociaż człowiek sam determinuje siebie do działania moralnego, jest sprawcą swego czynu, to jednak ma świadomość, że podstawowa norma moralności nie pochodzi od niego i odczuwa odpowiedzialność za swój czyn. Trwałe, wspólne wszystkim ludziom, doświadczalnie uchwytnie poczucie odpowiedzialności moralnej świadczące o istnieniu porządku moralnego domaga się przyjęcia jego Twórcy, którym może być Dobro Najwyższe, czyli Bóg.

2. Argument z pragnienia szczęścia opiera się na wspólnym wszystkim ludziom, wrodzonym pragnieniu szczęścia i na przeświadczeniu, że tego pragnienia nie mogą zaspokoić żadne dobra względne, a jedynie Dobro Absolutne — Bóg. Potwierdza to analiza ludzkiego działania: intelektualnego poznania i racjonalnego dążenia. Ujawniają one naturalny cel-kres, który byłby równoznaczny ze zdobyciem szczęścia odpowiedniego dla ludzkiej natury. Ostatecznym kresem ludzkiego poznania jest nieskończona prawda, a ludzkiej miłości — Najwyższe Dobro. Pełne szczęście może zapewnić człowiekowi jedynie poznanie Najwyższej Prawdy i umiłowanie Absolutnego Dobra. Gdyby Bóg nie istniał, człowiek byłby wewnętrznie rozdarty, jego naturalne dążenia nigdy nie mogłyby być zrealizowane. Stanowi to podstawę do wnioskowania, że istnieje Bóg — Najwyższa Prawda i Najwyższe Dobro, z którym pełny kontakt przez poznanie i miłość zaspokoi ludzkie pragnienie szczęścia.

Argumenty religiolologiczne opierają się na fakcie powszechności religii oraz analizie przeżyć religijnych, zwł. mistycznych.

1. Historia kultury ludzkiej oraz etnologia dostarczają wielu dowodów na to, że przeświadczenie religijne, dotyczące Istoty Najwyższej, jest zjawiskiem powszechnym pod względem czasowym i geograficznym. Przekonanie to, właściwe całej ludzkości, oraz nieprzerwane istnienie religii jako osobowych relacji do Istoty Najwyższej, byłoby niezrozumiałe, gdyby Bóg rzeczywiście nie istniał.

2. Argument z przeżyć mistycznych. Ludzie religijni, zwł. mistycy twierdzą zgodnie, że znajdują się w bezpośredniej łączności z istotą najdoskonalszą — z Bogiem. Przeżywają Boga jako osobową miłość, doświadczają jego działania w swojej duszy. Zgodność opisów stanów mistycznych, przekazywanych przez mistyków pochodzących z różnych kultur, epok historycznych i religii oraz moralne i religijne kwalifikacje tych ludzi są podstawą uznania ich świadectwa za prawdziwe. W filozofii współczesnej wartość argumentu z przeżyć mistycznych podkreślał H. Bergson.

Poznanie natury (istoty) Boga. Bóg, będąc Bytem Absolutnym jest dla człowieka ontycznie i poznawczo transcendentny; nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania (doświadczenia, oglądu). Dotyczy to zarówno stwierdzenia, że Bóg jest (afirmacji Boga), jak i poznania, jaki jest, czyli poznania natury (istoty) Boga.

Istnienie Boga (afirmacja) jest poznawalne pośrednio. Afirmacja Jego istnienia jest wynikiem poznania bytów realnie istniejących, danych w bezpośrednim poznaniu, dla których w filozofii szuka się ostatecznych racji uniesprzeczniających fakt ich istnienia niekoniecznego.

Fakt pochodności bytów niekoniecznych od Boga jako ich Pierwszej Przyczyny, ich skutkowy charakter sprawia, że mogą one być podstawą wnioskania dotyczącego natury (istoty) Boga. Chodzi o poznanie tego wszystkiego, co musi Mu przysługiwać jako Przyczynie Pierwszej, wykraczającej ponad wszystko, czego jest przyczyną.

Naturę (istotę) Boga poznaje się więc pośrednio, poprzez poznanie przyczynowego związku do stworzeń, różnicy zachodzącej między Bogiem i stworzeniem oraz takich doskonałości, które przysługują w stopniu zróżnicowanym, ale ograniczonym — stworzeniom, Bogu natomiast w stopniu absolutnym.

Podstawą wypowiedzi o Bogu i Jego naturze jest więc poznawcze ujęcie istniejących bytów niekoniecznych, doskonałości ich natur, która ujawnia się w transcendentaliach oraz poprzez negację tych właściwości, które decydują o niekonieczności bytów istniejących. Poznanie natury Boga dokonuje się na trzech dopełniających się drogach: a) przyczynowania (*habitus principii*); b) analogii transcendentalnej (droga przewyższania); c) negacji ograniczeń przysługujących bytom niekoniecznym (droga negatywna).

1. Droga przyczynowania. Naturę (istotę) Boga poznaje się pośrednio — przez poznanie, że Jest On Pierwszą Przyczyną istniejących niekoniecznie bytów. Między istniejącymi bytami i Bogiem, przez sam fakt pochodności od Niego w drodze przyczynowania sprawczego, wzorczonego i celowego, zachodzi pewne podobieństwo, największe w akcie istnienia.

Bóg jako racja, czyli ostateczne źródło istnienia podstawowej doskonałości, analogicznie przysługującej wszystkim bytom, w których występuje zdwojenie na istotę (wyposażenie treściowe) i akt istnienia, jest Istnieniem, w którym takie zdwojenie nie występuje. Bóg jest Pełnią Istnienia, Absolutnym Istnieniem, Jego istotą jest istnieć, czyli być Czystym Aktem. Tylko Bogu jest właściwy taki sposób istnienia, że On jest samoistnym istnieniem („*Ipsum esse Subsistens*”, *S. th.*, I, q. 12, a. 1).

Bóg, będąc pełnią istnienia (aktu) bez jakichkolwiek ograniczeń (możności, dyspozycji), jest absolutnie tożsamy z sobą (jest zawsze tym, czym jest — pełnią treści, świadomości). Jest również absolutnie niesprzeczny, czyli nie podzielony wewnętrznie na byt i niebyt, na dyspozycje i ich realizacje, czyli jest absolutną jednością. Byt, będący absolutną jednością, może być tylko jeden. Nie ma bowiem czynnika, który wprowadzałby w Nim różnicę, podział i rozróżnienia. Stanowi to o jedyności Boga. Absolutów nie może być wielu.

Jeśli byty pochodne są racjonalne i poznawalne, to swoje pochodzenie mogą zawdzięczać tylko bytowi w pełni racjonalnemu i poznającemu. Przyczyna wszelkich bytów musi być bytem najpełniej, najdoskonalej poznającym, skoro jest bytem niezłożonym i nie ma w nim zdwojenia na władzę poznawczą

i przedmiot poznania. Musi więc być Najwyższym Intelktem, który w sobie samym poznaje siebie i wszystko, co jest od Niego pochodne. Dlatego jest Pełnią Prawdy — Prawdą Absolutną. Skoro istnieją w świecie byty, które nie są konieczne (nie musiały istnieć, skoro do ich natury nie należy istnienie), mogły one zaistnieć tylko dzięki wolnej woli Stwórcy. Stworzył On świat z miłości, bo jest Najwyższym Dobrem (Miłością). Jeśli Bóg jest Pełnią Istnienia, Duchem działającym, Intelktem i Wolą, czyli Prawdą i Miłością, jest Absolutem osobowym, samoistnym, Najdoskonalszym Bytem.

2. Poznanie natury (istoty) Boga jako przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej istniejącej rzeczywistości dopełnione jest na drodze analogii transcendentalnej, biorącej pod uwagę doskonałości treściowe bytów pochodnych, realizowane przez nie w różnym stopniu, zawsze jednak ograniczonym, co domaga się, jako ich ostatecznej przyczyny, Bytu posiadającego te doskonałości w stopniu absolutnym. Na tej drodze można więc poznać, że Bóg jest pełnią istnienia, pełnią tożsamości, jedności, prawdy, dobra i piękna.

3. Droga negacji polega na wskazaniu na różnicę natury Boga, w stosunku do bytów pochodnych. Bóg nie jest niczym z tego, czego jest przyczyną. Byty pochodne złożone są z różnych czynników (przede wszystkim istoty i istnienia), które pozostają do siebie w takim stosunku, jak możliwość do aktu. Bóg natomiast jest absolutnie prosty, niezłożony. Inaczej bowiem racja, że czynniki te tworzą jeden byt, musiałyby istnieć poza Nim, a wówczas nie można by Boga uważać za Byt Absolutny. Będąc bytem samoistnym, jest czystym Istnieniem. Konsekwencją absolutnej niezłożoności Boga jest Jego niezmiennność. Będąc samym istnieniem, Bóg jest pełnią aktualności. Nie ma w sobie żadnej możliwości ani potrzeby, ani warunku nabycia lub utraty czegokolwiek. Taki stan wyklucza jakiegokolwiek przejście ze stanu możliwościowego do aktualnego we wszystkich porządkach (ontycznym, poznawczym, moralnym). Będąc absolutną aktualnością, Bóg jest wieczny, tzn. ma nieograniczone życie, istniejące w sposób całkowity, czyli brak Mu początku i końca w bytowaniu, brak następstwa, a tylko równoczesne istnienie całości. Tylko więc o Bogu można powiedzieć, że „Jest”, a nie, że się staje. Bóg, będąc niezłożonym, w swoim istnieniu i działaniu jest wewnętrznie niezależny od materii, czyli jest niematerialny. Jest Absolutnym Duchem. Chociaż poznanie natury (istoty) Boga na podstawie poznania bytów pochodnych prowadzi do stwierdzeń koniecznych i prawdziwych, człowiek jednak nie może o naturze Boga zdobyć wiedzy wyczerpującej, adekwatnie oddającej Jego naturę. Człowiek bowiem nie może poznać Boga takim, jakim On jest sam w sobie (*S. th.*, I, q. 13, a. 1), nie może Go poznać w pełni (tamże, I, q. 12, a. 12). Bóg dla człowieka, póki on żyje na Ziemi, nie przestaje być Tajemnicą. Jest znany jako Nieznany.

Absolut w filozofii bytu rozumiany jako Samoistne Istnienie, Najdoskonalszy jedyny Byt, Pełnia Prawdy, Dobra (Miłości) i Piękna, Najdoskonalsza Osoba, jest tożsamy z Bogiem religii monoteistycznych, zwł. religii objawionych, w których poznanie Boga zostaje poszerzone o nowe źródła i przyjęte na mocy wiary. To spotkanie filozofii i religii jest cenne. Filozoficzne „wiem” i religijne „wierzę” w dziedzinie poznania Boga dopełniają się wzajemnie.

Heglowskie i poheglowskie akcentowanie zmienności (historyczności) Boga, Jego stawania się i upatrywanie w tym dynamiczności jest wyrazem antropo-

morfizmu w pojmowaniu Boga, brakiem zrozumienia czym jest Pełne Istnienie (Akt) oraz zaprzeczeniem zasady niesprzeczności.

Kierunki filozoficzne, nawiązujące do nurtu platońskiego, które przyjmują „a priori” boskości dane ludzkiej świadomości czy a priori wiary, koncentrują się na ukazywaniu podobieństwa zachodzącego między światem (zwł. człowiekiem) i Bogiem, akcentując przyczynowość wzorcą (egzemplaryzm). W świecie wyrażony jest ślad Boga, który człowiek jest zdolny odczytać i wyrazić zwł. w formie symbolicznej (symbolizm myśli platońskiej i neoplatońskiej). Współczesny renesans myśli symbolicznej i mitycznej dotyczącej Boga związany jest z pokantowskim i pozytywistycznym ograniczeniem ludzkiego poznania racjonalnego, odrzuceniem poznania metafizycznego.

W kwestii poznania istnienia i natury Boga istnieją także stanowiska negatywne. Niemożność poznania filozoficznego natury Boga głoszą:

a) agnostycyzm (Kant i jego kontynuatorzy). Wg Kanta człowiek nie jest w stanie poznać rzeczy samych w sobie, ponieważ poznanie jest tylko odpowiednim, podmiotowo uwarunkowanym układem treści wrażeń zmysłowych dostarczonych przez rzeczy materialne. Skoro Bóg, nie będąc bytem materialnym, nie dostarcza wrażeń zmysłowych, pozostaje niepoznawalny dla rozumu ludzkiego;

b) wszelkie odmiany pozytywizmu, neopoztywizmu, skrajnego empiryzmu i scjentyzmu, które zacieśniają granice ludzkiego poznania do uogólniania danych empirycznych oraz wyjaśniania prawidłowości zachodzących między nimi, a za wartościowe uznają jedynie poznanie uzyskiwane w naukach szczegółowych. W takiej perspektywie poznawczej człowiek nie może dotrzeć do tajemnicy Boga;

c) skrajny rewelacjonizm, związany z fideizmem, głoszony przez wielu filozofów i teologów protestanckich, np. K. Bartha. Uważają oni, że pomiędzy Bogiem a stworzeniem istnieje taka przepaść, że na podstawie poznania stworzeń nie można wnioskować o Bogu, a tym bardziej poznać Jego natury. Poza tym zdolności poznawcze człowieka zostały tak osłabione przez grzech, że nie jest on w stanie w dziedzinie problematyki Boga cokolwiek poznać własnym rozumem. Pozostaje tylko wiara (fideizm).

Bóg a świat. Relacja: Bóg — świat obejmuje problematykę odniesienia Boga do całego świata (kosmosu), odniesienia Boga do człowieka (świata ludzkiego) oraz problem wyjaśnienia zła istniejącego w świecie stworzonym przez Boga.

1. Bóg a kosmos. Bóg w stosunku do całej rzeczywistości — świata rzeczy i osób — jest ostatecznym źródłem ich zaistnienia i trwania (przyczyna sprawcza), racjonalności (poznawalności świata) (przyczyna wzorcza) oraz motywem stworzenia świata i jego ostatecznym celem (przyczyna celowa).

To potrójne działanie przyczynowe Boga w stosunku do świata, występujące zawsze razem, wskazuje, że istnienie bytów niekoniecznych dokonuje się na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga. Wszystkie byty niekonieczne są bytami partycypatywnymi: „Ponieważ wszystkie istniejące rzeczy partycypują w istnieniu i są bytami tylko przez partycypację, dlatego ponad wszystkimi rzeczami musi istnieć coś, co jest samym istnieniem ze swojej istoty, tak że Jego istotą jest Jego istnienie, a to coś jest Bogiem — najbardziej wystarczającą, najdoskonalszą

przyczyną wszystkiego, co istnieje, w której istnieniu partycypuje wszystko, co istnieje” (Thomae Aquinatis, *In Joannis Evangelium*, wstęp).

Przyczynowe, konieczne od strony świata relacje zachodzące między światem a Bogiem wskazują na transcendencję Boga w stosunku do świata. Bóg, będąc czystym osobowym istnieniem (*Ipsum esse subsistens*) posiada niepowtarzalny status ontyczny. Jest absolutnie samoistny i absolutnie doskonały. Równocześnie jako przyczyna zaistnienia i trwania świata, jego inteligibilności i dynamizmu, Bóg jest w stosunku do świata immanentny (świat istnieje na mocy uczestnictwa w Bogu). Pochodząc od Boga i uczestnicząc w Jego istnieniu, świat nie jest „z Boga”, gdyż Bóg nie jest w stosunku do świata przyczyną materialną. Pochodność od Boga sprawia, że świat, mając inną strukturę bytową, jest jednak podobny do Boga i stanowi wraz z nim analogiczną wspólnotę.

Metafizyczne wyjaśnienie realnie istniejącego świata wskazuje, że jest on w swojej najgłębszej strukturze powiązany koniecznymi relacjami z Bogiem. Istnieje więc realna, aktualna, najbardziej wewnętrzna, bo wchodząca w samą strukturę bytową więź między światem i Bogiem. Wszystko, co istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga, czyli wszystko, co istnieje jest od Niego pochodne, jest realizacją Jego myśli i miłości. Wszystko, co istnieje właśnie poprzez istnienie jest powiązane z Bogiem.

