

PANTEIZM (gr. πᾶν [pan] – wszystko; θεός [theós] – Bóg) – pogląd filozoficzny uznający tylko jeden rodzaj rzeczywistości (monizm), utożsamiający całą rzeczywistość (świat) z Bogiem lub bytem absolutnym.

Terminu „Pantheist” użył w 1705 J. Toland, a „Pantheism” – jego adwersarz J. Fay w 1709 (A. Laland, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P 1962⁹, 733).

W historii filozofii występowało wiele form p.

1. Ze względu na sposób powstawania rzeczy: a) p. emanacyjny, wg którego rzeczy stopniowo wyłaniają się z niezmiennego Absolutu (neoplatonizm, Jan Szkot Eriugena); b) p. ewolucjonistyczny, zgodnie z którym Bóg urzeczywistnia się przez dialektyczny rozwój świata i przez ludzkiego ducha dochodzi do samoświadomości (idealiści niem., G. Gentile, B. Croce, M. Scheler); c) p. statyczny, pomijający zagadnienie powstawania rzeczy (B. Spinoza).

2. Ze względu na formę identyczności między światem a Bogiem wyróżnia się: a) p. immanentystyczny, wg którego Bóg całkowicie wyczerpuje się w rzeczach (W. F. Ostwald, E. H. Haeckel, H. A. Taine); b) p. transcendentny (mistyczny), dopatrujący się pierwiastka boskiego jedynie w istocie rzeczy, szczególnie w duszy. Stworzenie staje się Bogiem dopiero po pozbyciu się powłoki zmysłowej (*Wedanta*, Plotyn, Jan Szkot Eriugena); c) p. immanentno-transcendentalny, zgodnie z którym Bóg urzeczywistnia się i objawia w rzeczach (Spinoza, idealiści niem., J. W. Goethe, F. D. E. Schleiermacher). Do stanowiska tego należy również panpsychizm, wg którego wszystko jest ożywiane przez duszę świata (stoicy).

3. Z teoriopoznawczego punktu widzenia: a) p. realistyczny, który przyznaje rzeczom i jednostkowej świadomości byt niezależny od Boskiego myślenia (Spinoza, E. von Hartmann); b) p. idealistyczny, zgodnie z którym rzeczy są tylko myślami Absolutu (panlogizm G. W. F. Hegla – relacja między przyrodą i Absolutem jest identyczna z relacją, jaka w rozumowaniu dedukcyjnym zachodzi między zasadą a jej koniecznymi następstwami).

4. Ze względu na kwestię prymatu Boga lub świata: a) p. w węższym sensie, zgodnie z którym Bóg wnika w świat; b) p., wg którego świat z konieczności wyłania się z Boga. Cały świat tkwi w Bogu jako Jego wewnętrzna modyfikacja i manifestacja, sam Bóg zaś nie jest pochłonięty przez świat (K. Ch. Krause, który zaproponował ten termin, A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne).

Wymienione rodzaje p. są modyfikacjami jego dwóch form podstawowych: a) redukcji świata do Boga, jedynej rzeczywistości, której świat jest w całości manifestacją czy emanacją, bez trwałej istoty własnej substancji różnej od substancji Boskiej (akosmiczny – np. panlogizm Hegla); b) redukcji Boga do świata, jedynej rzeczywistości, gdy Bóg jest jednością wszystkiego, co istnieje, zsumowaniem części (pankosmiczny – np. naturalistyczny P. Th. d’Holbacha lub materialistyczny Haeckela). Tylko pierwsza forma jest p. w dosłownym znaczeniu. Do różnych ujęć drugiej formy podstawowej (np. do materializmu dialektycznego) należałoby stosować raczej określenie ateizmu. Dzieje p. wiążą się ściśle z monizmem oraz różnymi jego formami i ograniczeniami.

