

- **Dzieje problematyki**
 - Starożytność
 - Średniowiecze
 - Nowożytność
- **Typologia dowodów na istnienie Boga**
 - D. formułowane w filozofii autonomicznej
 - D. religiologiczne
- **Struktura dowodów w teorii bytu (metafizycznych)**
- **Dowody w filozofii indyjskiej**
 - D. nyāyi
 - Systematyzacja Udayany
 - D. yogi
- **W filozofii chińskiej**

DOWODY NA ISTNIENIE BOGA — rozumowania uzasadniające, na podstawie innych zdań uznanych za prawdziwe, prawdziwość zdania: „Bóg istnieje”; rozumowania uzasadniające realne istnienie Boga.

W odróżnieniu od przekonania o istnieniu Boga opartego na poznaniu spontanicznym (doświadczenie prafilozoficzne, prareligijne) lub od przekonania opartego na poznaniu religijnym, zdobytym w określonej religii i zawierającym element wolitywnego przyzwolenia (wiara), dowodzenie istnienia Boga jako bytu realnego — a nie tylko jako idei, tworu ludzkiego czy archetypu — jest poznaniem pośrednim, osiąganym przez wnioskowanie z określonych przesłanek.

Potocznie używa się zamiennie zwrotów: „dowodzenie istnienia Boga” i „argumentowanie za istnieniem Boga” oraz odpowiednio „dowód” i „argument”. Wskazane jest jednak odróżnianie dowodu jako ciągu zdań, którego ostatnim ogniwem jest zdanie „Bóg istnieje” (dowód ten jest oceniany na podstawie kryteriów obiektywnych), od argumentacji za istnieniem Boga, mającej na celu przekonanie odbiorców o istnieniu Boga.

Dowodzenie istnienia Boga wypływa z przeświadczenia, że poznanie istnienia Boga nie jest człowiekowi dane ani wprost, ani przez doświadczenie (w zdaniu obserwacyjnym), ani na mocy intuicji intelektualnej (w zdaniu analitycznym). Twierdzenie „Bóg istnieje realnie” — wbrew poglądom zwolenników skrajnego empiryzmu, agnostycyzmu, fideizmu, irracjonalizmu, tradycjonalizmu, ateizmu — można uzasadnić racjonalnie.

Możliwość pośredniego uzasadnienia istnienia Boga głoszoną przez filozofów prawie od początku dziejów myśli filozoficznej, przyjmowaną i rozwijaną przez wielu myślicieli chrześcijańskich, potwierdził Kościół katolicki na Soborze Watykańskim I, powołując się zwł. na Pismo Święte: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty — wiekuista potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20–21).

Dzieje problematyki. Próby uzasadnienia istnienia oraz natury bytu Boskiego (absolutnego) pojawiły się wraz z powstaniem refleksji filozoficznej. W sposób pośredni wiązało się to z przekonaniem, że bytu Boskiego nie można poznać bezpośrednio, Jego istnienie i natura są jednak poznawczo dostępne na drodze rozumowania szukającego ostatecznych racji świata.

Starożytność. Elementy d. z celowości (d. teleologiczny), d. z ruchu (d. kosmologiczny) oraz d. ze stopni doskonałości (klimakologicznego) występują u filozofów okresu przedsokratycznego (pitagorejczycy, Ksenofanes). Punktem wyjścia d. z celowości było twierdzenie Anaksagorasa, że świat jest dziełem intelektu (νοῦς [nous] — Diels-Kranz B 12), i Diogenesa z Apolonii, że rozum jest pryncypium świata (tamże, B V). D. ten znalazł najpełniejszy wyraz u Sokratesa, który podkreślał, że dziełem intelektu jest ład panujący w człowieku (Ksenofont, *Memorabilia*, I 4, IV 3). Platon, który rozwinął te wątki filozoficzne i uzupełnił je zwł. zarysem argumentacji z ruchu i ze stopni doskonałości, dostarczył w *Filebie* (28) elementów do d. teleologicznego, w *Prawach* (893–896) do d. z ruchu (dusza jako poruszająca się zasada), a w *Timajosie* (27–28), do d. ze stopni doskonałości; wyjaśnił sposób powstawania świata; świat jest odbiciem idei — wzoru idei Dobra jako źródła poznawalności i źródła bytu rzeczy zmiennych.

Twórcą pełnego d. na istnienie Boga był Arystoteles, nawiązujący do ówczesnego kosmologicznego obrazu świata, w którym ciała niebieskie, poruszające się wiecznym ruchem kołowym, były instancjami porządkującymi różnorodne ruchy zmiennych ciał ziemskich; w kontekście swej teorii przyrody i głównych zasad filozoficznych (*Phys.*, IV, VII–VIII; *Met.*, 1071–1074) sformułował d. z ruchu, uważany za wzorcowy metafizyczny d. na istnienie Boga, i związał go z metafizyczną teorią aktu i możliwości, podkreślając, że wszystko, co się zmienia, przechodzi z możliwości do aktu i ostatecznie musi być poruszane przez czynnik będący w akcji, zw. pierwszym Poruszycielem, odrzucił bowiem możliwość nieskończonego szeregu czynników poruszających; pierwszy Poruszyciel, będący czystym Aktem (bez możliwości), jest bytem niematerialnym; adekwatnym przedmiotem jego poznania jest on sam — „myśl myśląca siebie”. Arystoteles przedstawił także elementy teleologicznego d. na istnienie Boga (człowiek, poznając piękno świata, stwierdza, że świat musi być dziełem Boga) oraz d. ze stopni doskonałości (jeśli istnieją rzeczy lepsze i gorsze, musi istnieć byt najlepszy, będący bytem Boskim).

Abstrakcyjne i spekulatywne rozważania Plotyna, których przedmiotem jest uzasadnienie atrybutów Boga, w celu wykazania całkowitej transcendencji Boga w stosunku do wszelkiego bytu i myśli, nie stanowią autonomicznych d. na istnienie Boga.

Apologeci wczesnochrześcijańscy oraz ojcowie Kościoła przejęli schemat d. na istnienie Boga z filozofii gr.; zmieniła się jednak zasadnicza perspektywa wyjściowa dla dociekań o Bogu: podczas gdy punktem wyjścia dla filozofów gr. były mitologiczne wierzenia religijne (filozofia była ich racjonalizacją), to dla myślicieli chrześcijańskich d. na istnienie Boga stanowiły racjonalny sposób wyrażania biblijnej nauki o Bogu jako jedynym Stwórcy świata. Atenagoras z Aten sformułował racjonalny dowód na fakt monoteizmu, a ojcowie Kościoła opracowywali argumentację na rzecz jedyności Boga, podkreślając zwł. celowość rzeczy stworzonych.

Elementy różnych d. na istnienie Boga pojawiły się w myśli Augustyna z Hippony, który jednak nie rozwinął ich systematycznie; poza stosowaniem d. teleologicznego (*Sermones*, 141, 1–2) oraz wzmiankami o zmienności rzeczy, które prowadzą do uznania Boga jako ich przyczyny, i wnioskowaniem z różnych stopni doskonałości o Bogu jako najwyższym dobru (*Conf.*, VII 17), stworzył oryginalny d. na istnienie Boga z istnienia prawd wiecznych (*De lib. arb.*, II 3,

13; *Conf.*, X 6–28; *De civ. D.*, VIII 5–9); uznając, że rozum ludzki poznaje prawdy niezmiennie i wieczne stwierdził, iż nie mógł on tych prawd odkryć w rzeczach, gdyż rzeczy są bytami stworzonymi, przygodnymi, zmiennymi i trwającymi w czasie; jedynym wyjaśnieniem pojawienia się tych prawd w umyśle ludzkim jest kontakt z tym, co niezmiennie i wieczne (mówić „niezmiennie” i „wieczne” to tyle, co mówić „Bóg”). Powyższy d. na istnienie Boga, przyjmowany przez zwolenników augustynizmu filozoficznego, a także innych myślicieli (np. G. W. Leibniza), wskazuje na ścisły związek racjonalnej wiedzy o Bogu (będącej jakimś rodzajem samoobjawienia się Boga w duszy człowieka) z życiem religijnym.

Średniowiecze. Problem d. na istnienie Boga, podejmowany początkowo przy wyjaśnianiu tekstów Pisma Świętego dotyczących poznania istnienia Boga (Mdr 13, 1–5; Rz 1, 19–20; Ps 13, 1), stanowił w okresie tworzenia się teologii systematycznej stały pomost pomiędzy poznaniem filozoficznym a poznaniem na podstawie autorytetu Boga, wyprowadzonym ze źródeł objawionych; dowody te nie pełniły jednak funkcji apologetycznych, lecz były zintegrowane z teologią.

We wczesnym okresie scholastyki posługiwano się dotychczasowymi d. na istnienie Boga (np. d. teleologicznym — Piotr z Poitiers i Robert Pullus), podejmując jednocześnie próby ich modyfikacji. Anzelm z Canterbury, nawiązując do tradycji augustyńskiej, w celu ugruntowania i wyjaśnienia danej człowiekowi idei Boga rozwinął d. ze stopni doskonałości istniejących w stworzeniu (*Monologion*, rozdz. 1) oraz sformułował oryginalny d. na istnienie Boga, zw. d. ontologicznym (*Proslogion*), w którym od analizy idei Boga przechodzi do uznania Boga jako rzeczywistości istniejącej poza umysłem człowieka. Przedstawiciele szkoły w Chartres i liczni scholastycy (np. Aleksander z Hales) upowszechniali wszystkie d. na istnienie Boga, zwł. zaś d. oparte na wewnętrznym doświadczeniu; np. Hugon ze Świętego Wiktora, który w dowodzeniu istnienia Boga wychodził z doświadczenia zewnętrznego, czyli z faktu istnienia świata, preferował d. sformułowany na podstawie faktu samoświadomości duszy ludzkiej — dusza ludzka musiała otrzymać istnienie od innego bytu, który jest samoistny, a taki jest Bóg. Wilhelm z Owernii, przeciwstawiając się arystotelesowskiemu d. na istnienie Boga, stworzył tzw. argument polegający na spekulacji pojęciowej: „esse secundum” musi mieć korelatywne pojęcie w „esse primum”, „esse participatum” — w „esse per essentiam”, a „esse causatum” — w „esse non causatum”.

Szczególne znaczenie dla wykrystalizowania się charakteru i funkcji d. na istnienie Boga miało metodologiczne rozróżnienie między naturalnym poznaniem istnienia i natury Boga w filozofii, a poznaniem nadnaturalnym, przyjmowanym w religii i teologii. Metodologiczną refleksję w tej dziedzinie, zapoczątkowaną przez Alberta Wielkiego, kontynuował Tomasz z Akwinu; odrzucając poglądy Jana z Damaszku i Anzelm z Canterbury wykazywał, że idea Boga nie jest wlana, że człowiek nie ma naturalnego bezpośredniego poznania Boga; nie można więc uzasadniać istnienia Boga a priori przez analizę idei Boga, ale można istnienie Boga uzasadnić przez analizę skutków Bożego działania. Jest to poznanie nieadekwatne, niedoskonałe i nie ma charakteru intuicyjnego, ale jest racjonalne i pewne.

Formułowane przez Akwinatę d. na istnienie Boga, zw. przez niego „drogami”, mają charakter metafizyczny i swą wartość czerpią z istotowego powiązania z realistyczną koncepcją bytu, zwł. ze złożonością bytu z istoty i istnienia. Istnienie nie jest naturalnym następstwem istoty i nie wypływa ze struktury bytu, domaga się więc przyjęcia takiego bytu, w którym nie ma zdwojenia na istotę i istnienie. Nietożsamość istoty i istnienia stanowi jedyną racjonalną podstawę przyjęcia Bytu pierwszego, czystego aktu Istnienia. Takie stanowisko Tomasz przedstawił już w *De ente et essentia*, a następnie w innych dziełach, w których formułuje wprost d. na istnienie Boga (C. G., I 13; S. th., c. 3; *De ver.*, 5, 2; *De potentia Dei*, 3, 5; *In Phys.*, VII, VIII; *In Met.*, XIII).

Klasyczne sformułowanie d. na istnienie Boga, zw. przez Akwinatę „drogami”, zawiera *Suma teologiczna* (I, q. 2, 3); opierają się one na ostatecznym wyjaśnieniu danych w bezpośrednim poznaniu bytów realnie istniejących — złożonych, zmiennych, działających — które są bytami niekoniecznymi. Fakt zaistnienia (realizacja możliwości) bytu i jego zmiany (jako przejście od możliwości do stanu aktualnego) domaga się przyjęcia istnienia takiego Bytu, który jest czystym aktem (I droga); fakt trwania bytów niekoniecznych wskazuje na istnienie Przyczyny pierwszej (II droga); niekonieczny związek istnienia i istoty w bycie przygodnym jest podstawą afirmacji bytu istniejącego sam przez się — Bytu koniecznego (III droga); posiadanie ustopniowanych doskonałości wspólnych wszystkim bytom (tzw. doskonałości transcendentalnych) prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia pełni Prawdy, Dobra, Piękna (IV droga); uporządkowane i celowe działanie bytów przygodnych, zwł. niesamoświadomych, wskazuje na istnienie i osobowy charakter Bytu pierwszego (V droga).

D. z przygodności, zmodyfikowany przez G. W. Leibniza i przyjęty m.in. przez Ch. Wolffa, Ch. A. Crusiusa, M. Mendelssohna, został nazwany (nie trafnie) w XVIII w. d. kosmologicznym; nazwę tę rozciągnięto w XIX w. na określenie d. z przyczyn sprawczych oraz z ruchu (taka terminologia jest nieprawidłowa, ponieważ d. św. Tomasza mają charakter metafizyczny).

Św. Bonawentura d. na istnienie Boga formułował, wychodząc z doświadczenia życia religijnego. Dowodzenie aposterioryczne prowadzi od zmysłowo postrzegalnego świata do jego pierwszej Przyczyny, i to z punktu widzenia różnych przyczyn (*causa efficiens, finiens, exemplaris* — *De mysterio Trinitatis*, I 11–20); większą wagę przypisywał poznaniu Boga na podstawie doświadczenia wewnętrznego jako idei wrodzonej. Wychodził od podstawowych dążeń ludzkiej natury i z miłości człowieka do najwyższej mądrości wnioskował o wrodzonej wiedzy o najwyższym Dobru. Droga do poznania Boga prowadzi więc przez samopoznanie (tamże, I 1). Pozytywnie ustosunkowywał się do d. św. Anzelm, ale wiązał go z d. św. Augustyna (z prawdy obecnej w duchu ludzkim, tamże; *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I 8, 1, 1; *Collationes in Hexaëmeron*, IV 1).

Następcy św. Tomasza — Idzi Rzymianin i Henryk z Gandawy — aposteriorycznym d. na istnienie Boga przypisywali wartość niższą niż d. apriorycznym, z uwagi na fizyczny charakter tych pierwszych. Henryk z Gandawy uważał, że nie można poznać czegoś późniejszego bez poznania idei Boga, która jest wcześniejsza, a zarazem odrzucał możliwość utworzenia wspólnego pojęcia bytu dla stworzeń i Boga. Nowy d. na istnienie Boga, posiadający 4 ujęcia złożone z kilku argumentów, stanowiących zwartą całość, stworzył Jan Duns Szkot (*Ordinatio*,

I, dist. 2, cz. 1, q. 1); wykazał, że istnieje pierwszeństwo w porządku sprawczości, celowości i doskonałości; uzasadniał nieskończoność Bytu pierwszego oraz twierdzenie, że troistość i pierwszeństwo może realizować się w jednej naturze; wykazywał, że Byt pierwszy obdarzony jest wolnością i rozumem, a jego poznanie i wola utożsamiając się z jego istotą. Również uzasadnienie istnienia Boga przez F. Suareza, reprezentującego stanowisko pośrednie między Tomaszem i Dunsem Szkotem, uważa się często za jeden d., który w punkcie wyjścia uwzględnia różne aspekty tej samej rzeczywistości (*Disputationes metaphysicae*, XXIX, sec. 1, nr 20).