Ponieważ wszystko, cokolwiek istnieje, istnieje na mocy partycypacji w Bogu, przeto wszystko, co od Niego pochodzi i do Niego jest skierowane (do Niego powraca), nosi na sobie pewne do Boga podobieństwo. Wszystko więc dla człowieka jako istoty poznającej, rozumnej może stać się znakiem, symbolem, „słowem” Boga, za pomocą którego Bóg objawia swoje istnienie.

Filozofie monistyczne, zwł. idealistyczne (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel) negują zasadniczą odrębność Absolutu od świata. Przypisują Bogu i światu tę samą naturę (panteizm). W tej perspektywie kosmos jest zawarty w naturze Boga oraz między Bogiem i kosmosem zachodzi relacja konieczna. Kosmos stanowi konieczną fazę stającego się Absolutu. Podobnie panenteizm (A. N. Whitehead, C. Hartshorne) uznaje konieczną relację nie tylko między światem i Bogiem, ale i między Bogiem a światem. Bóg jest niezrozumiały bez odniesienia do świata, świat wchodzi w strukturę Boga, uznaje się także w panenteizmie pewną zmienność Boga współwystępującą ze zmianami w świecie.

Takie ustalenie relacji między światem i Bogiem podważa absolutny charakter Boga i jest wynikiem zanegowania zasady niesprzeczności.

Teorie deistyczne uznają istnienie Boga jako Stwórcy kosmosu, odrzucają natomiast ingerencję Boga w dzieje świata, negują działanie Bożej opatrności. Redukują więc relacje między światem i Bogiem do relacji przyczynowo-sprawczej, odrzucając przyczynowanie wzorcze i celowe.

2. Bóg a człowiek. Człowiek jako byt osobowy, podmiot zdolny do świadomego i wolnego działania, pozostaje w szczególnej relacji do Boga. Filozofia klasyczna wszechstronnie ujmuje i opisuje relacje zachodzące między człowiekiem i Bogiem, wyróżniając relacje ontyczne, moralne i religijne.

Ontycznie Bóg, będąc przyczyną całej rzeczywistości, jest także przyczyną zaistnienia i trwania człowieka (przyczyna sprawcza). Każdy człowiek jest

„pomyślany” przez Boga (przyczyna wzorcza), który jako Najwyższe Dobro stworzył człowieka z miłości i stanowi ostateczny cel życia ludzkiego (przyczyna celowa). Relacje ontyczne zachodzą między człowiekiem a Bogiem niezależnie od tego, czy człowiek je sobie uświadamia czy nie, czy afirmuje, czy neguje istnienie Boga.

Człowiek jako osoba jest zdolny ontyczną więź z Bogiem poznać i wyrazić w sposób osobowy, a więc świadomy i wolny. Uświadamiając sobie, że Bóg jest ostatecznym źródłem jego istnienia (życia) oraz Najwyższym Dobrem, ku któremu jego życie zmierza i który jedynie zdolny jest usensownić to życie, człowiek może (powinien) na nowo związać się z Bogiem poprzez poznanie i miłość, co jest istotą związku religijnego.

Fakt partycypacji transcendentalnej (wszystko, co istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu osobowego Absolutu), stanowi więc ontyczną podstawę religijnego związku człowieka z Bogiem. Wskazuje również, że tylko religia rozumiana jako więź międzyosobowa, zachodząca między osobą ludzką i osobowym Absolutem, stanowi dla człowieka odpowiedni typ religii. Wszelkie inne „układy ostatecznego odniesienia i przedmioty czci”, jakkolwiek rozumiane, byłyby dla człowieka nie tylko niewystarczające, lecz także sprzeczne z godnością osoby ludzkiej, jej możliwościami, naturą i bytową strukturą. Tylko Osoba Absolutu, Pełnia Istnienia, Prawdy, Dobra i Piękna może stanowić korelat religijnej relacji. Tylko osobowemu Absolutowi człowiek może wierzyć, zaufać, kochać Go i dążyć do zjednoczenia z Nim, co jest treścią religii.

Tak głęboko sięgające „samych korzeni bytu” związki człowieka i całego świata z Bogiem, należące do porządku natury, stanowią ontyczną podstawę porządku nadprzyrodzonego, o którym mówi Objawienie chrześcijańskie, porządku łaski, który nadaje nowy wymiar związków człowieka z Bogiem (usynowienie przez łaskę w Chrystusie, uczestniczenie w Bożej naturze), nie niszcząc naturalnej struktury osoby.

Związek religijny między człowiekiem i Bogiem możliwy jest dzięki otwartości człowieka na Boga, związanej z osobową strukturą człowieka. Człowiek, będąc bytem przygodnym, uświadamia sobie swoją przygodność i równocześnie będąc podmiotem ludzkiego działania, zwł. poznania intelektualnego i rozumnej miłości, w większym stopniu niż pozostałe byty nosi w sobie podobieństwo do Boga. Jest stworzony na „obraz i podobieństwo Boże”, uświadamia sobie transcendentny wymiar bytowania, otwarcie na Transcendens, na Boga.

Człowiek jako osoba doświadcza siebie jako podmiotu różnorodnych działań, których jest świadomym i wolnym sprawcą. Jest to przede wszystkim intelektualne poznanie i racjonalne dążenie (miłość).

Analiza intelektualnego poznania i miłości ujawnia, że człowiek jest zdolny do poznania wszystkiego, co istnieje, a więc jest otwarty na prawdę w ogóle, prawdę absolutną, oraz że zdolny jest wszelkie poznane dobro ukochać i że jego zdolność ma nieskończoną „pojemność”. Człowiek jest zdolny pokochać wszelkie dobro z dobrem absolutnym włącznie.

Człowiek aktualizuje swoje możliwości, staje się pełniej człowiekiem poprzez poznanie i miłość (prawdę i dobro). W każdej z tych dziedzin ludzkiego działania ujawnia się ostateczne ukierunkowanie człowieka na Prawdę absolutną i na Dobro absolutne, czyli na Boga. Wskazuje na fakt, że spełnienie się człowieka jako osoby dokonuje się w perspektywie Boga.

Metafizycznie, akt jest doskonałością, natomiast możność — stanem niedoskonałym. Działanie, jako akt działającego, jest aktualizacją możności, czyli doskonaleniem. Człowiek przez swoje działanie, przede wszystkim poznanie i miłość oraz twórczość kulturową aktualizuje się, rozwija siebie.

Najwyższymi możliwościami człowieka są jego intelekt jako władza poznawcza i wola jako władza dążenia i miłości. Możliwość doskonaleni się, czyli aktualizuje zgodnie ze swoim przedmiotem. Przedmiotem intelektu jest prawda, natomiast woli — dobro. Intelekt ludzki nastawiony jest na poznanie prawdy, a wola na zdobycie dobra. Człowiek może poznać intelektualnie wszystko, co istnieje, i może wszystko pokochać. Jego potencjalność w tych dziedzinach jest nieograniczona. Wprawdzie przedmiotem właściwym intelektu ludzkiego jest istota rzeczy materialnych (i o tyle on się aktualizuje, o ile poznaje istotę tych rzeczy) to jednak celem poznania intelektualnego jest wszelka prawda (prawda w ogóle). Poznając rzeczy materialne czy osoby ludzkie, człowiek poznaje ich bytowy charakter jako zmienny, skończony, domagający się przyczyny. Tak długo pozostaje w stanie poszukiwania (potencjalności), aż nie dojdzie do stwierdzenia ich przyczyny, czyli absolutnego Bytu, będącego pełnią istnienia i prawdą absolutną.

Żadna z prawd częściowych nie aktualizuje w pełni potencjalności ludzkiego intelektu. Nie czyni tego nawet prawda o istnieniu Boga i Jego afirmacja, gdyż w tym życiu poznanie Boga jest zawsze niedoskonałe (pośrednie, narażone na błędy). Nigdy człowiek wprost nie doświadcza Boga, nie „ogłada” Go. Wprawdzie człowiek ma naturalne pragnienie widzenia Boga (desiderium naturale videndi Deum), jednak dopóki człowiek pozostaje w ciele, jest to pragnienie nieskuteczne (inefficax). Skuteczność może pochodzić jedynie od Boga, który nieskończenie przekracza ludzką potencjalność.

Podobna sytuacja zachodzi w drugim przejawie ludzkiej potencjalności, jakim jest wola — władza dążenia i miłości. Człowiek posiada naturalne ukierunkowanie na dobro, dobro w ogóle, wszelkie dobro. Działanie woli jest ściśle związane z poznaniem (człowiek działa jako jeden podmiot). Człowiek dąży do poznania dobra, a niektóre z nich czyni przedmiotem wyboru, jednoczy się z nimi przez miłość. Istotą wolitywnego pragnienia (miłości) jest dążenie do zjednoczenia z wybranym dobrem. Człowiek wszelkie dobro może uczynić przedmiotem swojej miłości. Dla człowieka jako bytu osobowego adekwatnym przedmiotem miłości są inne osoby, a więc byty świadome i wolne, które na miłość mogą odpowiedzieć miłością, z którymi człowiek może wejść w dialog. Nawet drugi człowiek, choć pod pewnym względem jest dobrem najwyższym dla człowieka, nie jest w stanie całkowicie zaktualizować ludzkiej potencjalności w tej dziedzinie. Dotyczy to tym bardziej wszystkich dóbr infraludzkich. Zarówno one, jak i osoby ludzkie są bytami niekoniecznymi, przemijającymi. Choć dopełniają one ludzkie osobowe istnienie, zawsze pozostawiają szczelinę niedosytu i obawy, że można je stracić. Ostatecznie Dobrem, które jest w stanie zrealizować ludzką potencjalność miłości, może być jedynie „Ty” transcendentne — Osoba Najdoskonalsza, Najwyższe Dobro, z którym człowiek może wejść w dialog miłości.

Taka jest pojemność ludzkiego poznania i ludzkiej miłości — cel-kres ludzkiego dynamizmu. Jedynie osobowy (świadomy i wolny) związek człowieka z osobowym Absolutem zapewnia mu całkowite, proporcjonalne do jego moż-

liwości (natury) spełnienie, a więc zapewnia mu najpełniejszą realizację, czyli pełne szczęście. Człowiek, pragnąc dobra, pragnie szczęścia, które jest radością ze zjednoczenia z dobrem. Szczęście należy rozumieć więc dynamicznie jako pełną aktualizację potencjalności osoby ludzkiej, która dokonuje się poprzez zjednoczenie intelektu i woli człowieka z osobowym Bogiem — Dobrem Najwyższym.

Wyrazem transcendencji osoby ludzkiej i jej otwarcia na Boga jest również wolność człowieka. Wolność ludzka jest zrozumiała tylko wówczas, gdy uzna się, że życie człowieka dokonuje się w perspektywie Boga. Człowiek nie jest zdeterminowany w wyborze żadnego dobra, gdy chodzi o dobra skończone. O wyborze dóbr, z którymi łączy się aktem miłości, człowiek decyduje sam, mając świadomość swej w tym zakresie wolności — żadnego z tych dóbr nie musi pokochać. Jeżeli kocha, czyni to na mocy wolnej decyzji. Doświadczenie wolności w wyborze przedmiotów wyraża się w przeżyciu odpowiedzialności. Jest to dziedzina przeżyć moralnych człowieka. Bez doświadczenia swojej wolności i odpowiedzialności człowiek nie mógłby odróżnić dobra, które należy czynić, od dobra, które musiałby czynić, porządku natury od porządku moralnego.

Wolność, miłość, moralność byłyby niezrozumiałe, gdyby człowiek nie miał perspektywy nieograniczonej, gdyby nie był otwarty na „Ty” transcendentne. Gdyby jakiegokolwiek dobro — poza „Ty” transcendentnym — było celem dążenia człowieka, człowiek byłby w stosunku do niego pozbawiony wolności. A przecież człowiek nie jest do końca zdeterminowany w stosunku do żadnego dobra przygodnego (względego). On kieruje swoim postępowaniem i wyborem dóbr, i dzięki temu transcenduje świat natury, którego działanie jest zawsze zdeterminowane określonym dobrem. Człowiek w sposób świadomy i do pewnego stopnia wolny decyduje się nawet na wybór Pełni Dobra, Najdoskonalszej Osoby, która, póki człowiek żyje, nie jawi się mu z pełną wyrazistością, pozostaje Tajemnicą. Dlatego nawet w stosunku do Niej człowiek zachowuje wolność wyboru.

Jak wynika z analizy działania ludzkiego, ostateczny cel człowieka, Najwyższe Dobro, „Ty” transcendentne, obiektywnie mówiąc nie jest przez człowieka wybierane: jest mu dane jako cel-kres ludzkiego życia. Człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z „Ty” transcendentnym, bo nie może nie chcieć dążyć do pełnego rozwoju swoich naturalnych możliwości. Wolność dotyczy zatem tylko drogi i sposobu dążenia do osiągnięcia celu ostatecznego. Zachodzi tu sytuacja paradoksalna — brak wolności w stosunku do Najwyższego Dobra jest równocześnie najwyższą wolnością.

Człowiek jako byt przygodny może popełniać błędy i w poznaniu, i w wyborze dobra. Może dobru względnemu przypisać wartość absolutną. Dzieje się tak dlatego, że człowiek, będąc skierowany całą swą bytowością ku „Ty” transcendentnemu, bardziej je przeczuwa, niż zna. Łatwo więc o pomyłkę. Wartość najwyższą może człowiek przypisać czemuś względnemu, czemuś, co jest znakiem, „słowem” Boga. Póki człowiek żyje na ziemi, jego umysł i jego serce bardziej poszukują niż znajdują, są pełne niepokoju, bo jeszcze nie doszły do pełnego poznania i zjednoczenia z Dobrem Najwyższym.

3. Bóg a zło. Istnienie zła w świecie — zarówno zła niezależnego od człowieka (kataklizmy, choroby, śmierć), jak i zła moralnego, którego sprawcą jest człowiek czyniący zło, stanowi dla człowieka trudny do rozwiązania problem, wyrażający się w pytaniu, jak pogodzić fakt istnienia zła w świecie z istnie-

niem Boga, który jest Najwyższym Dobrem, wszechmocnym i wszechwiedzącym Stwórcą świata.

Istnienie zła w świecie przytacza się często jako motyw odrzucenia istnienia Boga (powód ateizmu). Filozofowie już w starożytności podjęli ten problem. Zaznaczają się dwa rozwiązania: a) teorie dualistyczne, uznające dobro i zło za dwa odrębne stany bytowe. Obok dobra istnieje więc zło samo w sobie, np. materia (pitagorejczycy, Platon, neoplatonizm); b) teorie zaprzeczające realności zła, wg których zło jest czymś pozornym. Przy głębszym poznaniu świata przejawy zła rozplývają się ostatecznie w odwiecznym racjonalnym porządku świata (Parmenides, Pirron, Epikur, stoicy).

W filozofii chrześcijańskiej problem zła podjął i wszechstronnie zanalizował św. Augustyn. Przeciwwstawiając się manichejczykom, odrzucił możliwość istnienia zła jako pozytywnej natury. Zło jest brakiem dobra należnego danej naturze. Jego ostatecznym źródłem jest stworzenie bytów z nicości. Główną postacią zła jest zło moralne, którego źródłem jest człowiek obciążony grzechem pierworodnym. Grzech pierworodny zmienił ludzką naturę i uczynił ją skłonną do zła (grzechu). Zło jest więc przede wszystkim związane z człowiekiem i jest złem winy lub kary (zło moralne powoduje zniszczenia różnorodne). Odbudowanie dobra w człowieku domaga się szczególnej pomocy łaski Bożej. Udział w niej człowieka stał się możliwy dzięki zbawiającej mocy Chrystusa (Odkupienie przez Chrystusa).

Inspirację św. Augustyna pogłębił metafizycznie św. Tomasz z Akwinu. Analizę i wyjaśnianie zła przeprowadził na podstawie koncepcji bytu jako istniejącego. Każdy byt jest dobry. Zło jako samodzielny byt nie istnieje, a tym bardziej nie istnieje zło absolutne. Zło jest brakiem dobra należnego z natury danemu bytowi. Zło występuje więc zawsze w bycie, w podmiocie dobrym. Związane jest z wielostronną złożonością bytów, ich zmiennością, zniszczalnością (czasowością) oraz dynamicznością (możliwością i powinnością rozwoju, doskonalenia się).