PANTEIZM WSCHODNI I GRECKI. Doktryna p. jest dużo starsza od samej nazwy. Wątki p. zawierają liczne filozofie orientalne. Nie znając pojęcia Boga osobowego, pojmują Go jako jedyną rzeczywistość, której objawieniem jest świat. W tekstach ind. (*Vedy* i doktryny pochodne) pojawia się wizerunek ponadczasowej rośliny wodnej, której odgałęzienia są, jak poszczególne jestestwa, zawsze połączone z całością. W gr. filozofii presokratejskiej wyobrażenie panteistyczne jest wspólne doktrynom także przez różne aspekty, które się sobie przeciwstawiają, np. u Parmenidesa i u Heraklita. Istnieje jednak różnica między bytami szczegółowymi i Bytem jako takim, ale tego ostatniego nigdy nie umieszcza się na początku. Dla bytów szczegółowych jako „inna” substancja, znajduje się w nich, jako „jego” substancja. U eleatów ujmuje się byt drogą wyłącznie logiczną, odrzucającą byty szczegółowe. Są one tylko zjawiskiem, którego nie pojmuje się jako odniesionego do rzeczywistości. Nie może być ujmowany jako rzeczywistość autonomiczna. Platon pierwszy otworzył drogę, przez odwzorowanie, proste podporządkowanie bytów partykularnych rzeczywistości Boskiej, do świata zmysłowego (idee będące czystymi formami i rzeczy zmysłowe naśladujące je, ale też uczestniczenie idei w materii lub w czasie – ὥρα [hora]) oraz do Dobra odniesionego do samych idei.

Inklinacje do p. przetrwały w świecie gr. także po Arystotelesie. Następca Teofrasta w Liceum – Straton (wg świadectwa Cyncerona w: *De natura deorum*, I 12, 35): „Całą moc boską umieścił on w naturze, która wprawdzie zawiera w sobie przyczyny pobudzające do życia, wzrostu i zanikania, nie ma jednak żadnego czucia ani kształtu”. Stoicy pojmowali boskość jako materię skończoną, żywy i wielki organizm kosmosu, który dostępuje istnienia jako

ciało Boga. Politeizm opowiadający się za podporządkowaniem, nie odróżnia się od p., ponieważ bogowie mogą się odróżniać od innych bytów, jak i między sobą, ale cała rzeczywistość wzięta razem nie odróżnia się od Boga. Zupełnie inną formę (nie bardziej materialistyczną i archaizującą) – emanacyjną i orientalizującą – przybrał p. neoplatoński, często nazywany „aleksandryjskim”. Przyjmuje on hierarchię stopni rzeczywistości, ale stopnie niższe pojmuje jako tę samą rzeczywistość stopni wyższych, tyle że w pomniejszeniu. W rezultacie w filozofii gr. brak odpowiednich pojęć dla myśli wyrażającej realność świata jako autonomiczną, niezależną od realności Boskiej. Zależność i różnicę między Bogiem i światem można określić jako esencjalną, ale nie egzystencjalną (istnienia). Myśl chrześcijańska wypracowała rozumienie istnienia na mocy pojęcia „stwarzanie”. Jedynie w filozofii chrześcijańskiej znajduje się doktryna zdolna do ujęcia istoty p. Jego precyzyjne określenie pozwala ocenić daną doktrynę w aspekcie tego, czy jest, czy też nie jest antychrześcijańska.

Formą p. często powracającą w tradycji zach., również u schyłku starożytności, jest neoplatonizm. Nawet kiedy jest mowa „o duszy świata”, ujmuje się ją bardziej w sensie neoplatońskim niż stoickim, w którym p. nie ma zbyt wielu zwolenników. Jeśli chciałoby się akcentować różnice między p. „akosmicznym” i p. „ateistycznym”, należałoby przyrównać formę neoplatońską do pierwszego i formę stoicką do drugiego, dołączając do ostatniego liczne określenia, np. p. naturalistyczny, p. materialistyczny. Wg pierwszego typu p., świat jest czystą manifestacją, rozwinięciem lub „procesem” boskości. Wg drugiego, boskość nie jest czymś innym od organicznej, immanentnej zasady całej rzeczywistości, którą jest świat. Jeśli pojmuje się ateizm jako negację boskości, identyfikacja p. i ateizmu, której dokonali tacy myśliciele, jak Ch. Renouvier (*Les dilemmes de la métaphysique pure*, P 1901, 233) i J. M. E. McTaggart (*Studies in Hegelian Cosmology*, C 1901, 93–94), nie może nic innego znaczyć, jak tylko to, że p. jest negacją prawdziwego Boga, stąd potwierdzenie ateizmu ukrytego.