W. Ockham, przyjmując empiryczną, nominalistyczną koncepcję poznania, krytycznie ustosunkował się do metafizyki i odrzucił możliwość naturalnej wiedzy o Bogu („człowiek nie ma naturalnej intuicji Boga”); krytykował d. na istnienie Boga z logicznego punktu widzenia, uważając, że jego konkluzje nie mają charakteru zdań koniecznych, ale są jedynie prawdopodobne. Sformułował własną wersję d. z przyczynowości sprawczej, opierając ją nie na aspekcie wytwarzania (*productio*), lecz zachowywania (*conservatio*) rzeczy. *Productio* nie pozwala — zdaniem Ockhama — na całkowite racjonalne wykluczenie *regressus in infinitum*, natomiast przyjęcie aspektu zachowywania, ujmującego przyczynę i działanie w ich wewnętrznym przyporządkowaniu, pozwala wnioskować z przyczyny zachowującej o przyczynie sprawczej. W ciągu przyczyn zachowujących musi istnieć początek, ponieważ to, co zachowuje coś innego, musi istnieć, dopóki istnieje tamto. Na tej drodze daje się udowodnić istnienie Boga: „istnieje On tak, że nie może nie istnieć” (*Summa logica*, III 2, 27). Jedyność takiej istoty można przedstawić tylko jako prawdopodobną (*Quodlibeta septem*, I 1). Ockham uznał ostatecznie, że poznanie Boga jest bardziej zadaniem teologii niż filozofii.

Nowożytność. Tradycyjne d. na istnienie Boga, zwł. d. ontologiczny, teleologiczny i z przygodności, interpretowano od XVI w. w duchu nowych idei filozoficznych, idei ogólnokulturowych oraz nowych tendencji w filozofii nauki; stosowano nawet metody matematyczne (najczęściej dedukcję połączoną z analityczną redukcją, czyli mniej lub bardziej formalnym sprowadzaniem tego, co złożone, do tego, co proste). Matematyczną ścisłość d. na istnienie Boga usiłowali nadać m.in. Kartezjusz, G. W. Leibniz, B. Spinoza, a wcześniej E. Weigel, G. Klinger, J. B. Morin.

Kartezjusz, zgodnie ze świadomościowym punktem wyjścia swej filozofii, d. na istnienie Boga formułował na podstawie zawartej w ludzkiej jaźni idei bytu nieskończonego. Myśląca jaźń posiada ideę doskonałości; idea ta jest w rzeczywistości obrazem i podobieństwem Boga wszczepionym przez Boga w człowieka, gdy go stwarzał. Idea doskonałości, a więc idea Boga, jest podstawą d. na istnienie Boga: „Cała siła tego dowodu, którym się posłużyłem tu w celu udowodnienia istnienia Boga, polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg” (*Medytacje o pierwszej filozofii*, Wwa 1958, 68). Kartezjusz sformułował także nową wersję d. ontologicznego: „Z tego zaś, że Boga nie mogę 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” (tamże, 88–89).

B. Pascal — przyjmując, a równocześnie przeciwstawiając się niektórym zasadom filozofii Kartezjusza, zwł. moralnym i religijnym, do rozwiązania których nie nadawały się metody deterministyczno-racjonalne — sformułował d. probabilistyczny i eudajmonistyczny, opierając się w rozumowaniu na prawdopodobieństwie i na oczekiwaniu szczęścia. Nie uznając pewności twierdzenia „Bóg istnieje”, przyjmował, iż afirmacja Boga jest dla człowieka korzystniejsza niż negacja jego istnienia. Stawiając na istnienie Boga, człowiek ryzykuje tylko życie doczesne, zyskując wieczne, jeśli okaże się, że przyjęcie Boga było słuszne (tzw. zakład Pascala).

W związku z dokonującym się w XVII w. podziałem metafizyki na ontologię i teologię naturalną, a z biegiem czasu przekształceniem tej ostatniej w filozofię religii, d. na istnienie Boga utraciły kontekst metafizyczny. Od tego czasu zajmowała się nimi zwł. teologia o orientacji apologetycznej w celu przeciwstawienia się opiniom negującym istnienie Boga oraz w celu racjonalnego uzasadnienia podstaw wiary. W filozofiach deistycznych d. na istnienie Boga i nieśmiertelność duszy posłużyły do stworzenia teorii religii rozumowej (religia naturalna), oderwanej od objawienia Bożego, co doprowadziło do ujęć naturalistycznych i deformacji idei Boga (Bóg jako Rozum, Budowniczy, Zegarmistrz świata).

Na rozwój argumentacji pozametafizycznej — moralnej i religiologicznej, a także przyrodniczej wpłynął I. Kant, odrzuciwszy (zwł. w *Kritik der reinen Vernunft*) możliwość uprawiania metafizyki, a w konsekwencji — aposteriorycznych d. na istnienie Boga z uwagi na to, że Bóg nie jest dostępny dla poznania teoretycznego (poznaje się to, co jest), lecz jedynie praktycznego (poznaje się a priori to, co być powinno). Chociaż d. z powinności moralnej, zw. deontologicznym, sformułowano już w XVII w. (np. H. Grotius), to upowszechnił go dopiero Kant, uznający Physikotheologie za niewystarczającą i postulując zastąpienie jej przez Ethikotheologie; jego zdaniem normy moralności nie tylko zakładają istnienie Istoty najwyższej, lecz także postulują ją w sposób praktyczny, ponieważ z „innego punktu widzenia są same bezwzględnie konieczne” (*Krytyka czystego rozumu*, II 374). Istnienie zasad moralnych, które człowieka obowiązują bezwarunkowo w sumieniu, można sensownie wyjaśnić, przyjmując jedynie istnienie ponadświatowej, osobowej i nieskończenie doskonałej Istoty — Normodawcy; poczucia powinności moralnej nie wyjaśnia natura ludzka, której intelekt i wola są zależne, ani społeczność lub prawo, które — jako abstrakty — nie mają w sobie wiążącej mocy bez udziału osoby nadrzędnej, mającej rację swego bytu w sobie, czyli Boga. D. ten, przyjmowany dość powszechnie, często uważano za jedyny argument dla „moralnej wiary” w Boga.

Zanegowanie możliwości obiektywnego uzasadnienia istnienia Boga, związane z zanegowaniem możliwości metafizyki (Kant) oraz zasady przyczynowości (Hume) spowodowało pojawienie się prób uzasadnienia istnienia Boga na drodze subiektywnej i bezpośredniej. F. Schleiermacher, F. H. Jacobi i J. Fries w argumentacji za istnieniem Boga podkreślali rolę emocjonalnego przeżycia, natomiast idealiści niem. (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel) przyjmowali Jego istnienie jako absolutne ontyczne a priori. W XIX i XX w. pojawiły się modyfikacje argumentu moralnego — argument z pragnienia szczęścia oraz nowe sformułowanie argumentów religiologicznych. W związku z odnową me-

tafizyki, przedmiotem dyskusji stały się d. metafizyczne, a rozwój logiki i matematyki sprzyjał próbom logiczowania i matematyzowania d. na istnienie Boga.

Renesans metafizyki i filozofii tomistycznej po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris Unigenitus* z 1879 spowodował wzrost zainteresowania Tomaszowymi d. na istnienie Boga, które modyfikowano, pogłębiając ich interpretację ściśle metafizyczną (tomizm egzystencjalny) — nadawano im nową formę metafizyczną (tomizm transcendentálny), bądź nowoczesną — logiczną; sprowadzano też d. na istnienie Boga do matematycznej operacji poznawczej, wykazując, że uporządkowany szereg różnych wartości istnienia można przyporządkować wartościom szeregu od zera (wartość bezwzględna nieistnienia) przez wartości pośrednie (względne istnienia) do nieskończoności (pełnia istnienia). Uznanie istnienia względnego domaga się z konieczności przyjęcia istnienia bezwzględnego; porównanie zbioru M (istnień danych doświadczalnie) i zbioru S sumy całego istnienia), jako różnicy między zbiorami M i S , prowadzić ma nieuchronnie do akceptacji istnienia absolutnego.

W drugiej poł. XX w. nastąpił wzrost zainteresowania d. na istnienie Boga w filozofii analitycznej. Szczególnym zainteresowaniem cieszy się d. ontologiczny (N. Malcolm, Ch. Hartshorne, A. P. Plantinga, C. Dore). Formuluje się także nowe d. na istnienie Boga. R. Swinburne zaproponował tzw. kumulatywny d. na istnienie Boga: jeśli zebrać wszystkie przemawiające na rzecz teizmu fakty — istnienie wszechświata, jego ład, istnienie świadomości, ludzkie możliwości czynienia dobra, wzorzec dziejów, świadectwo cudów oraz doświadczenie religijne — to jest bardziej prawdopodobne, że teizm ma rację, niż że jej nie ma.

Typologia dowodów na istnienie Boga. Istnienie Boga jako osobowego Absolutu dane jest poznawczo w trzech typach poznania: 1) poznaniu potocznym (przedfilozoficznym, przednaukowym) jako wynik spontanicznego wnioskowania na podstawie obserwacji świata przyrody lub własnych przeżyć (ograniczoności, przygodności i potrzeby osiągnięcia pełni bytu). Jest to tzw. spontaniczne przeświadczenie o istnieniu Boga, zw. argumentem spontanicznym lub zdroworozsądkowym (Tomasz z Akwinu, É. Gilson, J. Maritain, M. A. Krąpiec); 2) w religiach, zwł. w religii chrześcijańskiej istnienie Boga przyjmuje się na podstawie aktu wiary. Afirmacja Jego istnienia dokonuje się na mocy czynników nie tylko ściśle poznawczych, lecz także wolitywnych i emocjonalnych, związanych z uznaniem autorytetu Boga objawiającego prawdę. Akt wiary suponuje spontaniczne poznanie naturalne. Analizy religijnego poznania dokonuje się w teologii, która wykorzystuje pojęcia i metody filozoficzne. D. filozoficzne pełnią w teologii funkcję usługową (apologetyczną); 3) właściwym terenem naturalnego, racjonalnego poznania Boga jest filozofia. W systemach filozoficznych formuluje się różne typy uzasadnienia istnienia Boga jako niczym nieuwarunkowanego Absolutu. Dzieje filozofii dostarczyły wielu d. na istnienie Boga. W zależności od koncepcji filozofii — determinacja Absolutu, jak i sposób przeprowadzenia d. przybierają różną postać. Istnieją także różne klasyfikacje d. dokonywane w zależności od przyjętego kryterium.

Stosując formalne kryteria poznawcze można usystematyzować wszystkie istniejące w przeszłości i obecnie d. na istnienie Boga.

D. formułowane w filozofii autonomicznej, tzn. niezależnej istotnie od wyników poznania nauk szczegółowych i od wiary religijnej.

Przeprowadzane są one w ramach określonego systemu filozoficznego (jego znajomość jest przeto nieodzowna dla zrozumienia i przyjęcia d.).

W zależności od epistemologicznego charakteru systemu (zwł. punktu wyjścia) wyróżnia się:

D. metafizyczne: a) formułowane wspólnie zwł. w realistycznej filozofii bytu (tomizmie egzystencjalnym), dla których punktem wyjścia są stwierdzane empirycznie istniejące byty, ujęte w aspekcie istnienia (ogólnoegzystencjalnym): fakt istnienia bytów zmiennych, złożonych stanowi podstawę sformułowania d. z ruchu, zw. d. kinetycznym; fakt zachodzenia relacji przyczynowania między zmieniającymi się bytami stanowi podstawę formułowania d. z przyczynowości sprawczej, zw. niekiedy d. etiologicznym; Fakt niekonieczności istnienia bytów (różnicy między wyposażeniem treściowym i aktem istnienia) jest podstawą d. z przygodności (zw. d. kontyngencjalnym); fakt ustąpienia w bytach niekoniecznych właściwości transcendentalnych (jedności, prawdy, dobra, piękna) stanowi punkt wyjścia d. ze stopni doskonałości (zw. d. klimakologicznym); fakt istnienia celowego działania bytów nierozumnych stanowi punkt wyjścia d. z celowości (zw. d. teleologicznym). Klasycznymi d. metafizycznymi są d. Tomasza z Akwinu (tzw. 5 dróg; *S. th.*, I, q. 2, a. 1), z których najczęściej analizowano d. z ruchu, d. z przyczynowości sprawczej i d. z celowości. W różnych systemach filozoficznych d. te ulegały odpowiednim modyfikacjom; b) formułowane w tomizmie transcendentalnym, będącym swoistym połączeniem filozofii Akwinaty z filozofią Kanta. Zwolennicy tomizmu transcendentalnego przedstawiają wszystkie d. na istnienie Boga jako wykorzystanie możliwości duchowych aktów człowieka (poznawczych i wolitywnych). W ujęciu K. Rahnera dowodzenie istnienia Boga jest refleksyjnym odkrywaniem implicite dokonywanej — w każdym akcie sądu i wolnej decyzji człowieka — afirmacji tego, co stanowi jego absolutną podstawę. Dowodzenie istnienia Boga to w gruncie rzeczy wykazywanie, że człowiek we wszystkich aktach poznawczych dokonuje — w sposób konieczny — nietematycznego, nieprzedmiotowego przedsięwzięcia niepojętej pełni rzeczywistości, która jest zarówno warunkiem zaistnienia aktu poznawczego, jak i istnienia jego konkretnego przedmiotu, i jako taka jest (nietematycznie) wciąż afirmowana. Celem d. na istnienie Boga nie jest więc zdobycie wiedzy o przedmiocie dotąd nieznanym i obojętnym, lecz refleksyjne uświadomienie sobie, że człowiek zawsze i w sposób nieunikniony jest powiązany — w swej duchowej egzystencji — z Bogiem (niezależnie od tego, jak Go nazywa). To stanowi o samooczywistości i zarazem o trudnościach d. na istnienie Boga: zawsze chodzi o to, o czym każdy właściwie wie, odkąd myśli, i co właśnie dlatego z trudnością daje się wyrazić pojęciowo. Uświadomienie sobie, iż wydanie jakiegokolwiek sądu jest możliwe dlatego, że człowiek jest podtrzymywany przez bycie absolutne, zostaje uwyrażnione w metafizycznej zasadzie przyczynowości. Gdy przyczynowanie bytu absolutnego uszczegóławia się ze względu na różne aspekty bytu nieabsolutnego, powstają poszczególne d. na istnienie Boga — 5 dróg św. Tomasza, d. deontologiczny, d. noetyczny, d. etnologiczny itp. Cel ich wszystkich (który nie jest równoznaczny z egzystencjalnym uznaniem Boga i nigdy nie prowadzi do tego uznania ze zniewalającą mocą) można osiągnąć wyłącznie w takiej mierze, w jakiej są one odbiciem transcendentalnego, podstawowego doświadczenia skończonej egzystencji duchowej człowieka.