Św. Tomasz wyróżnił trzy poziomy złożzeń bytowych: a) złożenie z elementów współkonstituujących dany byt, z głównym złożeniem z istoty i istnienia. Na tym poziomie nie mogą wystąpić braki, gdyż znosiłyby one samą bytowość danego bytu; b) z elementów integrujących, czyli współtworzących byt materialny (dotyczy bytów materialnych i materialno-duchowych); tutaj może wystąpić brak jakiejś części integrującej, np. brak nogi u człowieka, brak czy uszkodzenie narządu wzroku; c) z elementów doskonalących dany byt (dotyczy bytów rozwijających się), które mają pewne dyspozycje — w przypadku człowieka władze: poznawcze i pożądarkowe (możności), w których realizacji (aktualizacji) może nastąpić zakłócenie (braki). Jest to najpoważniejsza postać zła, zwł. gdy dotyczy człowieka. Może ono wystąpić w dziedzinie działania poznawczego i wówczas jest to zło poznawcze (błąd, fałsz), oraz w dziedzinie działania moralnego (zło moralne). W obydwu przypadkach może to być brak działania, które powinno wystąpić, lub nieprawidłowości w ich realizacji.

Ostatecznym źródłem zła w świadomym i wolnym działaniu ludzkim, które jest najgroźniejszą postacią zła, jest sam człowiek. Jest on sprawcą bytów intencjonalnych (poznawczych) i moralnych. Za pojawienie się braków, a więc zła w tych bytach pochodnych od człowieka, odpowiedzialna jest niedoskonałość człowieka. Konsekwencją takiego zła jest dysharmonia w podmiocie (jakiegoś

rodzaju niszczenie podmiotu) oraz niszczenie innych ludzi czy innych rzeczy (zło winy i zło kary).

Bóg jest Pierwszą Przyczyną Sprawczą całej rzeczywistości. Byt, a więc dobro, jest skutkiem sprawczego działania Boga. Bóg nie jest i nie może być przyczyną zła, gdyż jest bytem absolutnie doskonałym, i nie ma w nim żadnego braku. Natomiast przyczyną braku (zła) jest zawsze przyczyna z brakiem (*causa deficiens*).

Bóg może być przyczyną zła tylko ubocznie w tym sensie, że stworzył i zaplanował taki świat, w którym istnieją byty zróżnicowane (nierówność), złożone z wielu czynników, zniszczalne (czasowe), dynamiczne (rozwijają się). Dlaczego Bóg stworzył świat, w którym może zaistnieć zło i cierpienie, pozostaje dla filozofii tajemnicą. Szczególnie trudnym do zrozumienia jest problem zła moralnego i jego zasięg (*misterium iniquitatis*). Uważa się, że jest to cena wolności człowieka, decydującej o wielkiej jego godności. Bóg nie chce takiego zła, a jedynie je dopuszcza, gdyż ubocznie może ono przyczyniać się do większego dobra (*felix culpa*).

W filozofii nowożytnej próbę wyjaśnienia problemu, jak pogodzić fakt zła zachodzącego w świecie z Bogiem wszechmocnym, moralnie doskonałym i twórczym, podjął Leibniz w swojej słynnej *Teodycei*, gdzie twierdził, że istniejący świat jest najlepszy z możliwych. Biorąc pod uwagę moralną doskonałość Boga i bycie racją tego świata, Bóg nie mógłby stworzyć niewartościowego świata. Ten, który został wybrany i stworzony przez Boga, jest najlepszy z możliwych.

Mimo podejmowanych prób filozoficznego wyjaśnienia obecności zła w świecie, pozostaje ono dla naturalnego rozumu ludzkiego (filozofii) tajemnicą. Tylko religie, mając cel soteriologiczny („ale zbaw nas ode złego”), wnoszą nowe światła w tej dziedzinie. W religii chrześcijańskiej Chrystus przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie ostatecznie wyjaśnia tajemnicę ludzkiego cierpienia i wskazuje drogę do pełni życia.

Negacja Boga. Obok afirmacji Boga — czy to na drodze poznania spontanicznego, czy na drodze poznania filozoficznego — pojawiały się negacje istnienia Boga: względne, polegające na deformacji koncepcji Boga jako absolutu osobowego (panteizm, deizm), lub absolutne, zaprzeczające istnieniu Boga (ateizm, antyteizm). Do XIX w. były to jednak teorie i postawy o małym zasięgu. Sytuacja zmieniła się od XIX w., zwł. od czasów Feuerbacha, który uznał, że człowiek stworzył Boga i Bogiem dla człowieka jest człowiek.

Przyczyny zjawiska ateizmu:

Istnienie Boga nie jest dla człowieka prawdą oczywistą. Człowiek w tym życiu nie może Boga poznać wprost, bezpośrednio. Co więcej, człowiek, przyjmując istnienie Boga, nie może do końca zrozumieć, kim Bóg jest. Ontyczna transcendencja Boga pociąga za sobą transcendencję poznawczą.

Człowiek dochodzi do poznania na drodze pośredniej. Afirmacja Boga, nawet w swych najbardziej spontanicznych formach, implikuje rozumowanie, które zawiera element konstrukcyjny i jest myślowym przechodzeniem od jednych twierdzeń do drugich, do których może się wkraść błąd.

Poznanie Boga wymaga od człowieka dużego wysiłku intelektualnego i moralnego. W samą strukturę afirmacji Boga wpisany jest moment wolitywny, a nawet emocjonalny. Wiedza o Bogu ma implikacje praktyczne. Człowiek

może chcieć lub nie chcieć uznać istnienie Boga. Może przyjąć taką postawę poznawczą, tak ukształtować teren poznania, że negacja Boga będzie się wydawać usprawiedliwiona. Pytanie, czy Bóg istnieje, nie jest więc pytaniem retorycznym ani zabiegiem apologetycznym. Wyraża rzeczywisty, trudny, lecz zarazem najistotniejszy problem dla człowieka.

Bóg nigdy nie przestaje być dla człowieka tajemnicą. Zawsze, jeśli nawet afirmuje się Jego istnienie, pozostaje Bogiem ukrytym, nieznanym, niepojętym. Rozróżnienie św. Tomasza, iż człowiek może poznać „że Bóg jest”, nie może natomiast wiedzieć doskonale „kim jest”, niedostatecznie uwzględnione, prowadzi często do ujęć karykaturalnych, które na drodze zdrowej reakcji wywołują negację Boga, ograniczonego do rozmiarów rozumu czy wyobraźni człowieka.

Nawet wiara religijna, oparta na objawionych źródłach poznania, nie rozwiązuje sprawy automatycznie i ostatecznie raz na zawsze. Nawet dla wiary religijnej Bóg nie jest oczywistością i nawet w tej dziedzinie mogą wystąpić deformacje. Poza tym, wiara jest procesem dynamicznym, może rozwijać się lub zanikać. Mając nadnaturalne źródła, narażona jest na możliwość odrzucenia, niedostatecznej odpowiedzi ze strony człowieka, na możliwość regresu.

Poza przyczynami stałymi, niezależnymi od układów historyczno-kulturowych, związanymi z naturą człowieka i Boga oraz ich wzajemnymi relacjami, Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na dwa źródła negacji Boga, które w zmodyfikowanej postaci stanowią najczęstsze przyczyny psychologicznych i filozoficznych trudności w uznaniu istnienia Boga. Są to: istnienie zła (zgorzenie złem w świecie stworzonym przez dobrego i wszechmogącego Boga); poczucie samowystarczalności człowieka i świata, wzrastające wraz z rozwojem nauki i techniki.

Zło istniejące w świecie, cierpienia nieodłącznie związane z normalnym życiem ludzkim, drastyczne przejawy zła ogarniające wiele osób, jak kataklizmy, wojny, choroby społeczne, wszystko to stanowi źródło wątpliwości: skoro są takie warunki życia ludzkiego, skoro człowiek jest skazany na cierpienie, to czy może istnieć sprawiedliwy, dobry oraz wszechmocny Bóg, który nie czyni nic, co by poprawiło dolę ludzką? Literatura, która jest zawsze obrazem i wyrazem życia, zwł. literatura XIX i XX w., w plastyczny sposób nakreśliła obraz trudnej kondycji człowieka na ziemi. Egzystencjalizm zajmuje znaczące miejsce w opisie tragicznego i „absurdalnego” losu człowieka. Przeżycia z ostatniej wojny, znoszenie niezasłużonych cierpień przez miliony ludzi, coraz nowe formy gwałtu i zbrodni stanowią źródło trudności w zaakceptowaniu, że mądry i dobry Bóg kieruje światem. Jeśli to nie pociąga negacji istnienia transcendentnego Boga, to osłabia wiarę w opatrzność Bożą, a więc przekonanie, że ostatecznie Bóg kieruje wszystkimi wydarzeniami świata.

Samowystarczalność nauki i techniki. Refleksja nad wiedzą ludzką i zdobyczami człowieka w dziedzinie opanowywania świata zdaje się prowadzić do negacji Boga. Ogólna ewolucja wiedzy potwierdza jakby słuszność „prawa trzech etapów”, sformułowanego przez Comte’a: etap teologiczny, kiedy ludzkość tłumaczyła wszystkie zjawiska przez odwoływanie się do sił boskich, mitycznych, religijnych, został zastąpiony przez etap filozoficzny, odwołujący się do wyjaśnień ostatecznych, a ten ostatni przez etap naukowy (pozytywny), posługujący się tłumaczeniem wyłącznie doświadczalnym i naukowym. Istnieje więc nie-

bezpieczeństwo zamknięcia się umysłu ludzkiego w granicach problematyki i metod nauk szczegółowych i przeoczenia spraw nie objętych wiedzą naukowo-techniczną. Takie zawężenie horyzontów poznania pociąga za sobą agnostyczną, indyferentną lub ateistyczną postawę wobec problemu Boga.

Negacja Boga w filozofii związana jest z poglądami dotyczącymi spraw bardziej podstawowych. Chodzi głównie o koncepcję poznania, koncepcję bytu, koncepcję człowieka, koncepcję religii. W zależności od tego, jak rozumie się poznanie, jakie stosuje metody poznawcze, jak rozumie się byt, strukturę i naturę człowieka oraz religii — przyjmuje się teizm lub ateizm.

1. Koncepcja poznania. Z góry wykluczają lub nisko cenią wartość racjonalnego uzasadnienia afirmacji Boga takie stanowiska teoriopoznawcze, które: a) negują istnienie i wartość poznania transcendentnego, tzn. dotyczącego rzeczywistości pozapodmiotowej, pozaświadomościowej (idealizm teoriopoznawczy, immanentyzm); b) ograniczają zasięg poznania do świata zjawisk lub twierdzą, iż poznajemy jedynie zjawiska, a nie rzeczy same w sobie (skrajny empiryzm, fenomenalizm); c) negują wartość podstawowych twierdzeń o bycie, czyli tzw. pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu (agnostycyzm, relatywizm, irracjonalizm); d) zacieśniają zakres rzetelnego poznania do tego typu, jaki jest realizowany w naukach szczegółowych (scjentyzm).

2. Koncepcja bytu. Analiza, interpretacja i wyjaśnienie struktury rzeczywistości realnie istniejącej zawsze prowadzi do przyjęcia jakiegoś absolutu. Toteż filozofia bytu (metafizyka) implikuje problematykę Boga. Zachodzi w dziejach filozofii pewna prawidłowość: jeśli filozof odwraca się od problemu Boga, zaprzestaje tym samym uprawiania metafizyki.

Nie każdy absolut utożsamia się z absolutem osobowym. Zależy to właśnie od koncepcji bytu, czyli ustalenia, czym jest byt, jakie są istotne elementy bycia bytem. Dokładnie — koncepcja bytu determinuje koncepcję absolutu.

Przyjmując esencjalistyczne (istotę bytu stanowią jakieś determinacje treściowe) lub monistyczne (byt jest jednorodny lub istnieje jeden byt o wielu przejawach) koncepcje bytu, dochodzi się do przyjęcia absolutu nieosobowego, immanentnego w stosunku do natury (Spinoza) lub immanentnego w stosunku do myśli (Hegel). Tylko pluralistyczna i egzystencjalna koncepcja bytu, a więc uznanie istnienia wielości różnorodnych bytów, niesprowadzalnych do siebie, wewnątrznie złożonych i ujętych w aspekcie istnienia w ogóle, prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia bytu absolutnego, który jest pełnią istnienia, transcendentnym i równocześnie immanentnym w stosunku do świata, wolnym i kochającym Stwórcą, tajemniczą ale prawdziwą Rzeczywistością, „w której żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Na tle współczesnej filozofii i teologii ukazuje się jeszcze wyraźniej niż dotychczas niezastąpiona rola filozofii bytu ujętego egzystencjalnie. Tylko ona bowiem pokazuje w sposób niezależny od wiary, że świat w swojej naturze ontycznej jest w sposób konieczny powiązany z Bogiem, i to stanowi podstawę świadomych, moralnych i psychicznych związków człowieka z Bogiem, jakie realizują się w religii.

3. Koncepcja człowieka. Materialistyczne lub pozytywistyczne koncepcje człowieka, wg których świadomość jest wynikiem organizacji materii, a więc koncepcje, które nie uznają ontycznej transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do świata materii i przyrody, odrzucają istnienie Boga jako ostatecznego celu ludzkiego życia. A jeśli pewne materialistyczne koncepcje człowieka (L. Feu-

erbach) przyjmują istnienie religii, to twierdzą, że Bóg jest jedynie wytworem człowieka, nie zaś niezależną od człowieka rzeczywistością. Koncepcje egzystencjalistyczne (np. J. P. Sartre'a) ukazują całkowitą odrębność bytu świadomego od świata materialnego, absolutyzują świadomość ludzką, akcentują antropocentryzm i odrzucają Boga jako wartość konkurującą z człowiekiem, zwł. z jego wolnością.

Jeśli przyjmie się, że człowiek nie jest jedynie bytem materialnym, że posiada wymiar duchowy i osoba ludzka transcenduje świat natury, to naturalnym jej dopełnieniem, warunkiem jej pełnego rozwoju jest Bóg jako Absolut Osobowy, z którym wchodzi w świadome i wolne związki.

4. Koncepcja religii. Jeśli religię pojmie się jako twór czysto ludzki (L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud, J. P. Sartre), wynik frustracyjnej sytuacji człowieka (marksizm), niedojrzałości ludzkości (Nietzsche), kompleksów człowieka (Freud) — postulat eliminacji religii z życia jednostkowego i ludzkiej kultury staje się logiczną konsekwencją. Wówczas Bóg uważany jest za wytwór człowieka, odbierający mu jego własną godność, za symbol, w którym kryje się bezsilność, niedojrzałość, za kogoś czyhającego na ludzką wolność (Sartre).

Konsekwencją „śmierci Boga” jest „śmierć człowieka”. Wszystkie koncepcje poznawcze, ontyczne, antropologiczne, które eliminują doktrynę o Bogu jako o bycie osobowym i transcendentnym, konsekwentnie prowadzą do wyeliminowania doktryny o człowieku jako o osobie transcendentnej w stosunku do świata natury i historii, negują duchowość człowieka i możliwość istnienia po śmierci biologicznej. Człowiek nie może uciec od Boga, nie uciekając od siebie, nie przekreślając siebie.

Eliminując Boga i wartości religijne, człowiek tworzy imitacje najwyższych wartości, którym służy i którym oddaje cześć. Nadczłowiek, Natura, Klasa, Społeczeństwo, Historia, Nauka, Postęp czy Nicość stanowią właśnie te surogaty, które zajęły miejsce osobowego Boga. Dlatego słusznie napisał Sartre: „Bóg umarł, ale człowiek nie stał się ateistą”.

Dzieje problematyki Boga w filozofii. Religijna myśl o Bogu wyprzedziła myśl filozoficzną uprawianą systematycznie. Kultury religijne istniały dużo wcześniej niż kultura filozoficzna. Filozofia jako nauka zrodziła się w środowisku gr., w którym religia była zjawiskiem żywym i powszechnym. Panującą religią był politeizm, wyraźnie podkreślający osobowy charakter bóstw. Bogowie, choć obciążeni niedoskonałościami, pełnili ważną rolę w życiu indywidualnym i społeczno-politycznym. Poznawczym wyrazem religii była mitologia.