PANTEIZM NEOPLATOŃSKI W MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I W RENESANSIE. Teorie natury formułowane w duchu panteistycznym występują często w koncepcji neoplatońskiej. Wątek panteistyczno-neoplatoński pojawił się w dziełach Pseudo-Dionizego Areopagity, jak i w przekładach jego tłumacza, Jana Szkota Eriugeny, który nazywa Boga „Omnium Essentia” (*De divisione naturae*, I 3, w: PL 122, 443 b), „Totum Omnium” (tamże, I 74, w: PL 122, 520 a). Niewiele

różniące się określenia występują u Mistra Eckharta i u Mikołaja z Kuzy, myślicieli będących także pod wpływem neoplatonizmu. Kuzańczyk stwierdził: „Tak więc absolutne Największe to jedność, która jest wszystkim i w której – jako w Największym – jest wszystko” („Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia, in quo omnia, quia maximum” – *De docta ignorantia*, I 2). Liczne wyrażenia zawarte w nurtach neoplatonizmu chrześcijańskiego, niekiedy specjalnie wydobywane z kontekstu, mogą sugerować sens panteistyczny, jak np. Kuzańczyka określenie Boga jako „Istoty wszystkich istot” (*Essentia omnium essentiarum*) – współczesne interpretacje zwać to panenteizmem. W średniowieczu zarzucano p. Dawidowi z Dinant, który identyfikował Boga z materią powszechną, a także Amalrykowi z Bène, który rozważał Boga jako bytowanie formalne każdej rzeczy.

W renesansie p. pojawił się w innym klimacie naturalistycznym, który w rozważaniu porządku intelektualnego prowadzi do odczucia Boga jako uniwersalnego ożywiania natury, dlatego nie neguje Go, lecz identyfikuje z naturą (*natura naturante*). Wyrażenie „jednowszystkiego” (*unomnia*), odniesione do Boga, znajduje się np. u Francesca da Chersa Patriziego; określenie „*anima universalis*” u Andrea Cesalpina; „*monas monadum*” u Giordana Bruna, który w nurcie p. naturalistycznego jest zwolennikiem panpsychizmu.

PANTEIZM W MYŚLI NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ. Wychodząc od kartezjanizmu, wątki p. można znaleźć w teoriach okazjonalistów. Odmawiając stworzeniom wszelkiej zdolności działania, uznawali słowo „*natura*” za pustą nazwę, bez znaczenia (np. J. Ch. Sturm). Wyrażne i zamierzone sformułowanie p. (mimo że nie posługiwano się jeszcze tym terminem) pojawiło się u Spinozy. W nim łączą się liczne wcześniejsze wątki p., głównie neoplatońskie, ale też naturalistyczne powszechnej animacji, mistyczne (Jedni-wszystkiego), kabalistyczne. Wszystkie zostały poddane rygorom racjonalności. W matematycznej formie (*more geometrico*) Spinoza ujmował metafizyczną treść. Głosząc monizm, usiłował przezwyciężyć kartezjański dualizm: Boga i świata, myśli i rozciągłości, duszy i ciała, wolności i mechanizmu. Wychodząc od kartezjańskiej definicji substancji (jako to, co istnieje samo przez się i co może być samo przez się pojęte), Spinoza wnioskował, że substancja jest tylko jedna i nie może być stworzona. Bóg, czyli substancja, to dwie nazwy tej samej rzeczy. Wszechświat nie może więc istnieć poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. Zarówno świat rzeczy, jak i świat myśli nie są samoistne, lecz są objawami

tęgo, co samoistne, tj. Boga. Nie są poza Bogiem, a przeto Bóg nie jest poza nimi. Bóg, czyli przyroda, to dwie nazwy jednej rzeczy. Ze względu na te racje, termin „panteizm”, ukuty w 1709, stanie się synonimem spinozizmu.