D. ontologiczne formułowane są w filozofiach idei i filozofiach świadomości. Punktem wyjścia d. ontologicznych jest pojęcie (idea) Boga jako istoty najdoskonalszej; w pojęciu istoty najdoskonalszej mieści się atrybut istnienia realnego, gdyż nieistniejąca istota najdoskonalsza (pod każdym względem) nie byłaby istotą najdoskonalszą. D. ontologiczny był często krytykowany m.in. przez Tomasza z Akwinu, który zarzucał nieuprawnione przejście od stanów możliwych do twierdzenia o realnym istnieniu Boga. Klasyczny d. ontologiczny sformułował Anzelm z Canterbury; w myśl tego d. samo pojęcie Boga, ponad które nie można pomyśleć nic doskonalszego, zakłada w sposób oczywisty Jego istnienie; do tego d. wielokrotnie w dziejach myśli filozoficznej i teologicznej nawiązywano i formułowano jego różne modyfikacje (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Hegel, a współcześnie przedstawiciele filozofii analitycznej — Malcolm, Hartshorne, Plantinga, Dore).

D. aksjologiczne za punkt wyjścia obierają określone wartości, najczęściej poznawcze. Klasyczny d. aksjologiczny jako d. „z prawd wiecznych” sformułował Augustyn z Hippony: niezmiennie prawdy istniejące w umyśle ludzkim nie mogą — zdaniem św. Augustyna — być dziełem zmiennego i przygodnego umysłu ludzkiego; umysł ludzki nie jest ani ich autorem, ani normą, „prawdy wieczne” są więc transcendentne wobec myśli ludzkiej i zrozumiałe jedynie w relacji do umysłu o tej samej naturze. Powszechność i trwałość prawd wyjaśnia się w pełni dopiero wówczas, gdy uzna się istnienie odwiecznego absolutnego umysłu, czyli Boga.

Niektórzy usiłowali dostrzec elementy argumentu z prawd wiecznych w myśli Tomasza z Akwinu lub nadawać mu taką postać, która łączy Tomaszową koncepcję prawdy z filozofią Augustyńską (np. A. Sertillanges, K. Kłósak). Współczesną formę d. sformułował J. D. Robert, wychodząc od stwierdzenia istnienia prawd naukowych. Trwałość i uniwersalizm prawdy oraz refleksyjny charakter ludzkiej świadomości stał się punktem wyjścia d. na istnienie Boga sformułowanego przez J. Defevera.

D. antropologiczne, dla których punktem wyjścia są „fakty ludzkie” — świadomość moralna, pragnienie szczęścia — mogą przybierać postać bardziej antropologiczną (filozoficzną) lub psychologiczną. Filozoficzna interpretacja zależy od charakteru filozofii, w której argument jest formułowany: a) d. ze świadomości moralnej (deontologiczny) ma różne wersje: 1) w filozofii kantowskiej — ogólnoludzkim pragnieniem jest pragnienie dobra moralnego. W odniesieniu do wartości pozytywnych człowiek odczuwa wewnętrzny przymus, sprowadzający się do nakazu: „czyń dobrze bezinteresownie, z poczucia obowiązku” (imperatyw kategoryczny). Istnieje rozdźwięk między dobrem moralnym jako realizacją obowiązku a szczęściem. By przełamać antynomię między realnym dobrem a szczęściem, trzeba przyjąć istnienie Boga. Tego wymaga natura i poczucie sprawiedliwości. Świat doczesny nie gwarantuje harmonijnego współistnienia dobra z osobistym szczęściem, dlatego trzeba przyjąć istnienie Boga jako Tego, który nagrodzi cnotę i ukarze zło. Jest to racjonalne uzasadnienie praktycznej wiary w Boga. Nie jest to dowód apodyktyczny, ale postulat rozumu praktycznego; 2) w filozofii newmanowskiej — punktem wyjścia d. sformułowanego przez J. H. Newmana (*Logika wiary*, Wwa 1956, 1989², 11, 335) jest fakt posiadania sumienia przez wszystkich ludzi. Sumienie jest integralnym składnikiem duchowej

natury człowieka (głos sumienia). Sumienie jest „poczuciem moralnym i poczuciem obowiązku, sądem rozumu i autorytatywnym nakazem. Głos sumienia, jego powszechność i kategoryczność, nie tłumaczą się w sposób immanentny i suponują istnienie Boga jako Sędziego człowieka”; 3) w filozofii tomistycznej — mimo że Akwinata nie formułował d. opartego na życiu moralnym, to jednak jego koncepcja człowieka rozważana od strony moralności wskazuje, że człowiek jest otwarty na Boga. W porządku moralności człowiek kieruje się ogólnymi zasadami zw. prawem naturalnym, z zasadą ogólną — „dobro należy czynić”. Człowiek z natury jest ukierunkowany na dobro; ma wrodzone pragnienie dobra i zdolność do jego realizacji. Ostatecznym celem życia moralnego nie jest jedynie wewnętrzna doskonałość osoby, ale także rzeczywiste zbliżenie się do zewnętrznego realnego celu — do doskonałego dobra, którym jest Bóg; b) d. z pragnienia szczęścia (eudajmonistyczny) — oparty jest na właściwym wszystkim ludziom pragnieniu szczęścia oraz na dostrzeżeniu dysproporcji między naturalną tendencją człowieka a jej możliwą w tym życiu realizacją. Dociekania oparte na tego rodzaju ludzkich przeżyciach występują u wielu filozofów (św. Augustyn, G. Marcel). Tomasz z Akwinu nadaje tej argumentacji postać najbardziej racjonalną — przyjmuje istnienie wrodzonego człowiekowi pragnienia dobra, które rodzi szczęście; pragnienia te są naturalne, konieczne, powszechne i stałe; muszą być zrealizowane, natura bowiem nie czyni niczego na próżno, pragnienie naturalne byłoby puste, gdyby nie mogło być spełnione. Naturalne pragnienie człowieka możliwe jest do spełnienia, ale nie w życiu ziemskim, dlatego musi spełnić się w życiu przyszłym.

„Nie jest możliwe, aby szczęście człowieka polegało na jakimś dobru stworzonym, szczęście bowiem to dobro doskonałe, które całkowicie zaspokaja pożądanie; inaczej nie byłoby celem ostatecznym, gdyby pozostało jeszcze coś do pożądania. Przedmiotem zaś woli, która jest pożądaniem ludzkim, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest powszechna prawda. Stąd jest oczywiste, że nic innego nie może zaspokoić woli człowieka jak tylko dobro powszechne. Nie znajduje się ono w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Bogu, ponieważ każde stworzenie posiada jedynie dobro partycypowane. Dlatego jedynie Bóg może zaspokoić wolę człowieka” (*S. th.*, I-II, q. 2, a. 8). Istnieje więc ostateczne szczęście człowieka w życiu przyszłym.

Współcześnie, wobec zaniku świadomości metafizycznej i niechęci do dociekań metafizycznych, wielu autorów tworzy argumenty antropologiczne odwołujące się do doświadczenia aktów wolności, odpowiedzialności, nadziei, dialogu, które zdają się bliższe współczesnej umysłowości.

D. formułowane w filozofiach nieautonomicznych, tzn. korzystających z wyników nauk szczegółowych lub z religijnej wiary. *D.* formułowane w takich filozofiach są wyjaśnianiem faktów przyjmowanych w naukach przyrodniczych, naukach humanistycznych czy w doświadczeniu religijnym. Są to *d.* fizykalne, humanistyczne (antropologiczne) i religio logiczne.

D. przyrodnicze (kosmologiczne), fizykalne lub fizyko-teleologiczne — są to formy argumentacji, w których wykorzystuje się wyniki nauk przyrodniczych dotyczące struktury kosmosu; teleologiczne odwołują się do struktur celowościowych świata nieorganicznego i organicznego; kosmologiczne — w których wykorzystuje się teorie wskazujące na początek czasowy świata (wskazanego

matematycznie lub na podstawie zasady entropii, z rozszerzania się wszechświata); do d. kosmologicznych należą także argumenty formułowane przez zwolenników ewolucyjnej wizji kosmosu; P. Teilhard de Chardin, wychodząc z faktu ewolucji (kosmogeneza), która jego zdaniem przebiega przez biogenezę i noogenezę, wykazuje konieczność istnienia szczytowego punktu ewolucji, czyli punktu Omega, który inspiruje i kieruje przebiegiem ewolucji. Omega — punkt docelowy kosmicznej ewolucji — jest osobowym Bogiem miłości; Jego istnienie jest niezbędne dla wyjaśnienia fenomenu ludzkiej miłości psychiczno-duchowej, domagającej się ontycznego fundamentu.

Żaden z argumentów nawiązujących do przesłanek przyrodniczych nie ma charakteru koniecznego, ponieważ określony stan układów fizycznych może wyjaśnić przez odwołanie się do różnych czynników; tzw. argumenty fizyczne — tak jak teorie, na których się opierają — mają charakter hipotetyczny. Ogólne zaufanie do wyników nauk przyrodniczych powoduje, że argumenty powiązane z najnowszymi teoriami naukowymi cieszą się powodzeniem i dla wielu mają znaczną siłę przekonywania.

D. religio logiczne formułowane są na podstawie przeżyć mistycznych lub na podstawie religijności traktowanej jako fakt kulturowy; a) argument z przeżyć mistycznych — jego wartość wyeksponował w filozofii współczesnej H. Bergson. Ludzie wybitnie religijni, zwł. mistycy twierdzą zgodnie, że doświadczają 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; b) argument z powszechności religii. Historia kultury ludzkiej oraz etnologia dostarczają wielu dowodów na to, że przeświadczenie religijne dotyczące Istoty najwyższej jest zjawiskiem powszechnym pod względem czasowym i geograficznym; to właściwe dla całej ludzkości przekonanie oraz nieprzerwane istnienie religii jako osobowej relacji do Istoty najwyższej byłoby niezrozumiałe, gdyby Bóg rzeczywiście nie istniał.

Ze względu na kryterium epistemologiczne, filozoficzne d. na istnienie Boga można podzielić na: 1) aprioryczne, w których punktem wyjścia są dane niezależne od doświadczenia zewnętrznego, np. z idei Boga wnioskuje się o jego istnieniu (d. ontologiczny); 2) aposterioryczne, w których punktem wyjścia są dane uzyskane dzięki doświadczeniu zewnętrznemu, np. argumentacja w realistycznej filozofii bytu — d. metafizyczne; nazywa się je także d. quia (w przeciwieństwie do d. propter quid), czyli redukcyjnymi, ponieważ z istnienia bytów niekoniecznie traktowanych jako skutki wnioskuje się o istnieniu ich koniecznej przyczyny.

Struktura dowodów w teorii bytu (metafizycznych). Biorąc pod uwagę kryteria epistemologiczne, największą wartość mają metafizyczne d. formułowane w realistycznej teorii bytu, ponieważ są metodologicznie neutralne wobec religijnej wiary i wyników badań nauk szczegółowych, które mają charakter hipotetyczny. Formułowane w metafizyce d. prowadzą do zdania egzystencjalnego „Bóg istnieje” o walorze koniecznościowym oraz poddają się racjonalnej kontroli intersubiektywnej. Antropologiczne nastawienie filozoficznej myśli współcze-

snej, przyjęcie i wysoka ocena doświadczenia aksjologicznego znajdują wyraz w argumentach antropologicznych, biorących pod uwagę fakty ludzkie: otwartość na prawdę absolutną, otwartość na dobro (pragnienie szczęścia), życie moralne. Wskazują one na naturę człowieka otwartą na Boga. Osobowy, przygodny i otwarty na nieskończoność, ujawniony w działaniu poznawczym i poznawczo-dążeniowym sposób istnienia człowieka domaga się przyjęcia istnienia Boga. Ten typ argumentów przybiera różną postać; aby miały wartość poznawczą, muszą być uzupełniane rozumowaniem metafizycznym (dotyczy to także argumentów formułowanych na bazie teorii kosmologicznych, ukazujących czasowość czy celowość istnienia kosmosu).

Dla pełniejszego zrozumienia wartości poznawczej d. na istnienie Boga konieczna jest znajomość charakteru występującego w nich rozumowania. Dotyczy to zwł. d. metafizycznych. W filozofii bytu d. na istnienie Boga jest rozumowaniem (czynnością i wytworem) zmierzającym do uzasadnienia prawdziwości sądu „Bóg istnieje” na podstawie wcześniej przyjętych sądów dotyczących faktu istnienia bytów o złożonej strukturze wewnętrznej (stąd ich wielość, zmienność i powiązanie przyczynowe). Jest to uzasadnienie pośrednie (w drodze niezawodnego wnioskowania), zakresowo szersze niż dowodzenie, ponieważ obejmuje wszelkie procesy racjonalne doprowadzające do uznania tezy za prawdziwą. W filozofii bytu odrzuca się przyjmowaną przez intuicjonistów i irracjonalistów możliwość bezpośredniego (na mocy odpowiednio zreflektowanego doświadczenia) uzasadnienia tezy „Bóg istnieje”. Dowodzenie nie utożsamia się w filozofii bytu z argumentacją, będącą pośrednim uzasadnieniem racjonalnym, które korzysta nie tylko z logiki czysto formalnej, ale uwzględnia także aspekt pragmatyczny (np. w dyskusjach światopoglądowych); nie utożsamia się go również z przekonywaniem o istnieniu Boga. W dowodzeniu dozwolone są wyłącznie poprawne logicznie reguły rozumowania oraz przesłanki racjonalne, obiektywnie uznane i adekwatne w stosunku do wniosku, wykluczone zaś aspekty subiektywne, psychologiczne, socjologiczne oraz stosowanie języka ewokatywnego i apelowanie do przeżyć osobistych, wiary i postawy odbiorcy (jak w przekonywaniu).

W d. na istnienie Boga występujących w filozofii bytu wyróżnia się: 1) punkt wyjścia, który stanowią zdania empiryczne, stwierdzające (dzięki intelektualnemu ujęciu) występowanie w istniejącej rzeczywistości (bycie) różnych stanów: zmiany, przyczynowania, niekoniecznego istnienia, ustopniowania właściwości transcendentálnych, zachodzenia celowego działania w bytach pozbawionych świadomości; 2) interpretacja (posługująca się terminologią i zasadami metafizycznymi) ujętego stanu rzeczy, co doprowadza do stwierdzenia, że powyższe stany bytowe są egzystencjalnie niesamodzielne; 3) uzasadnienie przy zastosowaniu zasady racji dostatecznej, że interpretowany stan bytowy dla swego ostatecznego wyjaśnienia ontycznego domaga się przyjęcia Bytu koniecznego jako jedynej racji ontycznej usprawiedliwiającej całkowicie i ostatecznie istnienie bytów niekoniecznych.

Przedmiotem dyskusji pozostaje problem, czy proces przejścia od poznania bytów niekoniecznych do przyjęcia tezy o istnieniu Boga można nazwać terminem „dowód”. W ogólnej metodologii nauk terminem tym określa się najczęściej uzasadnienie takich twierdzeń, które można wyprowadzić z przesłanek wyłącznie dzięki zastosowaniu jednej z ogólnologicznych reguł, czyli na podstawie for-

my wyrażen. D. na istnienie Boga nie są oparte wyłącznie na regułach logiki dedukcyjnej; rozumowanie, w wyniku którego uzyskuje się zdanie „Bóg istnieje”, polega na tym, że poszczególne przesłanki są prawdziwe, a związek tego zdania i przesłanek ujmowany jest również w akcie poznawczym, stwierdzającym niezawodnie metafizyczną skutkowość bytów, a nie na tym, że wniosek z logiczną koniecznością wynika z przesłanek. Przebieg operacji dowodowej jest tu wyjątkowy i nie można go bez reszty utożsamiać z procesami dowodowymi stosowanymi zwykle w naukach formalnych.