Bóg w filozofii starożytnej. Pierwsi filozofowie gr., rozumiejąc filozofię jako poznanie naukowe, autonomiczne w stosunku do wiedzy religijnej, podjęli próbę niezależnego od religii wyjaśnienia istniejącego świata danego w doświadczeniu. Pytali, czym jest świat w swojej podstawowej strukturze, szukali więc arché, czyli przasady istnienia i działania świata, a więc takiego czynnika, który byłby istotny i wspólny w sensie genetycznym lub strukturalnym dla wszystkiego, co istnieje (kosmosu). W wyniku tych dociekań pierwsi filozofowie, tzw. filozofowie przyrody, dopatrywali się zasady wyjaśniającej rzeczywistość w różnych czynnikach: Tales w wodzie, Anaksymander w apeironie (ἄπειρον), Anaksymenes w powietrzu, Heraklit w Logosie (ogniu), Ksenofanes w Sfajrosie (Σφαῖρος). Nazwy te, oznaczające najczęściej rzeczywistość material-

ną, miały znaczenie raczej symboliczne, gdyż wskazywały na rzeczywistość nie-dookreśloną, nieskończoną, w jakimś sensie absolutną, najczęściej niepojętą dla człowieka, której przejawem jest cały świat. W miarę rozwoju myśli filozoficznej rozumienie przasady stawało się coraz mniej materialno-konkretystyczne, a coraz bardziej transcendentne w stosunku do kosmosu.

W Grecji, gdy dokonano filozoficznej interpretacji świata i wskazano na różnie rozumianą „rzeczywistość absolutną”, zaistniała konieczność jej konfrontacji z istniejącą i spełniającą ważne funkcje życiowe interpretacją religijną. Doprowadziło to do zestawienia religijnie rozumianego Boga z filozoficzną zasadą świata. Nastąpił trudny i długotrwały proces uzgadniania bogów mitologii i absolutów-zasad filozoficznego myślenia.

Wg udokumentowanego twierdzenia Jaegera, filozofia gr. w swoich początkach była racjonalizacją mitologii, czyli religijnego wyjaśniania świata. W związku z tym filozofia, w miarę wypracowywania własnego pojęcia absolutu, pełniła funkcję demitologizującą. Proces ten ujawnił — jak to widać choćby na kilku przykładach — niezgodność między religijnym i filozoficznym pojęciem Boga. Ksenofanes wyraźnie krytykował bóstwa mitologiczne jako twory myśli ludzkiej, ukształtowane na podobieństwo ludzi, i przeciwstawiał je „sfajrosowi”, a więc absolutowi filozoficznemu, rozumianemu jako najdoskonalszy byt, mający postać kosmicznej kuli, w której zawarty jest cały wszechświat. Bardziej abstrakcyjny charakter miał absolut w ujęciu Parmenidesa, rozumiany jako byt jedyny, niezniszczalny, zawsze tożsamy, będący przedmiotem myślenia filozoficznego. On również miał być przedmiotem czci religijnej. Podobnie kosmiczny bóg Heraklita — Logos, ostateczna i absolutna zasada stawania się rzeczywistości, przenika cały kosmos, rządzi nim, nadając mu głębszy sens, czy νοῦς [nous] w ujęciu Anaksagorasa jako zasada, która kieruje i wspiera wszystko, wyższa niż wszyscy bogowie mityczni.

Trudność pogodzenia kosmologicznej i religijnej interpretacji świata, w konsekwencji pogodzenia zasady filozoficznej (absolutu filozoficznego) i boga religii wyraźnie zarysowała się także u najwybitniejszych przedstawicieli filozofii starożytnej: Platona, Arystotelesa, mimo że obydwaj myśliciele dążyli do dokonania w tej dziedzinie syntezy. W filozofii Platona istnieje absolut filozoficzny, którym są idea Jedności i idea Dobra, będąca kresem kontemplacyjnej aktywności człowieka (filozofa). Dobro nie jest jednak osobą. Platon przyjmował wprowadzić istnienie Demiurga — budowniczego świata, będącego najdoskonalszą osobą. Nie jest on jednak absolutem, skoro nie jest samowystarczalny, bo tworząc świat posługuje się materią i ideami. W doktrynie Platona istnieją także bogowie jako spuścizna gr. mitologii — istoty żyjące (osoby) podległe zmianom, wierni towarzysze człowieka.

Zjednoczenie filozoficznego absolutu, czyli pierwszej filozoficznej zasady świata z Bogiem jako przedmiotem czci religijnej nastąpiło w filozofii Arystotelesa. Poświęcił on w swojej filozofii problemowi absolutu wiele miejsca. Podstawową dyscyplinę filozoficzną (filozofię pierwszą) nazwał teologią naturalną, w której naczelne miejsce zajmuje właśnie problematyka absolutu (Boga). Arystoteles jako pierwszy sformułował także formalny dowód na istnienie Boga (tzw. dowód z ruchu). Źródłem wiedzy o Bogu — zdaniem Arystotelesa — może być analiza ruchu (zmian), który łączy wszystkie byty substancjalne z substancjami sfer nadksiężycowych. Świat istnieje odwiecznie i odwiecznie istnieje ruch,

polegający na przemianach bytów jednych w drugie. Na szczycie hierarchicznie zbudowanego świata stoi Absolut (Bóg) — pierwszy nieruchomy poruszyciel, będący najdoskonalszym bytem-aktem, Bytem Koniecznym i jako konieczny jest dobrem, i w tym sensie jest zasadą. „Od takiej zasady zależą niebiosa i natura. Jest ona myślą, będącą samą myślą, jest o tym, co samo w sobie jest najlepsze. Najdoskonalsza zaś myśl jest o dobru najwyższym. [...] A intelekt poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym jest myśl i to co myślane” (*Met.*, 1072 b 15–20). Jest więc „myślą myślącą siebie [...]. I 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” (tamże, 1072 b 25–30). „Zasada i pierwszy z bytów nie podlega ruchowi ani z siebie, ani przypadłościowo, ale powoduje on pierwszy ruch, wieczny i jeden. [...] Pierwszy nieruchomy poruszyciel jest jeden i co do gatunku, i numerycznie” (tamże, 1074 b 35).

Absolut w filozofii Arystotelesa jest odwieczny i konieczny, i jako najwyższe dobro (przyczyna celowa) porusza pierwsze niebo. Nie ma natomiast bezpośrednich związków ze światem podksiężycowym, nie ingeruje w jego dzieje, ani nawet nie wie o jego istnieniu. Bezpośrednio porusza sferę gwiazd stałych, a te z kolei poruszają następne.

Koncepcja Absolutu (Boga) jako Czystej Aktualności, Pełni życia, „myśli myślącej siebie”, stanowi szczyt racjonalnej myśli gr. filozofii. Arystoteles nie rozwiązał jednak problemu związków Absolutu ze światem, a zwł. z człowiekiem, co jest istotne w rozumieniu religii. Niemniej wytyczył najbardziej prawidłową drogę poznania Boga, opartą na analizie świata i zaakcentował transcendencję Boga wobec świata.

Trzeci wielki myśliciel starożytności — Plotyn — sformułował nową koncepcję Absolutu (Boga) o dużym ładunku nie tylko filozoficznym, lecz także religijnym, a nawet mistycznym. Rzeczywistością absolutną, wg Plotyna, jest Jednia, która jest ponad bytem i ponad myślą. Z płodności Jedni, będącej dobrem, które jest ze swej natury rozlewne, pochodzi na mocy koniecznej emanacji druga zasada, niższa od Jedni, lecz także wiecznie istniejąca — Logos. W nim istnieją idee wszystkich rzeczy. Z Logosu, który jest pięknem, pochodzi dusza świata niecielesna i niepodzielna. Stanowi ona ogniwo łączące świat ponadzmysłowy ze światem zmysłowym (dusze ludzkie pochodzą z duszy świata). Poniżej sfery duszy znajduje się sfera świata materialnego, która stanowi kres procesu emanacji. Wszystkie istniejące rzeczy muszą powrócić do swego początku i usiłować połączyć się z Jednią. Dusza ludzka, dzięki oczyszczaniu, koncentracji i kontemplacji, postępując drogą „wzwyż”, powraca do Jedni. W filozofii Plotyna nastąpiło zjednoczenie zasady filozoficznej i Boga religijnego, stało się to jednak za cenę nieuwzględnienia odrębności istotowej Boga od świata. Plotyn zaproponował więc emanacyjną postać panteizmu.

Bóg w starożytności chrześcijańskiej. Nowy etap w rozwoju myśli o Bogu stanowi fakt pojawienia się chrześcijaństwa i jego spotkanie z filozofią gr., co nastąpiło w pierwszych w. po Chr. Chrześcijaństwo, opierające się na Objawieniu judeochrześcijańskim wniosło nowe źródła wiedzy o Bogu.

Wg ST Bóg to żyjąca, jedyna, absolutna Osoba, stwórciel świata z nicości (*creatio ex nihilo*), najwyższy prawodawca, mający związki z człowiekiem i ludem izraelskim. NT objawił nową prawdę o Bogu jako Trójcy Osób tej samej natury — Ojcu, Synu i Duchu Świętym, o Chrystusie — Bogu-Człowieku, Odkupicielu człowieka, dzięki któremu człowiek został uzdolniony do uczestnictwa w Bożej naturze.

Pierwsi myśliciele chrześcijańscy, którzy pragnęli przekazać współczesnym prawdę o Bogu i Jego relacji do świata i człowieka, czynili to, posługując się pojęciami wypracowanymi przez myślicieli gr., zwł. Platona i Plotyna. Ich filozofie były uważane za najbliższe prawdzie chrześcijańskiej. Myśl, będąca wynikiem spotkania chrześcijaństwa i filozofii gr., rozwijała się zasadniczo zgodnym rytmem przez kilkanaście wieków, tworząc ogromne, narastające bogactwo myśli chrześcijańskiej.

Zaznaczyły się dwa odmienne nurty: 1) dociekania mające na celu zrozumienie i przekaz objawionej prawdy o Bogu, Jego relacji do świata i człowieka zgodnie z zasadą „*fides quaerens intellectum*”, właściwe dla myśli chrześcijańskiej, nie oddzielającej filozofii od teologii. Było to myślenie oparte na wierze („wewnątrz wiary”); 2) dążenie do opracowania filozofii — w tym naturalnego, rozumowego poznania Boga (czy istnieje i kim jest), które dokonuje się niezależnie od wiary (choć w kontekście wiary). Dzięki temu doszło do ukonstytuowania filozoficznej nauki o Bogu (metafizyka, teologia naturalna).

Aż do XIII w. dominował pierwszy sposób uprawiania myśli chrześcijańskiej, w której przy pomocy refleksji filozoficznej zgłębiano prawdy pochodzące z objawienia judeochrześcijańskiego. Myśliciele starożytności chrześcijańskiej, tacy jak Orygenes, Jan z Damaszku, a zwł. św. Augustyn, wyrażali prawdę o Bogu objawionym, posługując się terminologią zaczerpniętą od znanych i akceptowanych wówczas myślicieli starożytnych. Uważali, że pierwszym źródłem wiedzy o Bogu jest Objawienie i dlatego prawdę o istnieniu Boga afirmuje się przede wszystkim na podstawie wiary. Wyjaśnienia filozoficzne, będące refleksją nad prawdami wiary, mają umożliwić zrozumienie istoty Boga, Jego relacji do świata i człowieka.

Najpełniej uczynił to św. Augustyn, który spośród myślicieli starożytności chrześcijańskiej opracował najbardziej wszechstronnie zagadnienia filozoficzne i teologiczne. Naturę Boga oraz Jego relacje do świata i człowieka wyraził zgodnie z przyjmowaną przez siebie ontologią esencjalną, inspirowaną filozofią Platona i Plotyna. Wg Augustyna istotą bytu jest tożsamość, jedność. Być bytem, to być tym, czym rzecz jest, być samozrozumiałym i jednym. Istotą Boga jest bycie prawdą, bytem i dobrem, przy czym św. Augustyn podkreślał zwł. niezmienność Boga, jedność i niematerialność. Bóg jest stwórcą świata. Aktywność stwórcza Boga polega na udzieleniu bytu, a „być”, znaczy „być czymś”. Św. Augustyn rozumiał stworzenie jako Boski dar tego rodzaju istnienia, które wyraża się w rytmie, liczbie, formie i pięknie, porządku i jedności. Istnienie Boga nie stanowiło dla św. Augustyna problemu: „Zawsze wierzyłem, że istniejesz i że się o nas troszczysz, choć ani nie wiedziałem, co myśleć o Twojej istocie, ani jaką drogą ku Tobie iść lub wracać” (*Conf.*, VI 5, 8). Wskazuje także na drogi niezależnego od wiary poznania, że Bóg istnieje. Najbardziej znany i najlepiej wyrażający sposób myślenia Augustyna jest dowód z prawd wiecznych (noologiczny dowód istnienia Boga).

Ludzki rozum poznaje wieczne i niezmiennie prawdy i będąc zmiennym jest różny od przedmiotów swego poznania, np. prawdy matematyczne, obecne w każdym myśleniu, nie pochodzą z postrzegania zmysłowego i nie zależą od tego, czy je poznajemy albo, czy się co do nich mylimy. To samo dotyczy mądrości. Ponieważ najwyższe dobro jest wszystkim wspólne, to mądrość, „w której jest ono poznawane i pojmowane”, musi być też „wspólna wszystkim”. Rozwijając tę myśl, św. Augustyn dochodzi do następującego wniosku: „istnieje nieodmienna prawda, zawierająca to wszystko, co jest nieodmiennie prawdziwe, co ani do mnie, ani do ciebie, ani do nikogo trzeciego nie należy, lecz uobecnia się wszystkim w cudowny sposób, jak światło — zarazem tajemne i wszechobecne, i udziela się z całą jawnością temu, kto potrafi ujrzeć niezmienną prawdziwość” (*De lib. arb.*, II 5–39).

Rozum, wg św. Augustyna, natrafia wewnątrz siebie na coś absolutnego, wiecznego i niezmiennego: na prawdę. Istnieje więc jakaś rzeczywistość ponad naszym rozumem. „Jeżeli poza tym nie ma już nic znakomitszego, to prawda jest Bogiem; gdyby tak jednakże było, Bogiem byłaby właśnie ta ostateczna realność. Tak czy owak, nie będziesz mógł zaprzeczyć, że Bóg jednak jest” (tamże, II 39).

Bóg w filozofii średniowiecznej. Duże znaczenie dla myśli filozoficznej i teologicznej miała doktryna o Bogu opracowana przez Pseudo-Dionizego Areopagite, który prawdę o Bogu chrześcijańskim wyrażał za pomocą terminologii Plotyna i Proklosa. Pseudo-Dionizy uważał, że Bóg jest przyczyną, początkiem, istotą i życiem wszystkich rzeczy, „powołuje on to, co będące, do istnienia i utrzymuje je w tym stanie” (*O imionach Bożych*, I 3). Uznawał, że Bóg jest ponad-Bytem i ponad-Dobrem, jest także niepoznawalny. „Ponieważ Bóg jest niczym z tego, co istnieje, to nie poznaje się Go w żadnej rzeczy. Jest jednością, która stoi poza bytem, dlatego nie da się Go pomyśleć żadnym ludzkim myśleniem odniesionym do tego, co istniejące” (tamże).

Pseudo-Dionizy w sposób szczególny akcentował niepoznawalność Boga i wyeksponował rolę teologii negatywnej. Bóg jest wyższy nad wszelkie słowo, wszelką wiedzę, wszelkie rozumienie, wszelką substancję, ponieważ zawiera, ogarnia, skupia i przenika odwiecznie wszystkie rzeczy. Ostatnią fazę ujęcia Boga stanowi poznanie nadrozumowe, które prowadzi „w prawdziwie mistyczną ciemność poznania” (*De Mistica Theologia*, I 3). By nią pójść, człowiek musi przejść od myślenia skierowanego na to, co będące i dane, do ekstazy. Tylko wówczas człowiek może uchwycić intuicyjnie odwieczny byt i nad-byt Boga. Stanowi to szczyt i kres teologii negatywnej (tamże, I 1).