Dysputa wokół doktryny Spinozy, połączona ze „sporem o panteizm” (Pantheismusstreit), zrodziła się u schyłku w. XVIII. M. Mendelssohn w *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (B 1783) stwierdził, że odpowiednio pojęty p. może być zgodny i z moralnością, i z religią. Powoływał się na opinie G. E. Lessinga, dla którego świat był „współsubstancjalnym synem” Boga. To, że Lessing mógł być spinozystą, potwierdził F. H. Jacobi w liście do Mendelssohna *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Br 1785). Dlatego Mendelssohn podjął się obrony Lessinga w *An die Freunde Lessings* (B 1786). Jacobi odpowiedział na nie (*Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, L 1786), wnosząc swoje uwagi na temat oświecenia i zagadnienia p. (zob. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, wyd. H. Scholz, B 1916). W ten sposób Jacobi, który spodziewał się stłumić obronę p., wywołał zainteresowanie tą doktryną licznych myślicieli. I. Kant powstrzymywał się przed zajęciem stanowiska (zob. F. H. Jacobi, *Werke*, L 1819, IV 89 i 114). J. W. Goethe opowiedział się po stronie Spinozy i w liście do Jacobiego z 9 VI 1785 zdefiniował jego stanowisko jako „theissimum et christianissimum” (*Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi*, L 1846, 75). P. Goethego różni się od spinozjańskiego, ale istotny jest jeden z bardziej charakterystycznych aspektów jego pojęcia natury, określonej jako „odzienie różnobarwne boskości”.

P. łączy się z romantyzmem, a także po części z nowożytnym idealizmem F. D. E. Schleiermachers; w pismach *Spinozismus* oraz *Darstellung des spinozistischen Systems* (w: tenże, *Sämtliche Werke*, B 1839, IV 283–311) stwierdził on, że każda istota skończona istnieje i żyje w nieskończoności po kres wieczności, a „noumen”, o którym mówił Kant, jest w rzeczywistości przyczyną nieskończoną świata zmysłowego, w tym samym sensie, w jakim spinozjańska Substancja jest causa immanens rzeczy skończonych. Praca Schleiermachersa *Über die Religion* (B 1799), która wpłynęła na pojęcie religijności u Schellinga, zinterioryzowała to pojęcie panteistyczne, przenosząc uwagę z Boga na boskość przejawiającą się w nas. J. G. Fichte przyczynił się do połączenia w idealizmie motywów kantowskich i spinozjańskich. Dzięki

temu Schelling, który przez p. rozumiał włączenie wszystkich rzeczy w Boga, ocalił indywidualność skończoną, która winna charakteryzować się wolnością. Nie mogąc przewyciężyć paradoksów p. (np. zagadnienie zła i wolności istoty skończonej), Schelling w ostatnim etapie swej twórczości zerwał z nim, a wezwany do Berlina w 1841, aby zareagować na panujący na tamtejszym uniwersytecie p. heglowski, próbował mu się przeciwstawić.

Hegel nigdy nie odrzucił p., chociaż odrzucił jego nazwę. Twierdził, że nie można zaczynać uprawiać filozofii inaczej, jak tylko ze Spinozą, ale z nim nie można tego kontynuować. Wraz z Heglem intelektualistyczny p. Spinozy przekształcił się w p. dialektyczny. Spinoza ujmował rzeczy z punktu widzenia nieskończoności, podczas gdy Hegel interesował się jedynie filozoficzną możliwością. Celem filozofii wg Hegla, jest pokazanie, że każda determinacja, o ile jest racjonalna, wywodzi się z Boga, jeśli można powiedzieć, że jest reprezentatywna. Zawsze przez Boga „myśli się Ideę” urzeczywistniającą się logicznie przez wszystkie stopnie rozwoju dialektycznego. Aby to zrozumieć, trzeba uwolnić się od p. pojętego jako pusta i abstrakcyjna identyfikacja Boga z rzeczami. Hegel był zainteresowany odrzuceniem tej reprezentacji p. (abstrakcyjnej identyczności Bóg-świat), ponieważ chciał obronić pojęcie, które uznał za prawdziwe i które w rzeczywistości jest panteistyczne samo w sobie. Rzeczy nie są Bogiem bezpośrednio, lecz jedynie Bóg się uwidacznia w ich racjonalności. Zatem faktycznie są momentami myśli dialektycznej, w której aktualizuje się Idea.