D. na istnienie Boga doczekały się szczegółowej rekonstrukcji logicznej, którą zapoczątkował J. Salamucha; formalizację d. z ruchu kontynuowali: J. Bendiek, F. Rivetti-Barbò, J. M. Bocheński, K. Policki, E. Nieznański. Dokonane próby formalizacji pozwoliły ujawnić i wyraźnie sformułować wszystkie założenia d. oraz zasadniczy schemat uzasadniania; d. nabudowano wprost na klasycznym rachunku logicznym, zmieniając niektóre jego tezy w reguły wnioskowania lub — po ontologicznym zinterpretowaniu — traktując je jako założenia oraz dodając symbolicznie zapisane specyficzne aksjomaty dotyczące ruchu pojętego metafizycznie kilka definicji z tej dziedziny. Główny tok tego d. w języku potocznym brzmi następująco: 1) jeśli cokolwiek się porusza, istnieje motor, który to coś porusza; 2) relacja poruszania jest relacją porządkową (czyli spójną, niezrotną i przechodnią); 3) istnieje co najmniej jeden przedmiot w ruchu (istnieje „y” należące do zbioru wszystkich przedmiotów, między którymi zachodzi relacja poruszania); 4) każdy przedmiot, jeśli nie jest identyczny z „y” i jest w ruchu (należy do tego samego zbioru, co „y”, a więc do zbioru wszystkich przedmiotów, między którymi zachodzi relacja poruszania), poruszany jest przez „y” albo porusza „y”. Musi więc istnieć taki motor, który sam nie jest poruszany, ale porusza wszystko, co różni się od niego i jest w ruchu.

Dzięki formalizacji d. z ruchu uwidoczniono konieczne założenia do przeprowadzenia formalnego d. na istnienie Boga oraz ujawniono trudności formalizacji języka filozoficznego, ale poznawczego waloru d. nie wzmocniono. Sformalizowana operacja poznawcza istnienia Boga przybrała postać hipotetyczno-dedukcyjną (jeśli przyjmie się takie tezy, to istnieje pierwszy Poruszyciel), a nie kategorię dedukcyjną (ponieważ zjawisko ruchu jest wynikiem określonej wewnętrznej struktury bytu, przeto istnieje Byt absolutny). Ze względu na analogiczny charakter pojęć metafizycznych, trudność formalnego ujęcia istnienia realnego (jako wewnętrznego czynnika bytu) oraz uwzględnienia w ogóle elementów konstytutywnych wewnątrzbytowych (istota — istnienie, możliwość — akt), transpozycja d. metafizycznego na język typu formalnologicznego jest nieadekwatna, gdyż można nim wyrazić tylko związki międzyjednostkowe lub relacje części przestrzenno-czasowych przynależenia elementów do zbioru; nie da się jednak adekwatnie sformułować wypowiedzi o takich składnikach bytu, jak istota i istnienia, możliwość i akt, które dla bytu nie stanowią ani elementów (czynników lub składników) zakresu, ani jakości; inne też są podstawy i natura powszechności, konieczności, analityczności praw metafizycznych aniżeli logicznych.

W rozumowaniu uzasadniającym istnienie Boga relacje zachodzące między metafizycznymi elementami bytu gwarantują tejom powszechność (dotyczą wszystkiego, co jest bytem, i o ile tylko jest bytem) oraz konieczność (składniki te konstytuują sam byt tak, że zanegowanie tezy na tym opartych byłoby zane-

gowaniem bytu w danym aspekcie). Powszechność absolutna transcendentalnej zasady racji bytu gwarantuje, że ta zasada dotyczy nie tylko związków między bytami w świecie dostępnym poznawczo bezpośrednio, ale obowiązuje także świat w stosunku do jakiejś transcendentnej przyczyny; świat i jego przyczynę rozpatruje się jako byty, a prawa bytu są prawami wszystkiego, co istnieje, dotyczą więc tego, co stanowi konstytutywny element bytu jako bytu.

Metodologiczna wymowa terminu „droga”, zastosowanego przez Tomasza z Akwinu na określenie procesu dojścia do twierdzenia, że istnieje Bóg, okazała się słuszna na tle współczesnej teorii uzasadniania w filozofii bytu.

W świetle powyższych wyjaśnień, dowodzenie istnienia Boga w teorii bytu (metafizyce) ma następujący przebieg: doświadczalne stwierdzenie istnienia wielu różnych bytów wskazuje, dzięki analizie metafizycznej, na ich złożoność i zmienność — każdy z nich jest bytem wewnątrznie złożonym (stanowi jedność elementów powiązanych ze sobą i pozostających w określanych relacjach); ujmując złożoność i jedność bytu w metafizyczny schemat istoty (zbiór konkretnych cech decydujących o tym, że dany byt jest właśnie taki, jest tym, czym jest) oraz istnienia (fakt, że jest), podkreśla się, że istnienie nie należy do natury żadnego ze znanych bytów, gdyż w przeciwnym razie nigdy nie przestałyby one istnieć (istnienie jest czymś zewnętrznym w stosunku do jego natury); stwierdzając zmiany radykalne, czyli fakt zaistnienia bytu i koniec jego istnienia, oraz zmiany przypadłościowe, czyli nabywanie nowych cech i utratę dawnych, dochodzi się do wniosku, że istniejące byty nie są konieczne; wobec tego każdy byt złożony i zmienny jest przygodny egzystencjalnie, czyli nie jest bytowo samowystarczalny — z racji pochodności i zależności od innych bytów w istnieniu nie tłumaczy w aspekcie ontycznym konieczności swego istnienia. Ponieważ byty istniejące w obrębie świata wprost dostępnego poznawczo, a nawet wszechświat jako całość, mają taką samą strukturę bytową, pozostając zbiorem bytów niekoniecznych (niezależnie od tego, czy są skończone czy nieskończone w czasie i przestrzeni), domagają się ostatecznej racji istnienia od bytu o strukturze odrębnej (prostej, niezłożonej). Sumowanie czy rozciąganie czasowe i przestrzenne bytów niekoniecznych nie stworzy bytu koniecznego. Z uwagi na to, że działanie musi być proporcjonalne do podmiotu, który działa, byty nie będące racją własnego istnienia (a istniejące istnieniem otrzymanym), nie mogą stanowić ostatecznej racji ani źródła istnienia innych bytów, lecz jedynie mogą być przekazicielami istnienia (np. rodzice przekazują istnienie dzieciom); byt przygodny, który jest pośrednią przyczyną sprawczą istnienia, domaga się przyczyny głównej, czyli Bytu absolutnego, niezłożonego, niezmiennego, nieuwarunkowanego, do którego natury (istoty) należy istnienie — *Ipsum esse subsistens*. Zanegowanie istnienia Bytu absolutnego, którego istotą jest istnienie, pociąga za sobą stwierdzenie niemożliwości istnienia bytu przygodnego, a jego przyjęcie wyjaśnia istnienie bytów, w których istota nie utożsamia się z istnieniem.

W metafizyce rozpatruje się także inne stany bytowe. Wyróżnionym d. metafizycznym, harmonizującym z właściwym dla metafizyki poznaniem realnym (dotyczącym zawsze istniejących bytów), analogicznym i transcendentalnym, jest Tomaszowa „czwarta droga”, czyli d. ze stopni doskonałości. M. A. Krąpiec uważa go za d. najważniejszy. Istniejące byty posiadają właściwości transcendentalne (istnienie, jedność, odrębność, prawdziwość, dobroć, piękno); przysługują one wszystkim bytom (analogatom) w różnym stopniu, zawsze jednak w spo-

sób niedoskonały i niepełny. W poszczególnych bytach istnieje nieutożsamość, czyli zdwojenie na analogat i analogon (analogiczna doskonałość). Ich wyjaśnienie domaga się istnienia takiego bytu, w którym doskonałość wyczerpuje się całkowicie, z którym stanowi tożsamość, będąc w nim elementem konstytutywnym, a więc pełni Istnienia, Jedności, Prawdy, Dobra i Piękna. Bytowość bytu i transcendentalne właściwości tłumaczą się ostatecznie koniecznym związaniem bytów przygodnych z Bytem absolutnym. Zawsze będzie to wyjaśnienie metafizyczne, czyli uwzględniające wewnętrzne złożoności bytowe.

Bibliografia: G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Mr 1907; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, P 1914, 1950¹¹; J. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, Mr 1920; F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Pa 1926; R. Arnou, *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos graecos et arabes et judaeos praeformatis vel adumbratis. Textus selectos*, R 1932, 1949²; J. Iwanicki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Str 1933; J. Salamucha, *D. „ex motu” na istnienie Boga*, *Collectanea Theologica* 15 (1934), 53–92; A. Cottier, *Der Gottesbeweis in der Geschichte der modernen Aufklärungsphilosophie*, Bn 1943; K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, I–II, Wwa 1955–1957; I. Różycki, *D. teleologiczny na istnienie Boga*, *Collectanea Theologica* 26 (1955), 413–464; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy d. na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota*, Wwa 1958; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura*, Pz 1960, Lb 1968²; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, T 1960, 1967²; H. Kimmerle, *Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury*, B 1961; E. Sillem, *Ways of Thinking about God. Thomas Aquinas and Some Recent Problems*, Lo 1961; Z. J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, *Znak* 13 (1961), 1482–1499; E. E. Schneider, *Das Anselmsche Argument und der ontologische Gottesbeweis*, Bo 1963; *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, I–II, R 1965–1966; A. C. Ewing, *Two „Proofs” of Gods Existence*, *Religious Studies* 1 (1965), 29–45; *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, GC 1965; W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, F 1967; J. Fernau, *Der Gottesbeweis*, D 1967, B 1998; L. O. Kattsoff, *Convincing and Proofs for the Existence of God*, Tn 1967; H. Ogiermann, *Die Gottesbeweise in der Sicht des modernen Menschen*, *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 89–101; A. Plantinga, *God and Other Minds. A Study of Rational Justification of Belief in God*, It 1967, 1990; V. Fontana, *Linguistic Analysis and Inference about God*, *Thom* 32 (1968), 201–212; SFB I–III; A. Kenny, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence*, Lo 1969; D. R. Keyworth, *Modal Proofs and Disproofs of God*, *The Personalist* 50 (1969), 33–52; Ch. Hartshorne, *Six Theistic Proofs*, *The Monist* 54 (1970), 159–180; J. H. Hick, *Arguments for the Existence of God*, Lo 1970 (*Argumenty za istnieniem Boga*, Kr 1994); M. Jaworski, *D. istnienia Boga a fenomen religii*, *ACr* 2 (1970), 53–80; E. L. Mascall, *The Openness of Being. Natural Theology Today*, Lo 1971; A. G. Nasser, *Factual and Logical Necessity and the Ontological Argument*, *IPhQ* 11 (1971), 385–402; D. Bonnette, *Aquinas’ Proofs for God’s Existence*, Hg 1972; *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l’esistenza di Dio*, I–II, Mi 1972–1973; H. Knudsen, *Gottesbeweise im deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weisse*, B 1972; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lb 1972, 2001⁵; B. R. Reichenbach, *The Cosmological Argument. A Reassessment*, Spr 1972; J. E. White, *Logical Necessity and God’s Existence*, *The Personalist* 53 (1972), 199–204; B. J. F. Lonergan, *Philosophy of God and Theology*, Lo 1973; G. Cenacchi, *Esame critico e rigorizzazione delle vie tomistiche per l’esistenza di Dio*, *Divinitas* 18 (1974), 40–61; R. Lavatori, *La quarta via di san Tommaso d’Aquino secondo il principio dell’ordine*, tamże, 62–87; H. Ogiermann, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*, Mn 1974; J. Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, Mn 1975; W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, Pri 1975; B. Brecher, *Descartes Causal Argument for the Existence of God*, *International Journal for Philosophy of Religion* 7 (1976), 420–432; Ch. J. Kelly, *Some Arguments Concerning the Principle of Sufficient Reason and Cosmological Proofs*, *Thom* 40 (1976), 258–293; B. Bakies, *Poznanie metafizyczne a argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca*, SFB IV 9–139; H. W. Enders, *Die quinque viae des Thomas Aquinas und das Argument aus Anselms „Proslogion”. Eine bezeichnungstheoretische Analyse*, *Wissenschaft und Weisheit* 40 (1977), 158–188; T. A. Fay, *Bonaventure and Aquinas on God’s Existence. Points of Convergence*, *Thom* 41 (1977), 585–595; A. P. Martinich, *Scotus and Anselm on the Existence of God*, tamże, 139–152; T. L. Miethe, *The Ontological Argument. A Research Bibliography*, *The Modern Schoolman* 54

(1977), 148–166; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lb 1977, 1993³, 325–340; U. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken*, I–II, Gü 1978; J. M. Quinn, *The Third Way to God. A New Approach*, Thom 42 (1978), 50–68; W. Brugger, *Gibt es gültige Gottesbeweise?*, Zeitschrift für katholische Theologie 101 (1979), 340–350; tenże, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Mn 1979, 43–211; C. J. Kelly, *Essential Thinking in Kierkegaard's Critique of Proofs for the Existence of God*, The Journal of Religion 59 (1979), 133–153; A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Ox 1979; K. Klószak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, I, Kr 1979; R. Lauth, *Theorie des philosophischen Arguments*, B 1979; H. Lyttkens, *Religious Experience and Transcendence*, Religious Studies 15 (1979), 211–220; R. Swinburne, *The Existence of God*, Ox 1979; J. McDermot, *A New Approach to God's Existence*, Thom 44 (1980), 219–250; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, I–II, Kr 1985–1988; C. Fabro, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Bre 1989, 1990²; L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Lei 1990 (*Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Wwa 1992); S. L. Jaki, *God and the Cosmologists*, Wa 1989 (*Bóg i kosmologowie*, Wr 1995); S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kr 1995; É. Gilson, *Bóg i ateizm*, Kr 1996; R. Swinburne, *Is There a God?*, Ox 1996 (*Czy istnieje Bóg?*, Pz 1999).

Zofia J. Zdybicka

Dowody w filozofii indyjskiej. Podobnie jak w europejskiej, pojawiały się formalnie skonstruowane argumenty za istnieniem Boga, mające najczęściej postać sylogizmu ind. (z podaniem przykładu, pięcioczłonowego lub skróconego trójczłonowego). Znana jest też krytyka najczęściej stosowanych, konkretnych d. (choć nie wszystkie sformułowane d. doczekały się takiej krytyki), oraz odpowiedzi na zarzuty. Pojawiała się też argumentacja przeciwników tych d., że wszystkie d. na istnienie Boga podlegają błędom logiczno-formalnym: zasadzania się terminów w sobie (āt māśraya, anyonyāśraya), błędnego koła (cakraka), regressus ad infinitum (anavasthā), non sequitur (asiddha).

Choć powszechnie uważa się, że cała filozofia ind. jest religijna, to religijność ta może być rozumiana całkiem inaczej niż w Europie (możliwa jest nawet religijność ateistyczna i antyteistyczna). D. na istnienie Boga (Īśvara) formułowały teistyczne szkoły przyjmujące pluralistyczną wizję rzeczywistości. Obecnie znane są d. pochodzące tylko z dwóch szkół filozoficznych: nyāyi (także po połączeniu się z vaiśeṣikā) i klasycznej yogi. W literaturze mówi się także o istnieniu d. pochodzących z śivaistycznej szkoły pāśupatów, zaliczanych do nurtu śaiva-siddhānty (*Śivajñānabodham* Meikandara z XIII w. w języku tamilijskim). Pozostałe szkoły myśli ind. albo wprost odrzucają istnienie Īśvary i z tej racji nazywane są ateistycznymi (anīśvaravādin, nirīśvaravādin), albo są kryptoateistyczne (przyjmują teizm jako element „niższej prawdy”). Głównymi przeciwnikami zwolenników teizmu pozostawały materializm, buddyzm i mīmāṃsā.