Św. Anzelm z Canterbury kontynuował nurt augustyński, rozumiejąc myśl chrześcijańską (teologię) jako „intellectus fidei” — zrozumienie wiary, co wyraził w swojej słynnej zasadzie „wiara poszukująca zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*). W ramach „rozumienia wiary”, przyjmując szczególną więź między „fides” i „ratio”, Anzelm wskazywał na możliwość poznania Boga rozumem na podstawie poznania wielości i zróżnicowania (hierarchicznego) rzeczy. Choć wskazane przez niego drogi poznania Boga miały charakter aposterioryczny, to były formułowane na podstawie platońsko-augustyńskiego rozumienia uczestnictwa (partycypacji). Każdorazowa idea jest immanentną przyczyną wielu okre-

śleń przysługujących poszczególnym bytom w zróżnicowany sposób. Wszelka wielość ostatecznie bierze początek z Jedności, dlatego z wielości można o Jedności wnioskować (*Monologion*).

Do historii Anzelm przeszedł jako twórca tzw. dowodu ontologicznego. Dowód ontologiczny Anzelm, aprobowany przez Bonawenturę, Duns Szkota, krytykowany przez Ockhama i Tomasza z Akwinu od czasów Kartezjusza stał się ważnym punktem filozoficznej spekulacji o Bogu (Leibniz, Hegel, przedstawiciele logiki matematycznej i filozofii analitycznej).

Św. Bonawentura — obok św. Tomasza najwybitniejszy myśliciel chrześcijański XIII w. — był przede wszystkim teologiem. Uprawiając filozofię wyraźnie w kontekście wiary i teologii, wytyczał jej jednak granice, podkreślając obowiązującą w tych granicach samodzielność. Wartość filozofii upatrywał w tym, że wtapia się ona w ład świata, a przez to podporządkowuje się wierze i teologii. Włączona w proces spełniania się wiary, filozofia staje się „rozumieniem wiary”, narzędziem, stadiem w drodze do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, co jest celem życia chrześcijańskiego. Poznanie bierze swój początek z miłości i, poprzez spekulację teologiczną, wznosi się ku zjednoczeniu z Bogiem.

W warstwie filozoficznej swojej doktryny św. Bonawentura w oryginalny sposób łączył wątki arystotelesowskie i augustyńsko-anzelmiańskie, zawsze przestrzegając zasady, że filozofia musi się dać prowadzić wierze.

Bonawentura rozważał problem filozoficznego poznania Boga. Uwzględnił drogę aposterioryczną — od zmysłowo poznawalnego świata do jego pierwszej przyczyny — i to w potrójnym aspekcie: jako przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej (*De mysterio Trinitatis*, I 1, 11–20).

W przekonaniu, że idea Boga jest ideą wrodzoną w duszy człowieka, wskazał także drogę poznania Boga, która wychodzi od doświadczenia wewnętrznego. Poprzez samopoznanie, wychodzące od podstawowych dążeń ludzkiej natury, i z miłości człowieka do najwyższej mądrości, wnioskował o wrodzonej wiedzy o najwyższym dobru. Bonawentura rozwijał także argumentację św. Anzelm przyjmując, że afirmacja istnienia Boga jest nieodłączna od ludzkiej myśli i głęboko w niej odcisnięta, ponieważ Bóg jest w niej obecny. Jeśli obecność Boga w myśli ludzkiej stanowi podstawę wiedzy o Nim, to pojęcie Boga, jakie ma człowiek o Bogu, implikuje Jego istnienie. Pojęcie to zakłada istnienie Boga właśnie dlatego, że gdyby Bóg nie istniał, nie moglibyśmy myśleć o Nim. Jest więc ono w człowieku bezpośrednim skutkiem wewnętrznej konieczności istnienia Boga, nieustannie oświecającego duszę. Uświadomienie sobie tego faktu jest równoznaczne z dostrzeżeniem, że pojęcie Boga implikuje Jego istnienie. Św. Bonawentura wyjaśniał, że skoro Bóg jest bytem czystym i prostym, niezmiennym i koniecznym, zatem twierdzenie, że Bóg jest Bogiem, jest jednoznaczne z tym, że On istnieje („si Deus est Deus, Deus est”). Bóg, będąc bytem prostym, niezmiennym, koniecznym, jest przede wszystkim Dobrem nie stworzonym (prymat dobra nad bytem), dlatego w relacji człowiek — Bóg, na pierwszy plan wysuwa się miłość, a nie poznanie.

Epokowego zwrotu w dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej dokonał św. Tomasz z Akwinu — filozof i teolog. Stworzył w zachodnim chrześcijaństwie pierwszą koncepcję samodzielnej filozofii. Dokonał rozróżnienia i rozdzielenia poznania naturalnego (racjonalnego), jakim jest filozofia mająca za przedmiot istniejący świat, oraz poznania, którego głównym źródłem jest Objawienie

przyjęte przez wiarę — teologia. Uwzględniając całe dotychczasowe dziedzictwo myśli, w tym przede wszystkim arystotelesowskiej, stworzył własną, oryginalną wizję rzeczywistości.

Akcentując autonomię rozumu i przypisując mu zdolność samodzielnego poznania prawdy, wskazał na rolę filozofii w teologii. Filozofia i teologia stanowią dwie komplementarne formy mądrości: mądrość filozoficzna, która opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez naturę, oraz mądrość teologiczna, która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy życia wewnętrznego samego Boga (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 44).

Akwinata stworzył metafizykę, której punktem centralnym było nowe — w stosunku do zastanej tradycji — rozumienie bytu jako istniejącego konkretnie. Wypracował także adekwatną w stosunku do swej metafizyki epistemologię. Wytyczył drogi naturalnego (rozumowego) poznania, którymi można dojść do stwierdzenia konieczności istnienia Boga, jako ostatecznego źródła istnienia wszystkich bytów niekoniecznych (przyczyna sprawcza), Najwyższego Dobra będącego racją stworzenia świata i celem-kresem, do którego zmierza wszystko (przyczyna celowa) oraz podstawy inteligibilności (racjonalności) rzeczy (przyczyna wzorcza).

Drogi poznania Boga przedstawił Tomasz w postaci pięciu argumentów, które wychodząc od doświadczalnie stwierdzalnego istnienia bytów, rozpatrywanych w aspekcie podstawowych aktów: zaistnienia, trwania, niekonieczności związku między istotą i istnieniem, posiadania ustopniowanych doskonałości wspólnych wszystkim bytom (doskonałości transcendentalnych), aktu celowego działania zwł. bytów nierozumnych, dochodzą do konieczności przyjęcia Absolutnej Rzeczywistości — Absolutu Istnienia, Absolutu Osoby.

Tomasz, jako jedyny w dziejach filozofii doszedł do takiego rozumienia Absolutu filozoficznego, który jest tożsamy z Bogiem religijnym, zwł. z Bogiem religii chrześcijańskiej. Zarówno filozofia, jak i wiara chrześcijańska (teologia) wskazują na tego samego Boga, na ten sam desygnat. Bóg — Stwórca świata jest tym samym Bogiem, co Bóg — Odkupiciel człowieka. Treść pojęcia Boga w teologii (wierze) jest bogatsza, poszerzona o źródła nadprzyrodzone przyjęte na mocy wiary.

Duns Szkot w wielu kwestiach odwoływał się do filozofii św. Tomasza, ale przeważały u niego tendencje augustyńskie i spekulatywne. Przyjmował filozofię jako wiedzę samodzielną, lecz ograniczył zasięg poznania metafizycznego. Mimo swej samodzielności, filozofia musi się podporządkować wierze, w sytuacji gdyby z jej dociekań wynikały twierdzenia z wiarą sprzeczne.

Przedmiotem metafizyki, wg Dunsza Szkota, jest byt jako byt rozumiany w największej ogólności, stojący ponad wszelką kategoriałnością, czyli pojęcie bytu, które umożliwi, w pierwszej kolejności, wszystkie inne orzeczenia o przedmiocie. Pojęcie bytu jest jednoznaczne. Stało się ono niezbędnym założeniem w filozoficznym poznaniu Boga. Pierwsze rozróżnienia w refleksji nad pojęciem bytu prowadzą do rozróżnienia między bytem skończonym a nieskończonym. W pytaniu o byt dochodzi się w metafizyce do stwierdzenia istoty spełniającej całkowicie wymogi pojęcia bytu doskonałego. Jest nim Bóg. Metafizyka może o Nim mówić jako o bycie pierwszym, implikując byt nieskończony.

Duns Szkot przeprowadził ze ścisłą logiką dowód na istnienie Boga. U podstaw toku rozumowania postawił pytanie, czy wśród bytów znajduje się coś, co jest aktualnie nieskończone. Doszedł do wniosku, że rzeczywiście istnieje coś pierwszego, czemu musi zostać przypisane potrójne pierwszeństwo: w porządku przyczynowości sprawczej, przyczynowości celowej oraz w porządku przewyższania. Skoro istnieje coś, co jest spowodowane (skutek), to konieczne jest przyjęcie czegoś, co jako pierwsze posiada zdolność przyczynowania, a przyczynę siebie ma w sobie samym. Argumentację kończy wykazaniem, że takie coś jest nie tylko możliwe, lecz i rzeczywiste. Potrójne pierwszeństwo przysługuje tylko jednej naturze. Idea dwu natur absolutnych jest wewnątrz sprzeczna. Potrójnemu pierwszeństwu przysługuje także nieskończoność aktualna. Najdoskonalszym poznaniem Boga, jakie człowiek może zdobyć naturalnym rozumem, jest poznanie Jego nieskończoności (istotny atrybut Boga). W relacji między światem a Bogiem Duns Szkot akcentował autonomiczną i wolną wolę Stwórcy. Wola ma pierwszeństwo przed intelektem, gdyż poznanie nie musi być chciane. Zarówno w Bogu, jak i w człowieku, wola jest odmienna od intelektu i nie podlega jego determinacjom. To właśnie wola, a nie intelekt, odgrywa zasadniczą rolę przy wznoszeniu się człowieka do miłowania Boga.

Pod koniec średniowiecza pojawiły się tendencje krytyczne wobec metafizyki, wysuwające na pierwszy plan teorię poznania. Było to dziełem przede wszystkim Ockhama, który zakwestionował możliwość poznania ogólnego i koniecznego, dowartościował udział doświadczenia w poznaniu oraz udział woli w wypowiedaniu sądów. Jego nominalizm, odmawiający obiektywnego odniesienia poznania, kierował refleksję na subiektywne warunki możliwości poznania. Wprawdzie nie negował możliwości poznania Boga naturalnym rozumem, ale ograniczył jego zakres. Argumentację przeprowadzał na podstawie faktu zachowania rzeczy w istnieniu, który domaga się przyczyny zachowującej rzeczy, a ta stanowi podstawę wniosku o przyczynie sprawczej. Można więc, zdaniem Ockhama, udowodnić, że Bóg „istnieje tak, że nie może nie istnieć”. Jedyność takiej istoty może być wykazana tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Zakres wiedzy filozoficznej o Bogu jest niewielki. Filozofia może orzekać o Bogu, że jest pierwszą przyczyną wytworzenia i zachowania świata; wszystkie inne orzeczenia o Bogu należą do teologii.

Synteza metafizycznej i teologicznej doktryny o Bogu dominowała w kulturze zachodniej aż do XVII w., czyli do czasów nowożytnych. Bóg, o którym traktowały różne filozofie uprawiane w bliższym lub dalszym kontekście teologii, Bóg wiary chrześcijańskiej był tym samym Absolutem Osobowym, Najwyższym Dobrem, wiecznym, niezmiennym, nieskończonym Bytem, który stworzył świat. Uwzględnienie „ratio” i „fides”, choć przebiegało u różnych myślicieli w różny sposób, było wspólną właściwością myślicieli Zachodu. Oddzielenie „Boga filozofów” od „Boga religii” nastąpiło wraz z tendencją sukcesywnego kwestionowania filozofii bytu (metafizyki). Zasadnicze zmiany nastąpiły w filozofii nowożytnej wraz ze zmianą paradygmatu filozofowania — z „filozofii bytu” na „filozofię podmiotu”.

Bóg w filozofii nowożytnej. Kartezjusz był tym myślicielem, który dokonał w filozofii wielkiego zwrotu „antropologicznego” — z myśli realistycznej i zdroworozsądkowej przeszedł ku podmiotowi ludzkiemu jako

źródłu poznania (myślenia). Był twórcą nowego paradygmatu filozofowania — filozofii świadomości, przyjmując w punkcie wyjścia prymat myślenia przed poznaniem (*cogito ergo sum*). Nastąpiło u Kartezjusza, pogłębiane przez następnych filozofów, oderwanie myśli ludzkiej od naturalnego poznawczego kontaktu z istniejącą rzeczywistością pozapodmiotową, zerwanie z postawą realistyczną, w której o poznaniu decyduje istnienie, na korzyść stanowiska, w którym myślenie decyduje o istniejącej rzeczywistości.

Samoświadomość (*cogito*) różni byt ludzki od wszystkich pozostałych bytów. Kartezjusz postulował znalezienie w świadomości ludzkiej niewzruszonej podstawy wszelkiej wiedzy. Podmiotowość ludzka jest transcendentálna — „*cogito*” daje strukturę przedmiotowi. Immanencja świadomości jest elementem konstytutywnym, ustanawiającym byt. Aktywność podmiotu — myślenie (*cogito*) i chcenie (*volo*) — staje się fundamentem prawdy o rzeczywistości. W zaproponowanym przez Kartezjusza, pogłębianym przez Kanta, transcendentalistów niemieckich, zwł. Hegła, a nawet Heideggera, następuje ponowne zjednoczenie (utożsamienie) bytu i myśli, charakterystyczne dla Parmenidesa.

Skoro absolutnym źródłem wiedzy o świecie jest ludzka świadomość, w niej, a więc w ludzkim „*cogito*”, we wnętrzu człowieka Kartezjusz poszukiwał podstawy dla afirmacji Boga. Zwrot „ku podmiotowi” i sposób rozwiązywania problematyki Boga, przyjęte przez Kartezjusza, stanowią decydujący czynnik w ewolucji filozoficznej wiedzy o Bogu (filozofii Boga, teologii naturalnej). Następuje zamknięcie myśli o Bogu w świadomości ludzkiej, w granicach ludzkiego rozumu i perspektywach ludzkich pragnień, bez uwzględniania decydującej roli obiektywnie istniejącej rzeczywistości.

Dwa punkty filozofii Kartezjusza zadecydowały o kierunku filozofii nowożytnej, a pośrednio i współczesnej, w dziedzinie problematyki poznania Boga: 1) uznanie, że idea Boga jako nieskończonej, niezależnej, myślącej substancji jest wrodzona jaźni ludzkiej jako przede wszystkim idea nieskończoności; 2) sprowadzenie idei Boga (właściwie idei Boga chrześcijańskiego) do zasady filozoficznej i funkcjonalne potraktowanie Boga, którego istotą jest „być przyczyną” mechaniczycznie rozumianego świata oraz gwarantem pewności ludzkiego poznania.

Przyjmując mechanicystyczną koncepcję świata, w którym wszystko może być wyjaśnione geometrycznymi właściwościami przestrzeni i fizycznymi prawami ruchu, Kartezjusz przypisywał Bogu funkcję przyczynowania tego świata. Istota Boga (sama z siebie powodująca siła istnienia) była określana przez tę funkcję — stworzenia i zachowania mechaniczycznie rozumianego świata. Bóg jest przede wszystkim Sprawcą Natury. Jego istotą nie jest istnieć, lecz stwarzać.

Pozwala to uznać w idei Boga podstawę metafizyki, a w związku z zakładaną przez Kartezjusza jednością wiedzy, także fizyki i wszelkich nauk, które z metafizyki czerpią swe zasady. W ten sposób idea Boga stała się punktem wyjścia naukowej interpretacji świata. Redukcja Boga chrześcijańskiego do zasady filozoficznej była oczywista. Wyraźnie to stwierdził sam Kartezjusz: „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).

Na takie rozumienie Boga zareagował Pascal: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale

nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny” (*Myśli*, 194). Problemy ludzkie, w tym także problem Boga, nie mogą być rozwiązane przez filozofię uprawianą „more geometrico”. Pascal przyjmował inne drogi ich rozwiązania, które określał jako „logikę serca”, akcentując przez to udział woli, pragnienia i zainteresowania w rozwiązywaniu spraw związanych z problematyką Boga.