D. nyāyi. O ściśle pluralistyczno-teistycznym (seśvaravādin) podejściu do zagadnienia dowodzenia istnienia Boga (bóstwa) można mówić zwł. w stosunku do nyāyi.

Stanowisko metafizyczne nyāyi (zacerpnięte od vaiśeṣiki) jest następujące: istnieją liczne wieczne substancje — dusze i ich umysły, atomy żywiołów materii, eter, przestrzeń i czas. Bóg jest jedną z dusz, ale specyficzną, bo zawsze wolną, wszechwiedzącą. Bóg nie stwarza pozostałych substancji, Bóg (cyklicznie) tworzy z nich świat, gdyż inne substancje, jako nieświadome (dusze tylko na początku), nie mogą same uczynić niczego.

Filozofowie ze szkoły nyāyi przyjmują 3 główne źródła poznania istnienia Boga: z objawienia (śruti), z argumentacji (wnioskowania, anumāna) i z bezpośredniego postrzeżenia (sākṣātkāritva) — to ostatnie ma być dostępne tylko

nielicznym yoginom (mystykom), posiadającym odpowiednią zasługę (dharma) i intuicyjny wgląd (bhāvanā). Podstawą argumentacji nyāyi jest pojęcie przyczynowości, które zdaniem Jayanty jest milcząco przyjmowane nawet przez najbardziej zaciekle krytyków tego pojęcia. Gdy cārvākové (materialiści) odrzucają autorytet *Ved*, twierdząc, że są dziełem niedoskonałych autorów ludzkich, przyjmują empiryczne pojęcie autorstwa, które jest typem sprawczości. Przyczynowość sprawcza (nimitta-kāraṇa), wg nyāyi, zawsze wymaga w ciągu przyczyn pierwszej przyczyny świadomej, która wytwarza skutek z dostępnego jej materiału. Pojęcia skutku (kārya) i wytworu (kṛtaka) są dla nyāyi tożsame.

Początkowo nyāya przyjmowała istnienie Boga za oczywiste — d. miały służyć wyjaśnieniu innych faktów w kosmosie. Najstarszym historycznie i podstawowym d. na istnienie Boga był d. ze skutków czynów (karman) — czyn może tu być rozumiany jako wszelkie działanie lub jako działanie wartościowe moralnie. Argument ten pojawia się już u Gautamy (ok. 150), autora *Nyāyasūtr*, w postaci następującej: „Karman nie zapewnia całkowitego wytłumaczenia powstawania rzeczy w świecie, gdyż czasami nie przynosi owocu. Choć nie można odrzucić roli karmana w (współ)przyczynowaniu, to trzeba przyjąć, że ostateczną przyczyną jest Bóg, który uaktywnia karmana [w określonym czasie i miejscu, np. w tym lub przyszłym żywocie]”. Dla uniknięcia trudności, jakie ten argument rodzi, Vātsyāyana (ok. 350–450) sformułował go odmiennie: „Ponieważ człowiek nie zawsze osiąga przedmiot swego pragnienia czy owoc swoich wysiłków, to osiągnięcie nie zależy od niego, ale od Boga — zatem Bóg istnieje”. Vātsyāyana jednak nie zamierzał dowodzić istnienia Boga, gdyż w innym frag. czytamy, że poza poznaniem (buddhi) nie można wskazać żadnego innego atrybutu Boga jako d. jego istnienia. Bóg nie jest przedmiotem ani postrzeżenia, ani wnioskowania, ani argumentów z objawienia, zatem szukać go można tylko w samej naurze poznania i innych cechach duszy. Dlatego komentatorzy Vātsyāyany rozwijali jego argument w następujący sposób: „Ponieważ człowiek nie zawsze osiąga przedmiot swego pragnienia, zatem osiągnięcie go nie zależy od niego, ale od istoty, która posiada wiedzę niezbędną, by móc kierować ludzkim przeznaczeniem — a takim kimś jest tylko wszechwiedzący Bóg — zatem Bóg istnieje”. Zagadnienie wszechwiedzy (wszechpoznania) staje się kluczowym zagadnieniem dla większości przyszłych d. nyāyi na istnienie Boga. Z kolei Praśastapāda (ok. 650), łącząc jednoznacznie stworzenie świata z wolą i poznaniem Boga, wprowadza pojęcie „świadomości będącej w relacji” (poznania proporcjonalnego, apekṣā-buddhi) do przedmiotu poznania, jako ostatecznej przyczyny powstania wielkości w rzeczach zbudowanych z pozbawionych wielkości atomów.

Uddyotakara (ok. 550–600), autor *Nyāya-vārttika* (*Krytycznego komentarza do Nyāyasūtr*) jako pierwszy postawił sobie za cel dowiedzenie istnienia Boga, celem udowodnienia tezy, że „Bóg jest przyczyną sprawczą (nimitta-kāraṇa) świata, zaś ziemia i pozostałe żywioły w postaci atomów są przyczyną materialną (upādāna-kāraṇa)”. Stwierdza, że dowód na to, że Bóg jest przyczyną, wystarcza dla dowiedzenia jego istnienia, gdyż przyczyna musi istnieć, by móc działać jako przyczyna. Uddyotakara podaje 3 sformalizowane d. na istnienie Boga, ściśle ze sobą powiązane, w których odwołuje się do faktu, że czynniki działające w świecie (atomy łączące się w substancje i żywioły wykonujące swe funkcje

rodzajowe) są nieświadome (acetanatvāt), a zasługa i przewina (dharmādharmā, karman, adṛṣṭa, apūrvā), przynoszące przyjemność i przykrość (sukhaduḥkha), są instrumentem (karaṇatvāt), więc muszą być kierowane przez świadomą przyczynę (buddhimat-kāraṇādhiṣṭhita), aby móc działać. We wszystkich trzech d. używa tego samego przykładu: „jak siekiera”, a podstawą (racją, hetu) wniosku jest teza, że nigdy nie stwierdzono, by jakaś rzecz pozbawiona świadomości kontrolowała cokolwiek. Drugi d. ma też służyć wykazaniu, że Bóg jest przyczyną sprawczą nie tylko na początku stworzenia (sarga) danego wszechświata, ale także teraz i w przyszłości. Uddyotakara cytuje dodatkowo 2 świadectwa z *Tradycji (Mahābhārata, III 30, 28; Manusmṛti, I 52)*. Zasługą Uddyotakary jest też odrzucenie trzech innych teorii początku świata i trzech zarzutów przeciwko tezie, że Bóg jest przyczyną sprawczą.

Vācaspati Miśra (ok. 920–990), autor *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭiki (Komentarz ukazujący właściwy sens „Nyāya-vārttiki”)* reformuje teorię przyczyn i stwierdza, że atomy są przyczyną materialną, Bóg — pozostając w zgodności z karmanem człowieka (uwarunkowany przez karman człowieka, puruṣa-karmāpekṣa) — jest przyczyną sprawczą, ale karman, który dostarcza Bogu wzoru (warunkuje Boga, yacca tenāpekṣaṇīya), ma też Boga za przyczynę sprawczą (īśvara-nimittaka). Rzeczy świata dzielą się na 3 klasy: te, które niewątpliwie mają świadomego twórcę (jak pałace), te które niewątpliwie twórcy nie mają (jak atomy czy eter) i te, co do których istnieje wątpliwość (jak żywe ciała czy góry). Dla wykazania istnienia Boga Vācaspati Miśra używa tego trzeciego rodzaju rzeczy. „Te rzeczy, o których mowa, mają twórcę, który zna dobrze ich materię (upādānābhijña-karṭṛka), ponieważ powstały (utpattimattvāt) i ponieważ ich materia jest nieświadoma, tak jak pałac”. Powstanie (posiadanie początku, utpattimattva) jest synonimem z byciem skutkiem (kāryatva). „Są skutkiem”, tzn. są złożone z części, mają ograniczoną wielkość, podlegają ruchowi. Twórcą, który dobrze zna materiał wszechświata, gdzie wiele różnorodnych skutków powstaje równocześnie, musi być wszechwiedzącym i jego wiedza nie może być wytworzona przez coś innego od niego, zatem musi być wieczna. Taką istotą jest Íśvara. Ta postać argumentu ze skutku została uznana za klasyczną. Odpowiadając na 3 zarzuty przeciwko temu d., Vācaspati Miśra uzasadnia m.in., że nawet w przypadku ciał, które wydają się powstawać (rosnąć) same z siebie, mamy do czynienia ze skutkami, co wymaga świadomego twórcy (nierozłączny związek skutku z twórcą został wykazany przez przykłady pozytywne i negatywne), a ich materialem są niewidoczne dla oka atomy, więc ich twórca musi być wszechwiedzący. Dla poparcia swych argumentów Vācaspati cytuje liczne teksty z pism objawionych, by wykazać istnienie Boga, bezcielesność (aśarīratva) Boga oraz wieczność poznania Boga (īśvara-jñāna-nityatā), ponieważ jest ono nieuprzączynowane (akāraṇatvena).

Inni myśliciele nyāyi z IX–XI w. (Vyomaśiva, Jayanta Bhaṭṭa) formułują nowe postaci starych d., odpierając zarzuty pochodzące od przeciwników. Bhāsarvajña (ok. 880–930), autor *Nyāyasāry (Esencji logiki)*, wprowadza d. z przynależności: „Te rzeczy, o których mowa, mają świadomego twórcę (upalabdhimat-kāraṇaka), ponieważ kiedyś nie istniały i kiedyś ponownie nie będą istniały (abhutvābhāvitvāt), tak jak odzież”. Śrīdhara (ok. 950–1010) odpiera zarzut, że aby być sprawcą, trzeba posiadać ciało, stwierdzając, że bycie sprawcą polega na kierowaniu instrumentami właściwymi dla wywołania danego skutku,

a takim może być także niematerialna substancja, jak dusza, która porusza ciało. Dla Śrīdhary, tak jak dla Jayanty (ok. 885–900), przyczynowość sprawcza jest tożsama z przyczynowością celową. Wszechświat jest niewątpliwie całością przygodnie istniejącą, ale ułożenie jego części wskazuje, że mają one układ celowy (saṁniveśa). Stąd wniosek, że bycie skutkiem (kāryatva) jest tożsame z posiadaniem twórcy (sakarṭakatva), czyli byciem rezultatem działania istoty świadomej (upalabdhitva-purvakatva). Myśliciele nowej nyāyi, z Gaṅgeśą (ok. 1325) na czele, rozwijają — z użyciem nowych metod dialektyczno-logicznych właściwych tej szkole — argument zaczerpnięty od Vācaspatiego Miśry: „świat jest skutkiem, dlatego domaga się posiadania twórcy zdolnego postrzegać atomy, które są niedostępne zmysłom, a z których jest zbudowany. Takim twórcą nie może być człowiek, tylko Bóg.”

Systematyzacja Udayany. Najważniejszym autorem nyāyi uznającym obronę Boga przed zarzutami ateistów za podstawowe zadanie filozofii był Udayana (Udayanācārya, ok. 960–1035); przeprowadzał to w dwóch dziełach: *Ātma-tattva-viveka* (*Wyjaśnienie prawdy o duszy*) oraz *Nyāya-kusumāñjali* (*Girlanda logiki*). Pierwsze broni teizmu przed zarzutami buddystów i materialistów i przedstawia kilka argumentów za istnieniem Boga, jako wszechwiedzącego twórcy wszechświata, pełnego współczucia dla istot żywych, jedyne wiarygodnego (āpta) autora świętych pism, wskazującego na najwyższe dobro (jakim jest wyzwolenie, mokṣa) osiąganego przez poznanie duszy, jako różnej od ciała. Drugie zawiera klasyczny zbiór d. nyāyi na istnienie Boga. Pięć rozdz. poświęconych jest obaleniu pięciu głównych zarzutów pod adresem koncepcji Išvary wg nyāyi, wysuwanych przez cārvāków, mīmāṁsaków, sāmkhyanów i buddystów. Przy okazji przedstawiania teorii przyczynowości i uzasadniania, że świat jako całość zależy od przyczyn sprawczych, przedstawia argument z przyczynowości i przygodności; w trakcie uzasadniania istnienia niewidzialnej siły (apurva, adrṣṭa), łączącej czyny z ich owocami, Udayana przedstawia argument z działania prawa moralnego połączony z elementami argumentu z powszechności praktyk religijnych; uzasadniając cykliczne powstawanie i rozpuszczanie się wszechświata, odrzucając wewnętrzną ważność poznania, a uzasadniając zewnętrzne źródło tej ważności, przedstawia argumenty związane z przekazem *Ved*; wreszcie wykazuje, że istnienie Boga nie może zostać obalone przy pomocy żadnego ze źródeł prawdziwego poznania (sposstrzeżenia, wnioskowania, porównania, przekazu autorytatywnego, implikacji hipotetycznej czy niepostrzegania). Oto te d.:

1. Ten świat (saṁsāra), pełen różnorodnego cierpienia itd., musi być zależny (apekṣa) od czegoś innego (czyli uprzyczynowany); nie może być niezależny (bez przyczyny), bo wtedy byłby albo tylko zawsze istniejącym, albo tylko zawsze nieistniejącym, ale nie mógłby mieć istnienia przygodnego (kādācitatva); skutek (świat) nie może powstać przypadkowo (akasmāt), w żadnym z pięciu sensów przypadkowości; uprzednie nieistnienie (prāgabhāva) rzeczy przygodnej, które jest jedną z przyczyn powstania jej (jako jej kres, avadhi), w sposób konieczny poprzedza jej powstanie jako skutku, ale jako nieistnienie (abhāva) musi współwystępować z jakąś rzeczą (bhāva), która jest przyczyną pozytywną powstania rzeczy. Przyczyną całego wszechświata jest Bóg, z którym bez początku (anādi) współwystępuje uprzednie nieistnienie wszystkich rzeczy.

2. Powszechna praktyka składania ofiar i wykonywania innych pobożnych czynności (często z dużym wysiłkiem i wkładem pieniędzy) w celu osiągnięcia nagrody w innym świecie, nie może być bez znaczenia i bezowocna (viphalā); motywy zyskania korzyści, przyjemności czy czci (na tym świecie) nie mogą wyjaśnić powszechności (viśvavṛtti) tych praktyk; samo studiowane *Ved*, jałmużna itp., podobnie jak inne przyczyny widzialne, nie mogą wyjaśnić całej różnorodności świata, gdyż trwają przez krótki czas, a ich skutki są osiąmane w odległym czasie; zatem musi istnieć przyczyna niewidzialna (apurva), siła, która istnieje po czynach i poza nimi; istnieje odwieczne, niezmienne prawo odpłaty moralnej (sukhaduhkha) za czyny (karman), a niewidoczna siła (adṛṣṭa, apūrva), która wprawia je w ruch, jest nieświadoma; zatem musi istnieć jej świadomy kontroler; ludzie nie są w stanie poznać wszystkich środków prowadzących do zaowocowania zasług i przewin, więc jej widz i kontroler musi być transcendentny (alaukika) i wszechwiedzący (sarvajña), a takim może być tylko Bóg.

Ponieważ argument ten zawiera elementy argumentu z powszechności doświadczenia religijnego, warto zauważyć, że pewnego typu wprowadzenie do niego przedstawia Udayana już we wstępie swego dzieła, gdzie wskazuje na powszechną znajomość Ísvary (Boga) i powszechne oddawanie mu czci przez wszystkich ludzi pod różnymi imionami (nawet przez ateistów, jako „Ten z devów, któremu należy składać ofiarę” w mīmāṃsīe, „Wszechwiedzący” u buddyistów czy „Ten, kogo ludzie pospolicie czczą jako Boga (boga)” u materialistów).

3. *Vedy* nie mogą być prawdziwe same z siebie, bo żadna wiedza (poznanie) nie jest prawdziwa sama z siebie, lecz ma źródło swej prawdziwości poza sobą. Wymagają więc autora. Nie da się też wyjaśnić przekazu dharmy (*Ved*) na początku nowego okresu stworzenia bez Ísvary, np. przez odwołanie się do pojawiania się istot o nadludzkich mocach i poznaniu na początku każdego cyklu tworzenia — zasada oszczędności (gaurava-prasaṅga — odpowiednik brzytwy Ockhama) wymaga, by przyjmować jedną zasadę tam, gdzie nie potrzeba wielu — a taką zasadą jest Bóg.

Rozdz. ostatni zbiera i przedstawia dwa zestawy po 9 (wg niektórych autorów — 8) d. na istnienie Boga każda (przy czym obie serie przedstawione są w jednym dwuwierszu wyliczającym 9 argumentów; tekst jest celowo napisany z użyciem figury retorycznej podwójnego znaczenia (śleṣa) — każda nazwa argumentu przedstawia jeden argument z pierwszego zestawu i jeden z drugiego). Pierwsza seria zawiera argumenty ogólne, związane z istnieniem wszechświata, druga zaś argumenty związane z tekstem i autorytetem *Ved* i nakierowane przeciwko mīmāṃsīe. Charakterystyczne, że oprócz d. z przyczynowości, omawianego teraz bardziej szczegółowo, wśród d. zebranych w piątym rozdz. nie powtarza d. omówionych w rozdz. poprzednich. Ciekawe, że Udayana wydaje się nie znać d. z przyczynowości celowej. Lista d. (kāryāyojana-dhṛtyādeḥ padāt pratyayataḥ śruteḥ vākyāt saṃkhyāviśeṣāc ca sādhyo viśvajid-avyayaḥ, *Nyāyā-kusumañjali*, V 1) wydaje się starsza od Udayany. Wskazuje na to fakt, że pod tymi samymi nazwami u innych autorów kryją się odmienne sformułowania d., a także fakt, że Udayana potrafił do tych samych nazw skonstruować drugi zestaw d. Nazwy d. nie są bez znaczenia, bo podają zarazem rację logiczną (hetu) każdego z syllogizmów.

Omawiając poszczególne d. Udayana zawsze przytacza cyt. z pism objawionych (śruti, smṛti), które popierają dane rozumienie atrybutów czy funkcji Boga (występującego w *Vedach* pod różnymi imionami). Te argumenty z pism w sumie stanowią d. z objawienia (śruteḥ), czyli są tożsame z d. ósmym (i częściowo z d. piątym) drugiej serii.

Pierwszy zestaw d. D. pierwszy — ze skutku (kāryatvāt): Ziemia ma twórcę (kartṛ) za przyczynę, ponieważ ma naturę skutku, bowiem to, co powstaje niezależnie od ciała (śārīrānapekṣa), ma za swą przyczynę (-pūrvaka) istotę świadomą (buddhimant), ponieważ ma naturę skutku (kāraṇavattvāt), jak rydwan.

Zdanie „powstaje niezależnie od ciała” dodane jest po to, by wykazać, że Bóg nie musi posiadać ciała, by być sprawcą.

D. drugi — z pobudzenia (lub połączenia, ājojanāt): atomy łączą się tylko wtedy, gdy zostaną poruszone przez istotę świadomą (cetana), ponieważ same są nieświadome (acetanatvāt), jak siekiera.

Argument ten jest pokrewny argumentowi z pierwszego poruszyciela, choć nie odwołuje się do pojęcia nieskończonego ciągu ruchów, ale do samej zasady ruchu w ujęciu nyāyi: rzeczy pozbawione świadomości, jak atomy, nie mogą się poruszać same z siebie. Nie chodzi tu jednak o wszelki ruch (jak np. bezcelowy, beładny ruch atomów w trakcie pralayi, powstały wskutek rozpadania się ciał złożonych), lecz o ruch prowadzący do określonego celu i skutku, jakim może być połączenie czy rozłączenie atomów. Argument ten zatem zawiera w sobie elementy argumentu teleologicznego. D. drugi jest właściwie domniemany przy objaśnianiu d. czwartego, gdyż także odwołuje się do ruchu, ale jako przyczyny rozłączenia, a nie połączenia.

D. trzeci — z podpory (dhr̥teḥ): wszechświat (jagat), poczynając od Ziemi (kṣiti), a kończąc na niezliczonych światach jaja Brahmy (brahmāṇḍa), bezpośrednio (sākṣāt) lub pośrednio (paramparayā) jest podtrzymywany (adhiṣṭhita) przez wysiłek (prayatna) istoty podpierającej (vidhāraka), ponieważ — choć posiada ciężar (gurutva) — ma cechę nie-spadania (apatana-dharmakatvāt), tak jak ciało ptaka w locie czy rzecz niesiona przez niego.

Podtrzymywanie w istnieniu, o którym mówią cyt. przez Udayanę frg. z *Bhagavad-gīty* (XV 17) czy upaniṣady *Bṛhadāraṇyaka* (III 8, 9), zostało zrozumiane przez Udayanę jako podtrzymywanie przed upadkiem. Udayana tłumaczy, że rozkaz (praśāsana) Niezniszczalnego, o którym mówi upaniṣada, należy rozumieć właśnie jako wcielony wysiłek (daṇḍabhuta prayatna), a przeniknięcie (āveśa) trzech światów przez Boga celem podtrzymywania ich, o którym wspomina *Gītā*, jest „połączeniem (saṁyoga) [światów] z istotą posiadającą poznanie (jñāna), wolę (chęć, cikīṛṣā) i wysiłek (prayatna)”.

Niektórzy autorzy nyāyi w ogóle nie przyjmują następnego d. Na liście nie jest on wymieniony wprost, lecz kryje się pod słowem „ādi”, czyli „itd.”, dołączonym do nazwy trzeciego d. Stąd argumentacja, że „dhr̥tyādi” oznacza różne cechy, będące aspektami trwania (vartamānatva), oprócz nie-spadania — np. nie-rozpadanie-się. W związku z tym przyjmują interpretację następującą trzeciego d.: wszechświat sam by się rozpadł, gdyby nie wola i wysiłek Boga podtrzymujące go w istnieniu (utrzymujące złożone całości przed rozpadem), a przez to nie przyjmują d. czwartego. Takie stanowisko jest jednak krytykowane

jako zbyt buddyjskie, w klasycznej nyāyi bowiem zarówno połączenie, jak i rozłączenie musi mieć odrębną przyczynę.

D. czwarty — z rozpuszczenia (saṃharaṇāt): wszechświat, poczynając od kosmicznego jaja — od jaja Brahmy aż do par atomów (dvyaṇuka) — ma być zniszczony (vināśyam) przez istotę posiadającą zdolność do wysiłku (prayatnavant), ponieważ jest zniszczalny (vināśyatvāt), tak jak płótno, które ma być podarte.

Udayana odwołuje się tu do powszechnie przyjmowanej przez szkoły filozofii ind. (oprócz mīmāṃsy) koncepcji okresowego zniszczenia (pralaya) całego wszechświata, podczas którego następuje całkowite „rozpuszczenie” wszystkich rzeczy w ich przyczynach — nie tylko rzeczy ulegają rozpadowi, ale i atomy się rozdzielają, oddzielają się cechy od swych substancji (m.in. dusze odłączają się od swej świadomości), czyli nastaje powszechny chaos. Ponowne utworzenie świata (wyłonienie, sarga) może nastąpić po ponownym połączeniu substancji z cechami i połączeniu atomów w grupy, o czym mówi d. drugi. Rozłączenie (vibhāga) tego, co połączone, jako jakość odrębna powstająca w wyniku ruchu (a nie tylko brak jakości połączenia), musi mieć odrębną przyczynę zewnętrzną — świadomą istotę.

D. piąty — ze słowa (padāt): umiejętność (naipuṇya) tkacza wykonywania tkanin, użycie słów (vāg-vyavahāra) przez dorosłych posiadających pełną kompetencję językową czy używanie (vyavahāra) liter w ich porządku alfabetycznym — to wszystko zależy od nauczania przez samodzielną osobę (svatantra-puruṣa), ponieważ posiada naturę właściwego sposobu użycia, tak jak struktura nowego rodzaju dzbana wykonanego przez zdolnego rzemieślnika (dająca się odróżnić jako nowa tylko przez porównanie ze starymi typami), jak imiona Caitra, Maitra itd. używane do odróżniania osób, jak litery na liściach palmowych, użyte jako wzór do nauki pisania, czy jak porządek wykładania głosek w dziele Pāṇiniego (jako wstęp do gramatyki).

Termin „słowo” występuje tu w znaczeniu „używanie słów”, ale jako pars pro toto donosi się do wszelkiego właściwego sposobu użycia przekazanego przez starszych (vṛddha-vyavahāra), do umiejętności, czyli „zgodności z wzorcami”. Udayana wskazuje, że wszelka umiejętność, jako przekazywana wśród ludzi, musi mieć nauczyciela, zatem dla każdej z nich musi istnieć pierwszy, samodzielnny nauczyciel. Nie mamy tu jednak odwołania się do ciągu w nieskończoność. Bóg pojęty jest tu jako pierwszy nauczyciel, dający pouczenie ludzkości na początku (nowego) cyklu stworzenia, gdy po okresie pralayi, kiedy to dusze są rozłączone z ciałami i umysłami, ulegają całkowitemu zapomnieniu zwykle sposoby używania (wzorce) wszelkich umiejętności; ludzie ponownie muszą zostać nauczeni przez nauczyciela, który tego nigdy nie zapomina. Pojęcie Išvary jako pierwszego nauczyciela znane jest także klasycznej yodze (purveṣām api guruḥ, *Yogasūtra*, I 26) i niektórzy autorzy twierdzą, że ten argument Udayana zaczerpnął z yogi, czego ma dowodzić użyta terminologia.

W niektórych wersjach tego d. jego nazwa nie jest pars pro toto, ale wskazuje na używanie słowa do przekazywania wszelkiej informacji. Autorzy tej interpretacji uważają, że sama moc oznaczania rzeczy przez słowo jest argumentem na istnienie Boga — po pralayi Bóg nadaje ją słowom na nowo i uczy ludzi, że słowa poprzez konwencję (samaya) mogą służyć do przekazywania wiedzy. Bóg jest autorem pierwszych (podstawowych) konwencji. W ten sposób argu-

ment ten uzyskuje wydzźwięk skierowany przeciw mīmāṃsīe, która twierdzi, że moc oznaczania przynależy słowu (dywiewkowi, samej jego naturze) odwiecznie i nie ma źródła zewnętrznego.

D. szósty — z istnienia autorytetu (pratyayāt): przekaz (sampradāya) Tradycji (āgama) zakłada (-purvaka) pewne cechy pozytywne (guṇa) w jej przyczynie (kāraṇa), ponieważ ma naturę źródła prawdziwego poznania (pramāṇatvāt), tak jak postrzeżenie (pratyakṣa).

Słowo pratyaya (autorytet, dowód) użyte jest w sensie oczywistości autorytatywności dostarczającej pewności [w poznaniu] (samāśvāsa-viṣaya-prāmāṇya). Pisma Tradycji (āgama), przekazywane z pokolenia na pokolenie, są przyjmowane jako źródło poznania prawdy przez większość ludzi (mahā-jana-parigraha). Ta akceptacja sama w sobie nie jest źródłem (przyczyną) jej ważności (autorytatywności), ale ujawnia ją. W przypadku przekazu słownego taką przyczyną nie może być wewnętrzna ważność (samooczywistość) tego źródła poznania, jak chce mīmāṃsā, ale muszą nią być pewne cechy podmiotu, który wytworzył to źródło poznania: musi być wiarygodny (āpta), mieć pozytywne nastawienie do odbiorcy przekazu i zwł. posiadać daną wiedzę z pewnego źródła. Całkowitej pewności przekazowi słownemu nadaje tylko posiadanie wszechwiedzy (sarvajñatva) przez jej autora. Autor niewszechwiedzący nie może posiadać wiedzy o dharmie i adharmie, chyba że z objawienia, dlatego trzeba przyjąć że autor Tradycji jest wszechwiedzący.

D. siódmy — z istnienia pism objawionych (śruteḥ): *Vedy* zostały ułożone przez osobę wszechwiedzącą (sarvajña), ponieważ mają naturę *Vedy* (vedatva), a to, co nie zostało ułożone przez osobę wszechwiedzącą, nie jest *Vedą*, jak każde inne zdanie.

„To, co ma naturę *Vedy*” (Wiedza par excellence, objawienie), to „wypowiedź, która jest przyjmowana przez większość ludzi za prawdziwą, bez istnienia jakiegokolwiek innej postrzegalnej podstawy jej akceptacji”. Do innych podstaw zalicza się pozostałe źródła poznania: percepcję, rozumowanie, ale także przyczyny takie jak uleganie złudzeniu (błędowi) czy czyjeś woli oszukania innych; nie jest nią także nieprzerwana tradycja, bo ta siłą rzeczy ulega przerwaniu w okresie pralayi, a nie przerwana rodziłaby regres w nieskończoność. Definicja ta wyklucza też pisma święte dżinistów i buddystów (bo mniejszość ludzi je przyjmuje), a nawet teksty smrti (tradycji hinduistycznej), bo czerpią swe potwierdzenie prawdziwości z *Ved*. W przypadku *Vedy*, akceptowanej jako tradycja przez większość ludzi, autor jej musi być wiarygodny (āpta), co zostało wykazane w poprzednim d., a skoro naucza ona o dharmie i adharmie (nieдоступnym innym źródłom poznania) — musi posiadać wszechwiedzę, która przynależy tylko Bogu.

D. ósmy — ze zdania (vākyāt) albo z połączenia słów w zdania (anvayatay): zdania *Ved* są ułożone przez osobę (pauruṣeya), ponieważ posiadają naturę zdań (vākyatva), tak jak zdania układane przez ludzi takich, jak my.

Udayana nie podaje żadnego objaśnienia do tego d., ale d. ten wyraźnie skierowany jest przeciw mīmāṃsakom, którzy twierdzą, że zdania *Ved* nie mają autora (apauruṣeya). Teza ta była znacznie wcześniej sformułowana przez nyāya-vaiśeṣikę i wielokrotnie krytykowana przez autorów ze szkoły mīmāṃsī. Udayana cytuje kilka frg. z *Ved* (X 90, 9) i *Bhagavadgīty* (XV 15), gdzie jest mowa o tym, że Bóg jest autorem *Ved*. Odrzuca argument, że zdania takie są tylko

arthavādā, czyli mają na celu opiewanie wykonywania nakazów vedyjskich, tak jak odrzuca argument o tym, że skoro imię autora *Ved* nie zostało zapamiętane, to autora nie było. Dalszy kontrargument przeciwników, że ostateczny autor twierdzeń vedyjskich powinien mieć bezpośrednie postrzeżenie przedmiotu swego stwierdzenia, a dharma i adharma są niewidzialne, zaś *Īsvara* nie ma zmysłów itp., zostają odrzucone na podstawie zarzutu, że wszelkie argumentacje na temat sposobu poznawania *Īsvary* muszą najpierw założyć istnienie *Īsvary*, a potem dopiero można podjąć dyskusję o jego zmysłach, umyśle czy źródłach poznania.