Pascal jest autorem znanego dowodu na istnienie Boga, dowodu zwanego zakładem Pascala. W kwestii istnienia Boga człowiek musi dokonać wyboru: przyjąć je lub odrzucić. Pascal nakłania, by człowiek przed wyborem rozważył, co jest dla niego korzystniejsze. Wchodzi tu w grę jego rozum i wola, wiedza oraz szczęście. Obranie jednej drogi nie jest z uszczerbkiem dla rozumu, trzeba bowiem wybrać. Wybranie Boga jest korzystne dla osiągnięcia szczęścia. „Jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic”. „Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz, jest skończone. [...] Skończone jest niczym w porównaniu z nieskończonym. Należy je przeto wybrać” (tamże, 457).

Inny typ zerwania z chrześcijańską i dotychczas przyjmowaną koncepcją Boga następuje w filozofii Spinozy, który utożsamiał Boga ze światem, przyjmując monizm panteistyczny. „To, dlaczego substancja istnieje, wynika także z samej jej natury, albowiem przecież natura jej obejmuje istnienie” (*Etyka*, I 15). „Ma sam z siebie bezwzględnie nieskończoną moc istnienia, bezwzględnie jest, czyli istnieje” (tamże, I 17). Ale Bóg, który „jest i działa z samej konieczności swej natury” (tamże, I 17, dodatek II), to nic więcej, jak tylko natura. Raczej sam jest naturą: „Deus sive natura”. Bóg „jest absolutną istotą, której konieczność wewnętrzna czyni koniecznym zaistnienie wszystkiego, co jest, tak że On jest absolutnie wszystkim, co jest, tak jak wszystko, co jest, zawiera w sobie koniecznie wieczną i nieskończoną istotę Boga” (tamże, II 45).

Teizmu bronili w swoich filozofiach G. W. Leibniz oraz Ch. Wolff. Kontynuowali oni nastawienie racjonalistyczne i spekulatywne. Wg Leibniza, który dla obrony doskonałości świata, będącego dziełem Boga, wypracował specjalną dziedzinę filozoficzną — teodyceę, Bóg był doskonałą monadą, która stwarza i reguluje działanie wszystkich pozostałych, mniej doskonałych monad. Jego główny dowód uznaje Boga jako jedyną, możliwą do przyjęcia przyczynę istot, a przez to jako konieczny Byt, którego istota zawiera istnienie „lub w którym możliwość jest wystarczająca, by wydać aktualność [...]. Bóg sam, czyli konieczny byt, ma ten przywilej, że jeżeli Jego istota jest zrozumiała bez sprzeczności, musi koniecznie istnieć” (*Monadologia*, 44–45).

Racjonalistyczna koncepcja Kartezjusza stała się jednym ze źródeł deistycznej koncepcji Boga i naturalnej religii Herberta z Cherbury. Deizm stał się sztandarowym poglądem myśli oświeceniowej. Przedstawiciele deizmu uważali, że istnieje Bóg jako Stwórca świata i jego ładu, określając go jako „Zegarmistrz świata” (B. de Fontenelle) czy „Najwyższy Inżynier świata”, „Najwyższa Zasada samozrozumiałości natury”. Odrzucali natomiast aktualne związki świata i człowieka z Bogiem, czyli odrzucali prawdę o Bożej Opatrzności. Był to rzeczywiście „Bóg filozofów”, „Bóg skrajnego rozumu”, dopasowany do mechanicyzmu rozumianego świata. Myśliciele Oświecenia odrzucali pozaracjonalne

źródła wiedzy o Bogu (Objawienie) i prowadzili ostrą krytykę chrześcijaństwa. Jeśli przyjmowali religię, to mogła to być jedynie religia naturalna.

Nową sytuację w dziedzinie poznawalności Boga stworzyli dwaj wybitni empiryści angielscy, J. Locke i D. Hume. Zanegowali oni funkcję Boga jako podstawy pewności poznania (tradycja Kartezjusza) oraz wrodzoność idei Boga. Hume dokonał krytyki dotychczasowego rozumienia substancji i przyczynowości, a więc zanegował możliwość metafizycznej wiedzy o Bogu, uważając, że problem Boga jest problemem wiary, a nie wiedzy. Takie stanowisko dało impuls do rozwoju fideizmu.

Pogłębienie podmiotowego punktu wyjścia w filozofii nowożytnej nastąpiło u I. Kanta, który swoim „przewrotem kopernikańskim” wyposażył podmiot ludzki w aprioryczne schematy, wg których dokonuje się ujęcie wrażeń dostarczanych przez świat materialny — tworząc w ten sposób przedmiot poznania. Rzeczy same w sobie natomiast są niepoznawalne. Sformułował on nową koncepcję nauki. Poznać naukowo — to wyrazić możliwe do zaobserwowania związki między faktami w relacjach matematycznych. Ponieważ Bóg nie jest przedmiotem poznania empirycznego (w formach przestrzeni i czasu), nie może być przedmiotem poznania naukowego (racjonalnego, teoretycznego). Uznając niepoznawalność istnienia Boga na poziomie teoretycznym (agnostycyzm), Kant przyjmował ideę Boga (obok idei duszy i świata), jako ideę rozumu teoretycznego, mającą funkcje unifikujące poznanie. Kant poddał ostrej krytyce dowody na istnienie Boga. W jego koncepcji nauki nie było miejsca na metafizykę. Istnienie Boga związało z porządkiem praktycznym. Uważał, że stanowi on postulat porządku praktycznego (moralnego). Wiara w Boga jest konieczna, aby zabezpieczyć porządek moralny. Rozum praktyczny zależny jest od woli. Wola staje się więc u Kanta źródłem nie tylko porządku moralnego, lecz także afirmacji istnienia Boga.

Nowe impulsy i nowe idee dotyczące rozumienia Boga pojawiły się wraz z wielkimi systemami idealistów niemieckich. Kontynuując tradycje pokartezjańskie i pokantowskie budowali systemy, które miały wyjaśnić całą rzeczywistość. Mimo metafizycznego nastawienia pogłębiały subiektywizm, konstruktywizm i idealizm. Byt, rzeczywistość, w tym także Byt Absolutny, zostają wyprowadzone z idei, z jaźni.

Idea Absolutu, pełniąca ważną rolę w filozofii Fichtego, Schellinga i Hegła, związana była z charakterem filozofii transcendentalnej, który u tych myślicieli jeszcze się pogłębił. Absolut oznacza nieskończoność, nieograniczoność, bezwzględność — odpowiadające pojęciom najwyższej idei, zasady. Dla Fichtego Absolut był czystą, twórczą jaźnią, niesubstancjalną i nieświadomą, wyrażał się w skończonych bytach rozumnych, które w sobie utrzymuje. Wg Schellinga, absolut jest tożsamością podmiotowości i przedmiotowości, przyrody i ducha, rzeczywistością wszechogarniającą, Absolut jest nieskończonym, wiecznym rozumem obiektywnym, w którym tożsame jest to, co świadome i nieświadome, „ego” i „non-ego”. W filozofii Schellinga nastąpiło ujęcie porządku subiektywnego „ego” oraz obiektywnego porządku natury jako pochodzących w tej samej mierze od Absolutu.

W filozofii Hegła Absolut stanowi całość, która przechodzi dialektyczny rozwój od idei, jako bytu w sobie, poprzez przyrodę jako byt wyalienowany, do

człowieka, który jest bytem w sobie i dla siebie. W człowieku, poprzez ducha ludzkiego, Absolut ujawnia się ostatecznie jako byt w sobie i dla siebie. Bóg jest więc nieodłącznie związany z człowiekiem, a przez to człowiek staje się ubóstwiony. Człowiek jest objęty dialektycznym procesem stającego się Boga. Szczyt boskości pozbawiony jest osobowości, a nawet samoświadomości.

Bóg — wg Hegla — jest rzeczywistością stającą się i jest immanentny w stosunku do tego, co się staje poza nim i co sprawia, że On istnieje. Cały wszechświat, niemniej niż człowiek i jego historia, staje się koniecznym etapem świadomości Absolutu.

Ewolucyjność Boga, „Bóg immanentny w stosunku do świata”, „Bóg stający się w człowieku” w ludzkiej świadomości, Bóg stający się w historii — to główne cechy nowej koncepcji Boga, prezentowanej na różne sposoby przez Hegla (dialektyczne stawanie się absolutnego ducha), Fichtego (absolutna jaźń) i Schellinga (absolutna identyczność podmiotu i przedmiotu).

Nie istnieje Bóg poza historią, Bóg nie jest rzeczywistością „gotową”, jest identycznością żyjącą, która w dynamicznym procesie staje się. Jest wiecznością w świecie i człowieku — „historyczną podstawą i sensem całej rzeczywistości, jej Alfą i Omegą”. „Usprawiedliwieniem” istnienia Boga jest więc historia i jej rozwój. Koniecznym warunkiem istnienia Boga jest uświadomienie Go sobie przez człowieka. Bóg jest więc korelatem świadomości ludzkiej, zwł. świadomości absolutnej, danej w historii.

Dialektyczny monizm panteistyczny idealistów niemieckich pogłębił rozróżnienie między Bogiem filozofii a Bogiem Biblii — stwórcą świata transcendentnym wobec świata. Ewolucyjna koncepcja Boga Hegla weszła w obieg myśli XIX i XX w.

Hegłowska koncepcja Absolutu stała się przedmiotem rozbieżnych interpretacji. Radykalne różnice istniały między interpretacjami prawicy i lewicy heglowskiej. O ile prawica była skłonna dopatrzeć się w filozofii Hegla chrześcijańskiej koncepcji Boga, o tyle lewica heglowska odrzuciła heglowską koncepcję Boga jako Absolutnego Ducha i dała inspirację dla rozwiązań ateistycznych. Filozoficznie wiążą się one przede wszystkim ze stanowiskiem Feuerbacha, który zanegował istnienie Boga poza ludzką myślą (świadomością). Religia jest relacją „ja-ty”, ale „ty”, czyli Bóg, jest stworzony przez człowieka. Jest projekcją ludzkich, przysługujących gatunkowi ludzkiemu najlepszych cech. Człowiek jest bogiem człowieka.

Pojawił się motyw ateizmu, odrzucającego Boga w celu dowartościowania człowieka. Należy tu zaliczyć ateizm marksistowski, dążący do wyeliminowania Boga i religii, by przekształcić warunki ekonomiczno-społeczne i stworzyć idealne warunki życia na ziemi. W imię dojrzałości i samodzielności człowieka Nietzsche ogłasza „śmierć Boga”; Freud i Sartre czynią to, aby człowiek był absolutnie wolny.

Bóg w filozofii XX w. Problematyka Boga w różnorodny sposób pojawiała się w głównych nurtach filozofii XX w.: w filozofii klasycznej (tomizm); egzystencjalizmie; w fenomenologii; w filozofii dialogu i spotkania; w filozofii analitycznej; w filozofii scjentystycznej (powiązanej z naukami).

Filozofia klasyczna (metafizyka) jest uprawiana w XX w. w dwu znaczących nurtach: w realistycznej filozofii bytu istniejącego oraz w tomizmie transcendentaldnym.

Realistyczną filozofię bytu istniejącego (tomizm egzystencjalny) rozwinął w XX w. É. Gilson i J. Maritain, w Polsce M. A. Krąpiec; wydobyli oni z doktryny św. Tomasza egzystencjalną koncepcję bytu oraz ukazali doniosłość rozumienia bytu dla całej wizji rzeczywistości.

Poznanie Boga dokonuje się w filozofii bytu — metafizyce (której przedmiotem jest rzeczywistość świata realnie istniejących ludzi, rzeczy, działań), dążącej do ostatecznego wyjaśnienia tej rzeczywistości przez wskazanie na konieczny czynnik realny, uniesprzeczniający fakt istnienia rzeczywistości (metoda uniesprzeczniania). W metafizycznej analizie świat okazuje się zbiorem bytów wielorako złożonych i powiązanych proporcjonalnymi relacjami (byt jest analogiczny). Podstawowe złożenie, które konstytuuje samą bytość każdego istniejącego konkratu, występuje we wszystkich bytach koniecznych, jest relacją konkretnej istoty do proporcjonalnego do niej istnienia (akt — podstawa faktyczności i jedności bytu złożonego). Taki złożony analogicznie sposób istnienia wszystkich bytów otaczającego nas świata domaga się przyjęcia, jako racji ostatecznie tłumaczącej, bytu absolutnego, absolutnie niezłożonego czystego istnienia. Byt istniejący realnie, analogicznie złożony, posiadający właściwości transcendentalne (przysługujące w różnym stopniu wszystkim bytom), wskazuje na pierwszą rzeczywistość, która jest pełnią istnienia, bytem jedynym, absolutną prawdą, absolutnym dobrem i pięknem. Świat jest od niej pochodny i stanowi ontyczną wspólnotę (partycypacja bytu).

Znaczące ośrodki tomizmu egzystencjalnego znajdują się w USA, Kanadzie, w Polsce (lubelska szkoła filozofii klasycznej, stworzona przez M. A. Krąpca, S. Swieżawskiego, S. Kamińskiego, K. Wojtyłę).

„Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem” (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 97).

Tomizm transcendentaldny jest nurtem, który powstał w wyniku próby powiązania klasycznej metafizyki z metodą transcendentaldną (kantowską) i stanowi drogę od świadomości do bytu i do bytu absolutnego (K. Rahner, J. B. Lotz, Coreth).

Argumentacja za istnieniem Boga opiera się na wykazaniu niezbędności odniesienia ludzkich aktów do jakiegoś absolutnego horyzontu. Podstawą afirmacji istnienia Boga jest więc stwierdzenie, w skończonych aktach ludzkiego ducha, nieskończonego horyzontu („skąd” i „dokąd”). Horyzont ten jest nietematycznie współdoświadczany we wszystkich aktach ducha ludzkiego, a następnie tematyzowany w namyśle nad nim.

Doświadczenie transcendentaldne (doświadczenie „ja” ludzkiego i jego aktów) jest doświadczeniem odniesienia ducha ludzkiego do całości bytu, do nieograniczonego horyzontu, „tła”. Nazywanie tego horyzontu Bogiem jest

uświadomieniem sobie, że napotyamy w nim tę samą relację człowieka do całości bytu, którą wyraża także zastane w naszym języku słowo „Bóg”.

Egzystencjalizm jest (w zakresie problematyki istnienia Boga) nurtem zróżnicowanym. To, co wspólne — to nastawienie antropologiczne, pierwszeństwo osoby w stosunku do świata, dziejowy charakter człowieka, który nie jest ani substancją, ani duchem — jest egzystencją.

W odniesieniu do problematyki Boga, w egzystencjalizmie wyraźnie zaznaczają się trzy postawy: 1) neutralna — charakterystyczna dla głównego przedstawiciela filozofii egzystencjalnej — M. Heideggera. Przyjmując epistemologiczny transcendentalizm, zajmował się przede wszystkim problemami epistemologicznymi. W tej perspektywie nie pojawia się problem Boga. W swojej ontologii, odróżniając *Dasein* (istnienie ludzkie), *Seiende* (istniejące) oraz *Sein* (bycie), Heidegger wyraźnie zaznaczał, że nie należy utożsamiać *Sein* z Bogiem i ostro krytykował metafizykę zachodnią, przypisując jej uprzedmiotawiające tendencje, podważał sens filozofii Boga jako onto-teologii; 2) negatywna — reprezentowana przez Sartre’a, A. Camusa i M. Merleau-Ponty’ego, którzy głosili postulatyczny ateizm w imię wolności człowieka (Sartre) i ludzkiej solidarności (Camus); 3) pozytywna — problematyką Boga zajmowali się wprost i przyjmowali stanowisko teistyczne, różnie je uzasadniając: G. Marcel, S. Kierkegaard, K. Jaspers. Kierkegaard, w dyskusji z koncepcją absolutu Hegla, przyjmował koncepcję egzystencji religijnej, która polega na poznaniu siebie przed Bogiem, obecnym w Chrystusie.

Wg Kierkegarda — byt Boski, wieczny, niezmienny, musi się człowiekowi wydawać paradoksalny, niepojęty, wywołując „lęk i drżenie”. Człowiek dąży do nieskończoności i równocześnie broni się przed nią. Opowiedzenie się za religią, która zmusza do zmiany życia (postawa religijna wiąże się z postawą etyczną), stanowi dla człowieka ciężką decyzję: „albo — albo”. Nie ma tu miejsca na kompromis, dlatego wiara jest „skokiem” w ciemność. Człowiek wybiera Boga, bo czuje, że sam jest czymś więcej niż tym, co może zrealizować w ciągu swego ograniczonego życia. Ma świadomość, że w formach skończonych nigdy nie jest pełnią.