D. dziewiąty — ze szczególnego numeru (*saṁkhyā-viśeṣāt*): rozmiar triad jest wytwarzany przez liczbę „wielość”, ponieważ — choć brakuje [innych przyczyn wielkości, czyli odpowiedniego typu] rozmiaru i nagromadzenia — wielkość jest wytwarzana, tak jak rozmiar diad czy rozmiar dwóch splecionych nici, a liczba ta jest wytwarzana przez świadomość pozostającą w relacji, ponieważ ma naturę liczby mogiej, a w stosunku do atomów nie jest możliwe, aby to była świadomość zwykłych ludzi, więc ten, kto posiada takie poznanie, musi być wszechwiedzący.

Ten argument jest szczególnie trudny do przedstawienia bez szczegółowego wejścia w ontologię *vaiśeṣiki*. Wypływa on zarówno z teorii liczb, jak i z teorii wielkości i teorii atomicznej budowy świata. Zdaniem *nyāya-vaiśeṣiki* liczba (większa niż jedność, która jest inherentna w każdej substancji) jest jakością względną, powstającą w świadomości postrzegającej („będącej w relacji”, „odpowiedniej”, *apekṣā-buddhi*) z połączenia dostrzeganych w substancjach jedności. Rozmiar (*parimāṇa*) to jakość, która ma 2 odrębne rodzaje: małość (*aoutva*) i wielkość (*mahattva*). Ponieważ spośród trzech możliwych przyczyn zmiany rozmiaru (*parimāṇa*), jedyną przyczyną powstania wielkości (*mahattva*) w triadach atomów (*tryaouka*, właściwie trój-parach) z małości (*aoutva*) pojedynczych atomów (która jest niedostrzegalna zmysłami) może być tylko liczba mnoga (wielość), konieczne jest, by świadomość postrzegająca ten proces była świadomością istoty wszechwiedzącej.

Druga seria d. Drugi zestaw d. wyłożonych przez *Udayanę* jest znacznie mniej interesujący dla myśliciela europejskiego, ponieważ nakierowany jest wyłącznie na dyskusję z *mīmāṃsā* i jej interpretacjami wypowiedzi *Ved*. W zasadzie możemy uznać, że są one uzupełnieniem d. szóstego i siódmego z pierwszej serii, wskazując dodatkowe argumenty, dlaczego objawienie musi mieć osobowego wszechwiedzącego autora, czyli jest stworzone, a nie samoistnie wieczne.

D. te wskazują, że *Vedy* muszą mieć autora, bo nawet w zdaniach objaśniających (chwalących czy krytykujących) zawarta jest intencja zachęcająca do podjęcia pewnego działania; że *Vedy* musiały mieć wszechwiedzącego autora, który objął wszystkie ukryte znaczenia, zawarte w różnych zdaniach, niedostępne zmysłom i trudne do pojęcia ze studiowania samych niektórych wypowiedzi; że musiał istnieć pierwszy komentator (nauczyciel) sensu *Ved*, znający cały ich zakres, skoro pomimo różnic w opiniach co do szczegółów, ofiarnicy zachowują zgodność co do istoty (czyli zakresu odprawianych ofiar); że niektóre wypowiedzi objaśniające *Vedy* lub uwagi uznawane za posiadające sens, czyli odnoszące się do realnie istniejącego przedmiotu, mówią wprost o istnieniu Boga, nadając słowom takim jak „*Īsvara*”, „*Īśāna*” czy „*Praṇava*” sens „*Twórcy Wszechświa-*

ta” — osoby obdarzonej cechami takimi, jak wszechwiedza, wszechmoc, wieczność, wszechobecność, niezależność, błogość (argument pokrewny argumentowi ontologicznemu), oraz że zaimki „ja”, „mnie” itp. zawsze w *Vedach* odnoszą się wprost do ich autora, czyli świadomej, istniejącej osoby, a zaimki osobowe „on”, „ten, który”, „kto” zakładają jego istnienie, podobnie zresztą jak wskazują nań pośrednio wykrzykniki wyrażające emocje; że vedyjskie nakazy i zakazy wyrażają intencję ich autora (zawartą najczęściej w końcówce trybu życzącego czasowników), by pewne czynności były wykonywane (lub nie wykonywane); że *Vedy* jako całość mają jeden cel: oddawanie czci Bogu wymienianemu pod różnymi imionami i wskazywanemu jako jedyny godny czci (odrzucając w ten sposób tezę *mīmāṃsy*, że pierwotny cel *Ved* zawarty jest tylko w nakazach — sprawowanie ofiary dla niej samej, a inne frg. odnoszą się doń pośrednio); że znaczenie zdań vedyjskich, które powstają z relacji pomiędzy znaczeniami składających się na nie słów, wymaga istnienia osoby poznającej te relacje w danej grupie słów (w danym zdaniu), jak i niezależnie od niej; że szczególne nazwy (imiona) występujące w *Vedach* odnoszą się do szczególnych rzeczy tylko na podstawie wypowiedzi pierwszego nauczyciela; wreszcie, że specjalna liczba, o której mowa w *Vedach*, to liczba pojedyncza wyrażona przez czasowniki w pierwszej osobie, wskazujące na mówcę, czyli autora *Ved*.

Udayana podsumowuje swe rozważania stwierdzając, że (zgodnie z zasadami sylogistyki ind.) każdy d. na nieistnienie Boga zawiera Boga jako termin mniejszy sylogizmu, zatem zakłada jego istnienie.

D. y o g i. Zagadnienie istnienia Boga pojawia się w yodze wyłącznie w komentarzach do *Yogasūtr* (I 23–29), gdzie jest mowa o skupieniu na *Īśvarze*, jako ścieżce pomocniczej yogi. Stanowisko metafizyczne yogi klasycznej jest bliskie dualizmowi *sāṃkhya*. Istnieją dwie odwieczne zasady: liczny i świadomy, ale bierny, niezmienny *puruṣa* (podmiot) i pojedyncza, nieświadoma, ale za to aktywna i zmienna, różnicująca się *prakṛti* (nieprzejawiona *pramateria*). *Prakṛti* sama z siebie tworzy świat „dla doznania *puruṣy* i dla jego uwolnienia”, jest jego przyczyną materialną, formalną i sprawczą (*sāṃkhya* i *yoga* zresztą niechętnie rozróżniają te przyczyny, głosząc teorię *satkāryavādy*, doktryny o skutku preegzystującym w przyczynie). *Puruṣa* jest tylko widzem, nie stwórcą, być może katalizatorem ewolucji, ale nie jej przyczyną. W yodze jednak pojawia się *Īśvara*, który ma być szczególnym (wyróżnionym) *puruṣą* (*puruṣa-viśeṣa*), odwiecznie połączonym z najczystsza formą *prakṛti* — *guṇą sattvā*, zasadą świadomości empirycznej (ale bez kontaktu z pozostałymi *guoami*: *rajasem* i *tamasem*). *Īśvara* jest nietknięty uciążliwościami (wolny od doznań przykrości i przyjemności), nieskalany czynami (*karmanem*), ich owocowaniem i dyspozycjami, zawsze wolny. Jest nauczycielem nawet najstarszych nauczycieli, ponieważ jest wszechwiedzący, nie ograniczony czasem. Jego istotą jest panowanie (*aiśvarya*) nad *guṇami* (charakterystyczne dla yogi jest uznanie, że poznanie czegoś jest tożsame z panowaniem nad tym), ale panowanie jest cechą *sattvy*, a nie *puruṣy*. On jako pierwszy yogin (*siddha*) ustanowił kategorie rzeczywistości wszechświata wg swej woli (*Yogasūtra-Bhāṣyā*, III 45). Nie jest on zatem czystym absolutem (duchem, *puruṣą*), raczej należy „do świata”, gdyż ma związek z empirycznym światem. Z tego opisu można uznać, że *Īśvara* yogi choć nie jest stwórcą, to jest

„uładzicielem” wszechświata (co jest dość podobne do funkcji *Iśvary* w *nyāyi*), ale nie może być mowy o odwoływaniu się do pojęcia przyczynowości sprawczej.

Pierwsze 2 d. na istnienie Boga sformułował w *yodze* autor *Yogabhāṣyī* (*Komentarza yogi*), zw. *Vyāṣā*. *Iśvara* jest doskonały, wyniosły (niezrównany, *utkarṣa*), ponieważ przyjmuje przeczystą (wszechwładną, *prakṛṣṭā*) *sattvę*. D. istnienia doskonałego *Iśvary* są święte księgi (święta nauka, *śāstra*), a dowodem prawdziwości nauki świętej jest przeczystość (wszechwładza) *sattvy*, która jest źródłem prawdziwego poznania. Związek tych dwóch — nauki i przeczystości, tkwiących w *sattvie* *Iśvary*, jest odwieczny — jedno z drugiego powstaje. Pozorny błąd logiczny błędnego koła w wyjaśnianiu związany jest z założeniem metafizycznym o tkwieniu skutku w przyczynie.

Drugi d. przypomina z jednej strony d. ontologiczny, z drugiej strony d. ze stopni doskonałości. *Iśvara*, czyli *Pan*, to ten, kto ma panowanie najwyższe — nie może go przewyższać żadne inne panowanie, bo gdyby przewyższało, samo byłoby panowaniem najwyższym. Kto ma panowanie najwyższe, ten jest *Iśvarą*. Nie może istnieć zbiorowe najwyższe panowanie, bo mogłoby dochodzić do konfliktu interesów, a wówczas jeden z dwóch musiałby się wykazać wyższym panowaniem. Dlatego istnieje jeden *Iśvara*, który ma panowanie niezrównane i nieprzewyższalne.

Większość komentatorów *Yogasūtr* z *Yogabhāṣyā* zadowalało się omawianiem tych dwóch argumentów. Wyjątkiem jest *Śaṅkara Bhagavatpāda* (ok. VIII–IX w.), autor *Vivaraṇy*. Oprócz szczegółowego omówienia powyższych dwóch argumentów przedstawia jeszcze ok. 45 dodatkowych sylogizmów mających uzasadnić istnienie *Iśvary*. Argumenty te da się podzielić na 8 grup. Pisma święte powstały z *sattvy* (mają więc przyczynę), więc w niej dalej tkwią, tak jak płótno tkwi w niciach, bo istotą pism jest poznanie, powszechne i wieczne, a czysta *sattva* jest wszechwiedzą, samowystarczalną, samoistną. Wszystko, co posiada stopnie, może wzrastać, tak jak rozmiar rzeczy od małego owocu aż po nieograniczoną przestrzeń. Także wiedza wzrasta poprzez stopnie. Wiedza ograniczona jest załączkiem dla wszechwiedzy, tak jak poznanie dymu jest załączkiem dla poznania ognia (poprzez wnioskowanie). Wiedza tkwi w tym, kto wie (czyli wiedzący jest osobą). Ten, w kim wiedza osiągnęła swój najwyższy kres, jest wszechwiedzącym. Dlatego o *Iśvarze* można mówić, że w nim jest nieprzewyższony (*niratiśaya*) załączek wszechwiedzy (*sarvajñā-bīja*) (*Yogasūtra*, I 25). A ponieważ jest wszechwiedzący, nie ma w nim ani trochę niewiedzy, jest wolny od wszelkich więzów (których przyczyną jest niewiedza), czyli sam panuje. Podobnie jest z panowaniem — ma stopnie, więc może wzrastać aż do wszechmocy. Wszelkie doskonałości uzyskują swój najwyższy kres w tym, kto panuje i jest wszechwiedzącym, w Bogu. Dlatego można o nim mówić jako o *Panu*, stwórcy świata i władającym (kierującym) jego podtrzymywaniem i rozpuszczeniem, pozbawionym wszelkich wad. Prawie wszystkie pozostałe argumenty odwołują się do tezy, że Bóg (*Pan*) musi być wszechwiedzący.

Kolejna grupa argumentów składa się na d. teleologiczny (połączony z d. z przyczynowości sprawczej). Świat jest wytworem, bo ma części (tak jak dzbanek), więc został stworzony, i to przez kogoś, kto zna różne klasy istot żywych, ich karmany, ich dążenia i cele, bo zapewnił wszystkim istotom odpowiednie miejsce do życia, jak budowniczy pałacu. Stwórca świata zna też potrzeby wszystkich istot, bo zapewnił im przedmioty ich doznania, jak rolnik

uprawiający ryż i jęczmień dla wielu. Bieg wszechświata jest złożony, składa się nań wiele wzajemnie przeciwnych sił, które mimo to współpracują ze sobą dla osiągnięcia jednego wspólnego celu, dlatego wymaga kontroli, jak operacja wojenna.

Następna grupa argumentów składa się na d. z ładu i porządku wszechświata. Słońce, księżyc i gwiazdy poruszają się po ustalonych orbitach w określonym czasie. Muszą być zatem nadzorowane przez kogoś, kto zna ich cel, ich trasę, gdyż trudno jest samemu wewnątrz utrzymać się w ryzach czasu, jak pilnemu uczniowi. Ruch ten odbywa się z dokładnością co do minuty, więc ktoś musi nadzorować go, kto zna dokładnie te przedziały czasu, jak zegarmistrz. We wszechświecie żyją różne grupy stworzeń, które mają sprzeczne interesy, więc ktoś musi nadzorować je, tak jak wódz plemienia. Wszystko musi być kontrolowane równocześnie przez jedną świadomą istotę, ponieważ istnieje wiele różnorodnych relacji pomiędzy różnorodnymi rzeczami, a relacje, jak wiadomo, są postrzegane przez świadomość.

Kolejne argumenty odwołują się do pojęć poznania i przedmiotu poznania. Wszystkie rzeczy w świecie muszą być postrzegane przez kogoś, bo są przedmiotami, jak dzbanek. Każda rzecz materialna, o ile nie istnieje jakaś przeszkoda, jest postrzegana przez kogoś, bo ma związek ze swą odpowiednią jakością zmysłową (np. dźwięku, tak jak chrupane suche mięso). A także wszystko jest poznawane przez kogoś, ponieważ jest inherentnie poznawalne, jak sztuka teatralna. W przypadku braku przeszkód, wszystko jest poznawane przez kogoś, ponieważ każda rzecz jest w relacji do jakichś innych, jak aktorzy pomiędzy sobą w ramach fabuły sztuki. Pan (Íśvara) wszechwiedzący nie ma żadnych przeszkód, bo jest wolny od więzów saṃsāry, jak dusza wyzwolona, dlatego poznaje wszystko, jak doskonały yogin. Musi istnieć ktoś, czyja świadomość ujawnia (oświecła) wszystko we wszystkich aspektach, jak światło Słońca.

Następne d. przytaczają argumenty z opatrności: wszechświat musi mieć jednego Pana, który postrzega wszystko, bo wiele różnorodnych rzeczy wymaga opieki, jak królestwo. Musi też istnieć nauczyciel, który przekazał ludziom wiedzę o obowiązkach, działaniach, dyscyplinach i ich skutkach, aby mogły być podejmowane przez tych, którzy pragną osiągnąć rezultat, jak i przez tych, którzy pragną uniknąć grzechu, bo nauki te są przekazywane ze względu na dobro innych, jak wiedza o stosowaniu lekarstw.

Argument z przygodności — rzeczy złożone muszą mieć swego twórcę, który zna z góry ułożenie części zgodnie z ich przeznaczeniem. Rzeczy złożone są przemijalne, dlatego musi istnieć ktoś, kto posiada cechę stwarzania i niszczenia ich.

Argument z przeciwieństwa do natury — porządek świata nie może wynikać sam z siebie (być naturalny), ponieważ ma cel poza sobą, mianowicie służy do doznawania istotom żywym. Nic nie dzieje się przez przypadek (samo z siebie). To, co naturalne, jest stałe i niezmienne, a to, co zmienne (działanie i skutek), zawiera w sobie nakierowanie na osiągnięcie celu, dlatego wymaga zewnętrznej przyczyny.

Śaóka przeprowadza też d. dodatkowe w odpowiedzi na (domniemane) zarzuty: z objawienia i z powszechności doświadczenia religijnego. Objawienie mówi, że istnieje jeden władca oraz że istnieje wszechwiedzący — zatem Bóg istnieje. Doświadczenie powszechne mówi, że wszyscy ludzie — nawet kobiety

i pasterze, nawet złoczyńcy i szaleńcy — czczą Boga pod jakimiś imionami i mają nadzieję w ten sposób osiągnąć jakiś cel — zatem Bóg istnieje.

Ostatnia grupa d. związana jest z naturą słowa; mogą być one traktowane jako odmiany d. ontologicznego. Wszelkie próby udowodnienia, że Pan nie jest wszechwiedzący, odrzuca Śaṅkara stwierdzeniem, że taka wypowiedź zawiera sprzeczność w terminach, bo samo słowo „Pan” znaczy „posiadający najwyższą moc”, a zatem „wszechwiedzący”. Przeczenie „Pan nie ma wszechwiedzy” próbuje stwierdzić tylko, że wszechwiedza jest gdzieś indziej, tak jak stwierdzenie „nie istnieją rogi zająca” stwierdza, że rogi istnieją gdzie indziej, niż w zającu. Próba zaprzeczenia pojęcia „wszechwiedza” dowodzi istnienia wszechwiedzy, bo nie można negować tego, co jest pozbawione sensu. Jeśli słowa „Íśvara” i „wszechwiedza” mają ustalone znaczenia, to nie można zaprzeczać istnieniu ich korelatów, a jeśli nie mają ustalonego znaczenia, to zaprzeczanie istnienia czegoś, co jest niepewne, jest niewłaściwe.

Dodatkowo, istnieje praṇava, czyli święta sylaba „oṃ” (aum), która jest nazwą (imieniem) Boga (*Yogasūtra*, I 27), czyli której przedmiotem jest Bóg. Relacja między sylabą „oṃ” a tym, co jest przez nią wyrażane, jest stała, jak relacja pomiędzy lampą i światłem. Natomiast konwencjonalne użycie tego słowa służy ujawnieniu tego trwałego związku, ustalonego przez Pana, tak jak związek między ojcem a synem jest stały, ale jest ujawniany poprzez konwencjonalną wypowiedź „On jest jego ojcem”. Relacja słowa i jego znaczenia jest relacją pojęcia i przyczyny tego pojęcia, jest jednak niedostrzegalna dla zmysłów, a ujawnia się na skutek stałego używania przez mędrców. Dzięki jednak tej stałej relacji użycie praṇavy w praktyce czci Boga powoduje, że następuje poznanie Boga, spotkanie z Bogiem twarzą w twarz. Dlatego — choć autorzy *Yogasūtr* i komentarzy nie nazywają wprost tego rozumowania d. na istnienie Boga, można go uznać za d. dodatkowy.

Krytyka ind. d. na istnienie Boga. Mīmāṃsā klasyczna (Jaimini, Kumāṛila i Prabhakāra) ogranicza się do interpretacji Íśvary jako jednego z devów, będących „ornamentem” do ofiary (która jest aktem absolutnym, nakazanym przez absolut wiecznych i samoobjawiających się *Ved*), i w ten sposób odrzuca teizm. Pojęcia Boga-Stwórcy, Boga — autora objawienia (*Ved*) i Boga jako wszechwiedzącego są dlań zbędne do wyjaśnienia czegokolwiek w wiecznym świecie; staje się przez to religijnym ateizmem wojującym, kierującym ostrze krytyki przeciw dowodom nyāyi. Nurt mīmāṃsy teistycznej (seśvara-mīmāṃsā-pakṣa) przyjmuje tylko, że Íśvara jest niezbędny do przekazania tradycji wiecznej *Vedy* (veda-saṃpradāya) na początku nowego okresu wyłonienia kosmosu (sarga) — na podstawie *Vedy* z poprzedniego okresu — przyjmuje więc teorię cyklicznego zniszczenia kosmosu (pralaya) odrzucaną przez klasyczną mīmāṃsę.

Klasyczna sāṃkhya uznawana jest za ateistyczną, ale jest to ateizm niedogmatyczny, więc nie są znane żadne argumenty z ich strony skierowane przeciw teizmowi, a ostatecznie sāṃkhya poklasyczna przyjmuje Íśvarę (w interpretacji yogi). Niektóre ze szkół vedānty i śaivów akceptują, że Íśvara istnieje, ale jako moniści (lub krypto-moniści) twierdzą, że „istnieje inaczej”, nie jak prawdziwy byt, absolut, lecz jako element nieabsolutnego świata, więc nie ma sensu dowodzenie jego istnienia. Tradycyjne określenie „teizm” w stosunku do tych szkół trzeba by uzupełnić przymiotnikiem „monistyczny” lub „monizujący”, albo zastąpić określeniem „kryptoateizm”. Klasyczna vaiśeṣika na problem istnienia

czy nieistnienia *Iśvary* jest praktycznie całkowicie obojętna, więc ponieważ nie odrzuca go, została uznana za teistyczną, zwł. od kiedy połączyła się z *nyāyą*.

Szkoły *vedānty*, zarówno wyraźnie teistyczne, jak szkoły *viṣṇuickie* (*dvaita*, *dvaitādvaita*, *viśiṣṭādvaita* itp.), jak i kryptoateistyczna *advaita-vedānta*, nie zajmują się dowodzeniem istnienia Boga. Dla nich istnienie Boga jest oczywiste, co ilustruje wypowiedź *Ramakrishny* cyt. przez *F. Tokarza* (*Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, I 28–29). Nawet zdecydowany pluralista *Madhva*, dla którego Bóg jest absolutnie niezależnym, najwyższym Panem, jedynym dawcą łaski umożliwiającej duszom osiągnięcie wyzwolenia, stojący na stanowisku bliskim innym szkołom *vedānty*, wydaje się podzielać zdanie o niemożności dowodzenia istnienia Boga. Problemem dla *vedāntystów* (przynajmniej z niektórych szkół) było raczej dowiedzenie istnienia świata, niż istnienia Boga. A jeśli już istnienie świata przyjęli (wprost czy pośrednio), to wskazywali, że Bóg (lub *Brahman*, jako jedyna rzeczywistość *par excellence*) nie może być tylko przyczyną sprawczą świata, musi być też jego przyczyną materialną. Krytyka d. *nyāyi* na istnienie Boga, podobnie jak dualizmu *sāṅkhya*, sprowadza się u nich do tego właśnie aspektu rozróżniania przyczyn — czysty pluralizm jest dla nich właśnie dualizmem.

Jeśli chodzi o *advaitę*, to można ją nazwać kryptoateizmem. *Śaóka* przyjmuje za jedyną rzeczywistość bezosobowy absolut — *brahmana*. Zwolennicy szkół *viṣṇuickich*, np. *acintya-bhedābheda-vedānty Caitanyi*, krytykując apersonalizm *Śaṅkary*, nie wahają się nazywać go wprost ateizmem, choć wydaje się to lekką przesadą. *Śaóka* przyjmuje praktyczny teizm, ale interpretuje go w świetle przyjmowanej teorii dwóch poziomów prawdy: więc nawet jeśli w świetle prawdy absolutnej (*paramārtha-satya*) teizm jest dlań przejawem niewiedzy, to nie odmawia mu wartości na poziomie prawdy względnej (*vivarta-satya*), czyli związanej ze światem. Mimo to (albo może właśnie dlatego) nie waha się podejmować krytyki d. przedkładanych przez *nyāyę* (a także koncepcji *Iśvary* w innych szkołach, np. *pāśupatów*). Należy jednak zauważyć, że przeciwko teorii (realnego) *Iśvary* u *pāśupatów* wykorzystuje te same argumenty, które zbija wtedy, gdy sam broni swej koncepcji (nieabsolutnego) *Iśvary* przed zarzutami *mīmāṃsy* i buddyzmu. Wskazuje to, że koncepcja rzeczywistego *Iśvary* jest dlań nie do przyjęcia. Dlatego właśnie, choć *Śaóka* nie krytykuje *yogi*, nie wydaje się możliwe uznanie *Śaṅkary Bhagavatpādy*, autora *Vivarāṇy* do *Yogasūtrabhāṣyī*, za tożsamego z *Śaṅkarą* — *advaitystą*.

Materialiści odrzucają pojęcie Boga powołując się z jednej strony na swą krytykę pojęć przyczynowości, prawa skutku moralnego i jego siły (*apurva*), ducha (*ātman*), substancji. Inne argumenty przeciwników *Iśvaravādy* dotyczą problemów moralnych: zła i cierpienia w świecie, niesprawiedliwości. Krytykowane są także pojęcia wszechmocy, wieczności (trwałości), wszechwiedzy. Dżiniści (podobnie jak *mīmāṃsakowie*) odwołują się także do wieczności (niestworzoneości) wszechświata, by wykazać zbędność *Stwórcy*.

Myśliciele buddyjscy z jednej strony krytykują pojęcie *Iśvary* (Boga — *Stwórcy*) szkół teistycznych, jak i wszelkie pojęcia absolutu innych szkół (*ātmana upaniṣad* i *brahmana vedānty*, *śabda-brahmana vaiyākaraṇików*, *puruṣy sāṅkhya* itp.), z drugiej jednak rozważają możliwość istnienia wiedzy absolutnej (*sarvajñātva*) u *buddhy*, który co prawda nie jest zarazem *stwórcą* świata, ale jest w ten sposób istotą posiadającą pewną kontrolę nad wszyst-

kimi elementami i trzema czasami. W interpretacji szkół mahāyāny, buddha w swej najwyższej formie zw. ciałem dharmy (dharmakāya) jest tożsamy z absolutną zasadą wszechrzeczy (dharmadhātu, tathatā). Badacze (np. F. Tokarz) zwracają uwagę, że takie pojęcie rzeczywistości implikuje uznanie pewnego absolutu, a teoria trzech ciał (trikāya) buddhy ma tylko zapewnić jakąś łączność pomiędzy absolutem a Buddzą historycznym. Nawet jeśli jej autorzy będą się bronić, że w wizjach tych naprawdę nie ma żadnej stałej natury, mogącej być przedmiotem czy podmiotem poznania, to wszechwiedza buddhy jest dla nich faktem. Filozoficznym uzasadnieniem możliwości i konieczności istnienia takiej istoty, które można uznać za analogaty d. na istnienie Boga, zajmują się głównie myśliciele ze szkół yogācāry, np. Candrakīrti, Dharmakīrti, Jñānaśrīmitra czy Śāntarakṣita z Kamalaśīlā. Badacze zwracają uwagę, że dowody yogācārów na istnienie wszechwiedzy po odpowiedniej adaptacji były wykorzystywane przez myślicieli klasycznej mīmāṃsā do dowodzenia niestworzoneości (wieczności, absolutności) i wszechwiedzy *Ved*, czyli Słowa uznawanego za rzeczywistość absolutną, w dyskusjach ze zwolennikami nyāyi, vedānty czy nawet buddyzmu.

W filozofii chińskiej Niebo (Tian) jest pojmowane przez niektórych myślicieli osobowo, dla zdecydowanej większości jednak jest to bezosobowy absolut. Argumentacja za istnieniem osobowego Boga pojawia się w szczątkowej postaci np. u Mo Di (IV w. przed Chr.), Zhanga Zaia (XI w.) czy niektórych konfucjańskich modernistów z XIX w. (np. u Tana Sitonga), albo w nowych nurtach religijnych, jak tonghak (Korea) czy cao đī (Wietnam), ale nie może być mowy o pełnych, sformalizowanych dowodach, tak jak je znajdujemy w myśli śródziemnomorskiej czy ind. W argumentacji tej Niebo — siła twórcza całego wszechświata — pojawia się jako istota miłująca wszystkie stworzenia, a dowodem tego ma być fakt, że każda istota ma swe miejsce w świecie, lub że natura ludzka (xing, dao), będąca odbiciem natury niebiańskiej, zawiera w sobie zasady moralne czy cnoty (li, de). W filozofii jap. sytuacja jest analogiczna — choć znajdujemy w niej ciekawe nurty argumentacji powstałej m.in. pod wpływem połączenia inspiracji zachodniej z tradycją shintōistyczną czy buddyjską, np. u Ebiny Danjō (związanej z pojęciem anonimowego chrześcijaństwa) czy Nishidy Kitarō (pojęcie absolutu moralnego), to wydaje się, że argumentacja ta ma charakter również tylko szczątkowy.

Bibliografia: Patanjali, *Yoga Sutras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra* (tłum. Rāma Prasāda), Allahabad 1910, 1978; Śāntarakṣita, *Tattvasamgraha with the Commentary „Pañjikā” of Kamalaśīla* (tłum. Gaṅganatha Jha), I-II, Baroda 1937–1939; C. Bulcke, *The Theism of Nyaya-Vaisesika*, Delhi 1947, 1968; Śāṅkara-Bhagavatpāda, *Pātañjala-Yogasūtra-bhāṣya-Vivaraṇam* (oprac. Sri Rama Sastri), Madras 1952; G. Bhattacharyya, *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism*, Ca 1961; K. H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, EC 1963, Delhi 1991; G. Oberhammer, *Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie*, Numen 12 (1965), 1–34; G. Chemparathy, *An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali*, W 1972; G. Dharmasiri, *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, Colombo 1974; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, Lb 1974, 1990², I 60–66, Lb 1985, II 25–59, 65–83, 121–134; S. R. Bhatt, *Studies in Rāmānuja Vedānta*, ND 1975; *Transzendenzerfahrung. Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*, W 1978; *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śāṅkara* (oprac. S. Mayeda), Tok 1979, Albany 1992; Ratnakīrti, *Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme* (oprac. G. Bühnemann), W 1980; *Śāṅkara on the Yoga-sūtra-s* (tłum. T. Leggett), I, Lo 1981; H. J. Stein, *Kritische Ausgabe, annotierte Übersetzung und philosophiegeschichtliche Einordnung des utsūtra-Abschnittes zu Yoga-Sūtra 1.25 im Pātañjalayogasāstraivaraṇa (Materialien zur Gotteslehre des Pātañjala-Yoga)*, H 1984 (mps

ArUniversität Hamburg); *Klasyczna joga indyjska* (oprac. L. Cyboran), Wwa 1986; R. Jagannathan, *Łaska Boża w wisznuiźmie*, w: *Hinduizm. Materiały z sesji naukowej*, Pieniężno 1988, 20–31; S. P. Verma, *Role of Reason in Śāṅkara Vedantā*, Delhi 1992; *Nyāyakusumāñjali of Udayanācārya* (oprac. N. S. Dravid), I, ND 1996; M. St. Zięba, *Arguments for the Existence of God (īśvara) in the „Yoga-sūtra-bhāṣya-vivarāṇa” of Śāṅkara-Bhagavatpāda*, w: *Materials of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941)*, Wwa 1999, 84; S. McClintock, *Knowing All through Knowing One*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23 (2000) z. 2, 225–244.

Maciej St. Zięba