Marcel w swojej filozofii akcentował intencjonalny charakter ludzkiej egzystencji. Człowiek w swojej strukturze jest otwarty na „ty” ludzkie i na „Ty” Absolutne, Boskie. Potrzeba transcendencji stanowi ontologiczny wymóg — „wymóg bytu”. Jego wyrazem jest tajemniczy apel, który pochodzi z wnętrza ludzkiego „ja” i wzywa do przekroczenia siebie w kierunku „Ty” Boskiego. Urzeczywistnienie więzi z innymi jest warunkiem istnienia człowieka. Istnienie (esse) jest zawsze współistnieniem (coesse) — bytowanie (être) jest zawsze współbytowaniem (coêtre). Człowiek pragnie komunii, wspólnoty doskonałej, której nie mogą zapewnić związki międzyludzkie. Z głębi ludzkiego „ja” wypływa więc apel domagający się zupełnego, nie narażonego na zdradę oddania się (darowania się) drugiemu. Taką pełną komunią może człowiek urzeczywistnić, łącząc się z „Ty” absolutnym, z Bogiem. Komunia ludzkiego „ja” z Bogiem wyraża się przede wszystkim w wierze, nadziei i miłości. Są to zasadnicze formy partycypacji ludzkiego „ja” w Boskim „Ty”.

Poznanie Boga (otwarcie się na Boga) jest możliwe, zdaniem G. Marcela, tylko na drodze wewnętrznego doświadczenia, a nie na drodze racjonalnego dyskursu. Bóg stanowi Tajemnicę, wobec której zawodzi wszelka próba racjona-

lizacji. Boga poznaje się w osobowym spotkaniu, w akcie wiary, jako absolutne i ukryte źródło sensu, jest On obecny w interpersonalnym życiu. Bóg w filozofii Marcela jest racją uzasadniającą i usensowniającą wewnętrzne przeżycie człowieka (wiarę, nadzieję i miłość). Transcendentne „Ty” jest początkiem i kresem wędrówki człowieka, który jest „homo viator”, jest ostateczną odpowiedzią na ludzki apel, „Ucieczką Absolutną” dramatu ludzkiego życia.

Podobnie rozwiązywał problem Boga Jaspers. Spotkanie z sobą, z „granicami wszechogarniającego”, którym — jak określa Jaspers — jestem ja sam, kieruje poszukiwania jednostki ku innemu Wszechogarniającemu, ku Bytowi, od którego człowiek pochodzi i jest jego częścią. Byt, który odkrywa człowiek wewnątrz horyzontów interpretacji, ukazuje na różne sposoby rzeczywistość niezależną od owych horyzontów. U podstaw leży wiara. Uwierz — napisał Jaspers — a wszystko stanie się znakiem Bytu Transcendentnego, lecz zwątp — a wówczas granice przemieniają się w groźbę nicości. Doświadczenie sytuacji granicznych prowadzi na drogę wiodącą bądź do nicości, bądź do bytu.

Wg Jaspersa, szczyfrem najbliższym Transcendencji jest poszukiwanie Boga nie w systemach metafizycznych ani w naturze i historii, lecz w samym człowieku, jego egzystencji. Skończony byt ludzki nie może uchwycić nieskończoności, ale skończony byt ludzki może spotkać nieskończoność i ogarnąć Tego, który jest spełnieniem czasu. Jest to ujęcie egzystencjalne, nie zaś teoretyczne, ujęcie, jakiego dokonuje ludzka wola.

Fenomenologia obejmuje różne stanowiska, które łączy koncepcja poznania jako sposobu dania bezpośrednio i naocznie czegoś, co da się wydobyć na jaw, ale nie za pomocą wnioskowania, lecz samym sposobem ujęcia w tym, co bezpośrednio i naocznie dane. Dany jest więc źródłowo sam przedmiot poznania. Podstawowa zasada fenomenologii: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje” (E. Husserl, *Idee*, I 24).

W ramach szkoły fenomenologicznej wyróżnić trzeba: idealistyczną fenomenologię transcendentną Husserla; obiektywistyczną fenomenologię eidetyczną (m.in. M. Scheler, R. Ingarden). Problemu absolutu można dopatrzeć się w fenomenologii transcendentnej Husserla, który badając przebieg czystej świadomości, dostrzegł jej teleologiczność i „dorzeczny” charakter. W jego ujęciu Absolut byłby nasuwającą się racją o charakterze teleologicznym dla procesów konstytutywnych zachodzących w czystej świadomości. Można tu mówić co najwyżej o idei absolutu.

W fenomenologii Ingardena problem Boga występuje w ontologii, którą rozumiał jako naukę o czystych (idealnych) możliwościach. Wyróżniając cztery typy bytu (idealny, intencjonalny, realny i absolutny), uważał on, że byt absolutny jest jednym z koniecznych warunków istnienia bytów realnych (czasowych i zmiennych). Ingarden nie wypowiedział się wprost na temat realnego istnienia Boga. Przedstawicielami teistycznej orientacji w fenomenologii byli H. Conrad-Martius, M. Scheler, E. Stein.

Przyjęty punkt wyjścia i metoda fenomenologiczna nie stanowi dogodnej drogi do poznania Boga. Bóg bowiem nie jest i nie może być przedmiotem doświadczenia bezpośredniego, ujęcia istotowego itp. W ramach nurtu fenomenologicznego nastąpiło więc przesunięcie punktu zainteresowania wprost

z problematyki Boga na problematykę religii. Dokonał tego Max Scheler, który stworzył fenomenologię religii jako istotową teorię (eidologię) religijnego aktu i przedmiotu. Scheler — tworząc fenomenologię religii — usiłował odpowiedzieć na kantowski bodziec, by religię oddzielić od metafizyki. Stwierdził lapidarnie: „religia nie żyje z łaski metafizyki” (*Problemy religii*, Kr 1995, 62).

Scheler przyjmował istnienie swoistego doświadczenia religijnego, świadomości religijnej. Z niej wypływają akty religijne, które w swoim istotowym charakterze należą konstytutywnie do ludzkiej świadomości. Akty religijne są aktami intencjonalnymi skierowanymi wprost na boskość i świętość. Istnieje więc korelacja między religijnym aktem i przedmiotem. Oczywiście, z jaką przedmioty te dane są aktowi religijnemu jest pierwotna i nie pochodzi od innych oczywistości.

„Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego rozwoju religijnego by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym” (tamże, 110).

Dzięki naturalnym aktom religijnym człowiek widzi, ujmuje je myślowo i odczuwa zasadniczo we wszystkim i przez wszystko, co jest mu jeszcze dane w swym istnieniu i wyposażeniu, otwierający się przed nim („objawiający mu się”) pewien byt, który posiada przynajmniej dwa istotowe określenia: „jest bytem absolutnie istniejącym i świętym”. Czymś pierwotnie danym i nie dającym się z niczego wywieść jest sfera fenomenów, które wyłaniają się poprzez ducha w akcie religijnym, sfera tego, co Boskie.

W akcie religijnym przedmiot aktu przedstawia się jako rzeczywistość, której ten akt zawdzięcza swą rację bytu. Przedmiot aktów religijnych jest zarazem przyczyną ich istnienia. Konieczność dokonywania aktów religijnych implikuje więc konieczność, przez którą w akcie Nosiciel wszelkich wartości Świętości, a więc Bóg, jest zakładany w sposób realny.

Człowiek — wg Schelera — jest duchem, który ze swej istoty skierowany jest na boskość i świętość. „Przedmioty religijne”, „boskość i świętość”, są więc istotnie związane z układem aktów religijnych i są tym, co wypełnia ich intencje. Zgodnie z zastosowaną przez Schelera metodą transcendentálną człowiek jakby uprzedmiotawia coś z siebie w swoich aktach i w ten sposób jest tym, kto współkonstytuuje boskość. Bóg niezależny od świadomości ludzkiej, (poza świadomością religijną) nie istnieje. Wiąże się to z przekonaniem o pewnej boskości człowieka. Scheler określa człowieka jako „μικρόθεος [mikrótheos]”.

„Człowiek to również byt, w którego wolnych decyzjach Bóg jest w stanie urzeczywistnić i uświęcać swą czystą naturę. Powołanie człowieka to coś więcej niż tylko bycie »dzieckiem« skończonego w swej doskonałości Boga. W swym bycie człowiek — jako podmiot decyzji — nosi wyższą godność współbojownika, co więcej współtwórcy Boga, który w światowej burzy, na czele pochodów 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). Wpływ Hegla na Schelera rozumienie Boga jest widoczny.

Jako wynik spotkania fenomenologii filozoficznej i religioznawstwa empirycznego rozwinęła się analiza i interpretacja fenomenu religii dokonywana przez takich religioznawców jak M. Eliade, R. Otto, G. van der Leeuw. W ramach stworzonej przez nich fenomenologii religii dokonano interesujących opisów i ujęć strukturalnych zjawisk religijnych. Interpretacja ich nosi zawsze ślady metody transcendentalnej, zakładającej odpowiedniość struktur podmiotowych i przedmiotowych. Kontakt z sacrum jest możliwy dzięki przyjęciu pewnego a priori religijnego w ludzkiej świadomości np. a priori sacrum (M. Eliade), aprioryczny sensus numinis (R. Otto).

Dzięki fenomenologii, a pośrednio dzięki Kantowi z jego skrajnym agnostycyzmem w dziedzinie poznania Boga i wykluczeniem metafizyki — znika z pola widzenia filozofia Boga (teologia naturalna) na korzyść fenomenologii religii. Dokonuje się też transformacja pojęcia Boga jako przedmiotu odniesienia religijnego. Pojawia się kategoria sacrum współkonstituowana przez człowieka.

Szeroko rozumiany nurt fenomenologiczny wydał nowe formy ujmowania problematyki Boga. Chodziło o ujęcie filozoficzne, które w swojej istocie nie różni się od religijnego. Są to: filozofia dialogu (M. Buber, M. Marcel); filozofia spotkania (E. Lévinas, F. Rosenzweig); fenomenologia „daru” (J. L. Marion).

Wspólne wszystkim związanym z tymi nurtami myślicielom jest dążenie do przełamania struktury „cogito”, czyli myśli intencjonalnej Husserla oraz emocjonalnej myśli Schelera.

Filozofia dialogu. Choć u Schelera występowały już elementy myśli dialogicznej (prymat miłości przed poznaniem), to jednak dopiero u Bubera myśl w najściślejszym sensie jest dialogiczna. „Dialogiczność jest zawarta w strukturze świadomości, która pierwotnie jest dialogiczna, a potem rodzi się intencjonalność. Przeświadczenie o istnieniu „ty” jest głęboko ugruntowane w świadomości ludzkiej, odznacza się aprioryczną oczywistością”.

M. Buber przyjmuje „relacyjne” rozumienie człowieka-osoby. „Ja” potrzebuje „ty”, by stać się osobą czyli relacja dialogowa „ja-ty” konstituuje „ja” osobowe, które w postawie zaangażowanej i odpowiedzialnej prowadzi dialog z „ty”. Ostatecznym partnerem człowieka a zarazem podstawą wszelkiego dialogu jest „Ty” Boże, które człowiek odnajduje w związkach międzyosobowych. Odkąd dotknęliśmy „Ty”, jesteśmy dotknięci oddechem życia wiecznego. Nie znajdzie się Boga pozostając w świecie, ani opuszczając świat, ale podążając ku owemu wiecznemu „Ty” całym swym bytem, ofiarowując Mu wszystko.

Bóg — wg Bubera — jest najwyższym „Ty”, przed którym człowiek chce pozostawać w wiecznej adoracji. Osobowość stanowi najwyższy atrybut Boga, który umożliwia wejście z Nim w dialog. Objawienie — to ciągła ludzka odpowiedź na wezwanie „Ty”, którego śladem jest przymierze pomiędzy Bogiem a ludem Izraela. Dialog z wiecznym „Ty” polega na słuchaniu i na patrzeniu. Człowiek urzeczywistnia się w decyzjach moralnych, przy czym Buber nadał moralności zabarwienie religijne.

Adekwatnym filozoficznym poznaniem Boga jest wiara jako dialog z Bogiem objawiającym się w świecie i w sytuacji. Objawienie jest obecnością „Ty” Bożego, które przynosi wierzącemu pewność sensu życia, realizowanego w uświęcaniu codzienności (kantowski prymat etyki nad poznaniem).

Filozofia spotkania. Myśliciele wywodzący się z tradycji judaistycznej (E. Lévinas, F. Rosenzweig, H. Cohen) w nawiązaniu do pewnych elementów myśli

kantowskiej (prymat etyki) oraz tradycji judaistycznej stworzyli nurt myślowy, akcentujący „bycie dla innego” jako „bycie ku Bogu”, zw. filozofią spotkania.

Lévinas uważał, że z powodu ogromu zła spowodowanego przez narodowy socjalizm, którego najjaskrawszym dowodem było Auschwitz, nastąpiła nieobecność Boga w świecie, jakby dziura w dziejach, nie można więc w XX w. wprost myśleć o Bogu, choć idea nieskończoności (Kartezjusz) jakoś w człowieku się pojawia. Zdaniem Lévinasa w takiej sytuacji trzeba myśleć w innym znaczeniu niż w sensie poznawczym. Także główne pytanie, jakie należy stawiać, dotyczy nie sensu bycia, lecz sprawiedliwości bycia (sens etyczny).

Relacja człowieka do Boga to relacja do drugiego. Drugi — jego twarz — jest sposobem, wg którego Słowo Boże daje się usłyszeć. Bóg przybiera twarz innego. Fundamentalna jest więc relacja etyczna, która jest „miejszem” nawiedzenia przez Boga. Twarz bowiem jest śladem Boga. Spotkanie z twarzą drugiego stawia wobec źródła transcendencji twarzy. Źródłem i gwarantem tej transcendencji jest Bóg. „Być dla innego” — to zmierzać do Boga. Wprawdzie Bóg nawiedza myśl, ale jest nietematyzowalny. Świadek etyczny jest objawieniem, które nie jest poznaniem. „Umrzeć za Niewidzialnego” — to prawdziwa metafizyka. Kto spełnia ten akt miłości, osiąga najwyższą wiedzę i poznanie Boga.

W filozofii spotkania Lévinasa nie ma więc wprost relacji człowieka do Boga. Bóg bowiem jest nieobecny na żadnym z horyzontów świata. Relacja do Boga sprowadza się do relacji etycznej. Takie rozwiązanie prowadzi do etycznego deizmu.

Fenomenologia „daru”. Kontynuując myśl Husserla, Heideggera, Lévinasa, Pseudo-Dionizego, J. L. Marion — w ramach tzw. fenomenologii miłości większej niż bycie — sformułował koncepcję „Boga bez bycia”.

J. L. Marion wystąpił z ostrą krytyką wszelkich poznawczych ujęć dotyczących Boga, które wg niego powodują „zaćmienie Boga”. Wszystko, co człowiek mówi o Bogu na poziomie poznania, łącznie z terminem „Bóg” — to idole. Zastępują one prawdziwego Boga skończonymi obrazami Boga, które uznaje się za rzeczywistość. Proponuje więc odrzucić wszelkie idole i zastąpić je ikoną. Ikona stanowi pośredniczący obraz, w którym podstawowa intencja wypływa nie z człowieka lecz zstępuje niejako od samego Boga i porywa wzrok ku temu, co niewidzialne. W ikonie zawiera się dystans, który przebył Bóg w goście miłości w poszukiwaniu człowieka. Dystans wchodzi w definicję miłości. Miłość to przemierzanie dystansu między mną a drugim, wychodzenie ku drugiemu, dawanie siebie, wyzucie, kenozą. Najdoskonalszą ikoną miłości Boga, będącej w centrum filozofii Mariona, jest Chrystus. Bóg jest Niedosiężny i Nienazwany, jest Nieskończonością Dobra (ponad bytem), który dystans dobroci pokonuje przez miłość. Miłość apeluje do miłości. Partycypacja w Bogu nie jest uczestnictwem w Byciu lecz w Miłości Ojca do Syna, która jest najdoskonalszym zespoleniem dystansu i bliskości. Ponieważ Bóg nie jest zależny od bycia, staje się w darze i darem dla nas. „Tylko miłość nie musi nic. I Bóg kocha bez bycia”.

Marion reprezentuje ten nurt filozofii współczesnej, która znosi odrębność porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, poznania i wiary. Marion — podobnie jak X. Tilliette — zajmuje się osobą Chrystusa i Jego działaniem. Ich refleksję można określić jako chrystologię filozoficzną.

Problematyka Boga a nauka. Formalnie biorąc, nauka — w sensie nauk szczegółowych — powinna być neutralna w stosunku do problematyki Boga i religii. Jest takim typem poznania, w którym problem Boga się nie pojawia. Faktycznie pozytywizm dopuszczał filozofię, która miała stanowić uogólniającą syntezę wyników badań naukowych. W takiej filozofii pojawił się problem absolutu jako: Ludzkość (A. Comte), Materia, Postęp, Wielka Istota — Absolut immanentny w stosunku do świata. W powiązaniu ze scjentyzmem powstały: a) filozofia jako metanauka: neopozytywizm i filozofia analityczna; b) filozofia jako uogólniająca synteza czy dopełnienie nauk, z którą na różny sposób wiąże się problem przyczyny istnienia kosmosu lub jego struktury.

Przedmiotem badań tych nurtów nie jest świat rzeczy, lecz język, a głównym pytaniem — pytanie o „znaczenie słów”. W przypadku pytania o Boga, przedmiotem rozważań jest forma językowa uzasadnienia i językowo ustalone kryteria tego, czy uzasadnienie może być uznane za wystarczające, a więc znaczenie języka religijnego oraz zasadność twierdzeń religijnych.

Neopozytywizm i filozofia analityczna stanowią wielki i zróżnicowany nurt, który w ciągu przeszło siedemdziesięciu lat istnienia przeszedł ogromną ewolucję w kwestii traktowania języka religii, a pośrednio problemu Boga i religii.

Wyróżnia się trzy podstawowe etapy: pierwszy — radykalnie negatywny. Na podstawie dogmatu logicznego empiryzmu i zasady weryfikacji (sensowne są zdania posiadające empiryczną weryfikację) twierdzono, że zdanie „Bóg istnieje” i wszelkie zdania religii są bezsensowne, gdyż nie podlegają weryfikacji empirycznej (A.-J. Ayer, K. Nielsen). Drugi etap stanowi obrona sensowności języka religijnego i szukanie sposobów jej wykazania przez: koncepcję weryfikacji eschatologicznej (J. Hick); charakter niepropozycjonalny języka religijnego (działanie za pomocą słów); performatywna funkcja języka religijnego (J. Austin). Wówczas twierdzenia religijne są uzasadnionymi „formami życia” („gry językowe”). Trzeci etap wiąże się z problematyką z dziedziny filozofii religii coraz bardziej rozbudowującej się w dwóch ośrodkach — w USA (A. Plantinga, R. M. Adams, G. Mavrodes, P. Alston) oraz w W. Brytanii (P. Ramsey, J. Hick, R. G. Swinburne). Następuje wyraźny wzrost zainteresowań filozoficznych problematyką religii, szczególnie religii chrześcijańskiej oraz problemem Boga.

R. G. Swinburne — prof. filozofii chrześcijańskiej w Oxfordzie — wniósł największy wkład do analitycznej filozofii religii, którą można określić jako filozoficzną teologię czy racjonalną filozofię religii. Sformułował kumulatywny dowód na istnienie Boga. Wykorzystując rozumowanie Bayesa dowodził, że prawdopodobieństwo słuszności teizmu zwiększają takie fakty, jak: istnienie wszechświata, jego ład, istnienie świadomości, ludzkie możliwości czynienia dobra, wzorzec dziejów, świadectwo cudów oraz doświadczenie religijne. Swinburne wyprowadza więc wniosek: jeśli zebrać wszystkie przemawiające na rzecz teizmu fakty, to jest bardziej prawdopodobne, że teizm ma rację, niż jej nie ma.

Swinburne dążył do wykazania, że teizm jest doktryną posiadającą dobrze określone znaczenie, a twierdzenia tradycyjnie wygłaszane o Bogu, jego atrybutach (wszechmoc, wszechwiedza, wolność itp.) i sposobie istnienia dają się tak pojąć, że tworzą harmonijną, spójną całość. W ten sposób ukazał racjonalność wiary chrześcijańskiej: podstawowe twierdzenie o Bogu jest spójne i w odniesieniu do niego domniemanie o prawdziwości jest sensowne.

Powiązania filozofii z naukami przyrodniczymi mogą przebiegać w różny sposób i w wyniku dać kilka ujęć związku problematyki Boga z naukami.

Opierając się na określonych naukowych hipotezach (np. zasadzie wzrostu entropii, zasadzie antropicznej, zasadzie rozszerzania świata, teorii wielkiego wybuchu) dokonuje się refleksji filozoficznej, dzięki której okazuje się, że stan wyrażony w tych zasadach domaga się jako ostatecznego wyjaśnienia — przyjęcia istnienia Boga.

W wyniku przełamania konfliktu między darwinowską teorią ewolucji i istnieniem Boga (wypracowanie niedarwinowskiego rozumienia ewolucji) tworzy się ewolucyjne wizje świata ze szczególnym miejscem dla Boga (H. Bergson, P. Teilhard de Chardin). W wizji stworzonej przez Bergsona — Bóg jest odwieczną i twórczą miłością przenikającą i przemieniającą świat. Wszechświat — zdaniem Bergsona — znajduje się w procesie nieustannej zmiany i rozwoju, przechodzi przez niepowtarzalne i nieodwracalne fazy. Jest on utrzymywany przez „élan vital” (pęd życiowy). Bóg, wiekuiste istnienie, który jest rzeczywistością samowystarczającą i samozrozumiałą, stanowi źródło życiowego pędu, mocy twórczej i miłości, która ustawicznie przenika i przemienia świat. Teilhard de Chardin uważa, że współczesny kosmos jest wynikiem trwającej wiele miliardów lat ewolucji, w której wyróżnia sukcesywnie następujące po sobie etapy: kosmogenezę, biogenezę aż do antropogenezy. Antropogeneza postuluje istnienie uniwersalnego i kosmologicznego Centrum. Tu pojawia się problem Boga jako bytowego zwieńczenia ewolucji świata. Byłby to szczytowy punkt uzasadniający dotychczasowy przebieg ewolucji progresywny. Jest to punkt Omega, bytowość wyższa od człowieka, inspirująca i kierująca przebiegiem ewolucji. Jest On inspiratorem ewolucji i równocześnie jej uprzednią przyczyną. Bóg jest Alfą i Omegą, początkiem i końcem, kamieniem węgielnym i zwornikiem, pełnią i czynnikiem dopełniającym ewoluujący wszechświat.

W pewnym powiązaniu z naukami przyrodniczymi i naukowym obrazem świata powstała filozofia procesu (Whitehead, Hartshorne), dająca alternatywne rozwiązania w stosunku do filozofii bytu (metafizyki klasycznej). W zaproponowanej procesualnej wizji świata A. N. Whitehead i Hartshorne podkreślają zmienność, stawanie się, kreatywność i czasowość jako podstawowe cechy całej rzeczywistości. Whitehead wyróżnia dwa aspekty natury Boga: pierwotny i wtórny. W swojej naturze pierwotnej Bóg jest ontologiczną zasadą wiecznych przedmiotów (pole racjonalności), będących możliwościami.

W naturze skutkowej Bóg uczestniczy w ewolucji świata i wraz z rozwojem rzeczywistości następuje powiększanie bogactwa Boskiego życia.

W procesualnej wizji świata zmienia się nie tylko świat, lecz także Bóg (w naturze wtórnej). W realizacji celów świata Bogu coś może się nie udać, Bóg doświadcza porażek, dzięki temu może być „współcierpiącym towarzyszem” człowieka.

Między Bogiem i światem zachodzi obustronna relacja: Bóg jest konieczny dla świata i świat jest konieczny dla Boga.

Być, wg filozofii procesu, to stworzyć się — autokreacja (negacja sprzeczności). Zasada kreatywności jest zasadą pierwotną w stosunku do Boga. Bóg nie jest Stwórcą świata, nie stwarza świata z niczego. Wobec tego, Bóg nie jest Absolutem, raczej Demiurgiem świata. Filozofia procesu jest więc panenteizmem.

Religijne poznanie Boga. Religijne poznanie Boga wiąże się istotnie z elementem poznawczym, występującym w każdej religii. W religiach monoteistycznych Bóg ma charakter osobowego Absolutu, którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia oraz Najwyższe Dobro — cel-kres swego życia i działania. Całe życie człowieka jest drogą do poznania i miłowania Boga. Relacja religijna ma charakter osobowy. Jest świadomą i dobrowolną relacją człowieka do „Ty” Boskiego i wyraża się w postawie wiary, nadziei i miłości.

Informacje o Bogu pochodzą zarówno z poznania przednaukowego jak i przekazu społecznego. W religii chrześcijańskiej źródła poznania Boga poszerzone są przez samoobjawiającego się Boga. Szczytem objawienia jest Jezus Chrystus, który ujawnił prawdy dotyczące Boga i Jego stosunku do człowieka, które przekraczają możliwość poznania naturalnego, rozumowego. Prawdy te pochodzące wprost od Boga przyjmowane są przez człowieka na mocy wiary. Kształtują one przekonania i postawy, które są następstwem decyzji człowieka, aby uznać określone zdania za prawdziwe ze względu na autorytet Boga objawiającego (wiara). Nie znosi to jednak naturalnego poznania Boga zarówno przednaukowego, jak i filozoficznego. Objawienie gruntuje te prawdy i dodaje nowe. W poznaniu religijnym współpracują bowiem „fides” i „ratio”.

Poznanie religijne ma charakter praktyczny, a nie — jak w filozofii — informatywno-teoretyczny. Jest poznaniem dla zwiększenia przeżyć w stosunku do Boga, przede wszystkim zaufania, miłości, dla kształtowania postaw religijnych i moralnych. Jest więc istotnie sprzęgnięte z miłością i postępowaniem także moralnym. Ostatecznie ma prowadzić do kontemplacyjnego zatopienia się człowieka w Bogu-Miłości.

Teoriopoznawczo poznanie religijne jest poznaniem zróżnicowanym. Dane jest w aktach intuicji, odczuwania, doświadczania (przeżycia), rozumowania. Wyrażający je język religijny ma charakter symboliczny i pełni funkcję nie tylko informatywną, lecz także ekspresywną i promotywną oraz performatywną.

Szczytową formą poznania religijnego Boga jest poznanie mistyczne. Jest to swoiste doświadczenie obecności Boga w duszy ludzkiej. Na to doświadczenie składają się momenty poznawcze i wolitywne. Poznanie mistyczne jest świadomością doznawania obecności Boga w człowieku poprzez doznawanie Jego działania. Działanie to ujawnia się szczególnie w impulsach i natchnieniach wewnętrznych, nakłaniających człowieka do czynów, które są niewspółmierne do ludzkich naturalnych skłonności. Przy często występującym pewnym wewnętrznym rozdarciu (natchnienie do działań przeciwnych naturze) odczuwa się wewnętrzne mocne przyłgnięcie do tego dobra, które w natchnieniu porusza człowieka. Natchnienia te wyzwala ją więc miłość, jako motor i motyw przemożnego działania. W wyniku takich przeżyć, człowiek jest włączony w wir działania w natchnieniu, które odczuwa jako pochodzące od siły poruszającej od wewnątrz, którą uznaje za Boga.

Doświadczenie (przeżycie mistyczne) cechuje się biernością, pewnością oraz koniecznością działania. Dominującym przeżyciem jest doświadczenie, że źródłem natchnień i motorem dającym siły do działania jest sam Bóg, który ogarnia duszę i wszystkie jej psychiczne siły.

Pewność (niepowątpiewalność) jest większa niż przy innych typach poznania Boga. Można to zrozumieć o tyle, że nie ma tu zapośredniczenia poznania

poprzez pojęcia-znaki, lecz zachodzi bezpośrednia rejestracja dokonującego się w duszy działania. Pewność tę można porównać do tej, jaką człowiek posiada przy afirmacji istnienia rzeczy i siebie samego w sądach egzystencjalnych. W ogóle momenty poznawcze w doświadczeniu mistycznym mają charakter afirmacji i asercji, które są istotnymi elementami poznania sądowego, a nie pojęciowego.

Impulsy i natchnienia nadprzyrodzone odznaczają się siłą i w sposób przemożny nakłaniają do działania (konieczność działania), które odznacza się szczególną skutecznością (zdolność do nadludzkich wysiłków). Skuteczność ta ujawnia się zwł. w przełamywaniu trudności płynących z natury samego człowieka i natury otoczenia.

Tego rodzaju przeżycia, wraz z towarzyszącą im refleksją rejestrującą stany bierne i wyzwalającą się aktywność nadprzyrodzoną, są doświadczeniem obecności Boga działającego w duszy ludzkiej. Nie ma tu „oglądu”, „wizji” płynących z pojęciowego poznania. Jest jednak wyraźna świadomość impulsów, natchnień, inspiracji, konieczności działania i jego skuteczności.

Doświadczenie mistyczne nie jest jednak doświadczeniem istoty Bożej, lecz doświadczeniem siebie jako podległego specjalnemu działaniu Boga osobowego. Jest to więc afirmacja (mocna) obecności Boga, ujawniającego się w działaniu.

Bibliografia: É. Gilson, *God and Philosophy*, NY 1941 (*Bóg i filozofia*, Wwa 1961); K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, I–II, Wwa 1956–1957; H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Burges 1957 (*Problem Boga w filozofii religii*, Kr 1994); R. Chauvin, *Dieu des savants, Dieu de l'expérience*, Tour 1958 (*Bóg uczonych*, Wwa 1965); J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Ch 1959; A. Piolanti, *Dio nel Mondo e nell'Uomo*, R 1959, 1994²; W. Granat, *Teodycea*, Pz 1960, Lb 1968; *O Bogu i o człowieku*, I–II, Wwa 1968–1969; G. P. Klubertanz, M. R. Holloway, *Being in God*, NY 1963; *De Deo in philosophia sancti Thomae et in hodierna philosophia*, I–II, R 1965–1966; J. H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, P 1966; C. Fabro, *L' uomo e il rischio di Dio*, R 1967; *Studia z filozofii Boga*, I–II, Wwa 1968–1973; C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, Wwa 1970; H. P. Owen, *Concepts of Deity*, NY 1971; J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Wwa 1971; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, I–II, Da 1971–1972, Mn 1972²; Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lb 1972; A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, NY 1974 (*Bóg, wolność, zło*, Kr 1995); S. A. Matczak, *God in Contemporary Thought*, NY 1977; M. D. Philippe, *De l'être à Dieu*, P 1977; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Ox 1977 (*Spójność teizmu*, Kr 1995); S. J. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, Ch 1978; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Mn 1979; A. J. P. Kenny, *The God of the Philosophers*, Ox 1979; R. Swinburne, *The Existence of God*, Ox 1979; R. Sokolowski, *The God of Faith and Reason*, Notre Dame 1982; Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, Wwa 1982, 108–166; tenże, *Filozofia a koncepcja Boga*, RF 33–34 (1985–1986) z. 2, 15–40; E. Feil, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Gö 1986; A. Léonard, *Les raisons de croire*, P 1987; A. L. Gonzalez, *Filosofia di Dio*, Fi 1988; P. Helm, *Eternal God. A Study of God without Time*, Ox 1988; S. L. Jaki, *God and the Cosmologists*, E 1989 (*Dio e i cosmologi*, R 1991); L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Lei 1990 (*Filozofia Boga*, Wwa 1992); R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, C 1991; T. V. Morris, *Our Idea of God*, Notre Dame 1991; *Our Knowledge of God Essays on Natural and Philosophical Theology*, Dor-NY 1992; *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?*, Wwa 1993; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lb 1993; R. Messer, *Does God's Existence Need Proof?*, Ox 1993; É. Gilson, *Bóg i ateizm*, Kr 1996; Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu: Summa teologii kw. 1–26*, Kr 1999; Z. J. Zdybicka, *Bóg czy Sacrum*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, Lb 1999, 189–217.

Zofia J. Zdybicka