Po Heglu doktryna panteistyczna nie zyskała niczego istotnego. Oceny krytycznej p. dokonał A. Rosmini (*Vincenzo Gioberti e il p.*, Na 1847), gdy czysty p. wskazywał w ontologizmie Giobertiego. G. Weissenborn (sam będąc teistą) odróżniał formy p.: mechanistyczny, ontologiczny, dynamiczno-psychologiczny, etyczny i logiczny (*Vorlesungen über P. und Theismus*, Mb 1859). Inni, zaczynając od Ch. H. Weissego, preferowali kwalifikację własnej doktryny jako p. albo nazywali p. „częściowym”, dopuszczając, że część boskości jest tym, co czyni świat (zob. M. Carrière, *Die sittliche Weltordnung*, L 1877, 1891², 384; K. Ch. Planck, *Testament eines Deutschen*, T 1881, 467). Różne formy monizmu można również nazwać p. w sensie szerokim. Wraz z romantyzmem, postawa panteistyczna w filozofii przechodziła różne etapy. Niepowtarzalność każdej osoby ludzkiej, przygodność zdarzeń, aktualność zła, problem wolności, utrudniają akceptację panteistycznego credo.

Współcześnie bardziej żywe formy idealizmu są wyrażane personalistycznie, dlatego łatwiej godzić je z teizmem, niż z p. Cechy p. można znaleźć w naturalizmie, ale bardziej jako odczucie strachu przed naturą, aniżeli wypracowane pojęcie. Zwolennikiem p. na płaszczyźnie neorealistycznej jest S. Alexander (jakkolwiek odrzuca transcendencję relatywną „boskości” jako kwalifikację wyższą w najwyższej jakości już zrealizowanej): „Teizm i panteizm, transcendencja i immanencja są dwiema skrajnościami w pojęciu boskości, które rzadko znajdują się doskonale czyste [...]. Reprezentują one dwa istotne przymioty, które Bóg dzieli z innymi rzeczami: istnienie duszy i ciała. Bóg jest immanentnie jakoś w swoim ciele, ale transcendentny w jakiś sposób w swojej boskości” (*Space, Time and Deity*, Lo 1934, II 396).

Przeciwko p. podnoszone są liczne zarzuty z punktu widzenia metafizycznego, teologicznego, etycznego oraz psychologicznego: 1) p. popada w wewnętrzną sprzeczność, gdy niezmienną i prostą naturę Boga uzależnia od wielości rzeczy i ich zmian; 2) z religijnego punktu widzenia p. jest doktryną nie do przyjęcia, gdyż kwestionując indywidualną osobowość i transcendencję Boga, a wtapiając człowieka w naturę Boga, niszczy podstawy religii. Uniemożliwia adorację, modlitwę, akceptację własnej skończoności, poczucie grzeszności, potrzebę ofiary, zastępując mglistym odczuciem boskości własnej egzystencji; 3) p., będący w konsekwencji determinizmem, podważa fundamenty porządku moralnego, gdyż znosi wolność, a tym samym odpowiedzialność człowieka za czyny oraz likwiduje różnicę między dobrem i złem, Boga obarcza odpowiedzialnością za zło (zło jawi się jako element natury Boga); 4) p. sprzeciwia się ludzka świadomość – nasze wewnętrzne doświadczenie informuje, że „ja” jest fenomenem niepowtarzalnym i odrębnym od innych ludzi; gdybyśmy nie byli samodzielnyimi substancjami, nie mielibyśmy świadomości własnego „ja” i swej indywidualności. Nie ma mocnych podstaw do negacji tego powszechnego przekonania czy do traktowania go jako złudzenia.

G. B. Jäsche, *Der P. nach seinen verschiedenen Hauptformen*, I–III, B 1826–1832; A. Jundt, *Histoire du p. populaire au moyen âge et au seizième siècle*, P 1875, F 1964; G. E. Plumptre, *General Sketch of the History of P.*, I–II, Lo 1878–1879; J. Hunt, *P. and Christianity*, Lo 1884, 1970; G. M. Schuler, *Der Pantheismus*, Wü 1884; W. Dilthey, *Der Entwicklungsgeschichtliche. P. nach seinem Geschichtlichen. Zusammenhang mit den älteren pantheistischen*

Systemen, AGPh 13 (1900), 307–360, 445–482; J. A. Picton, *The Religion of the Universe*, Lo 1904; P. Siwek, *Spinoza et le p. religieux*, P 1937; R. Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle et la réfutation du p.*, RThom 44 (1938), 699–711; H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriffs Spinozas*, Emsdetten 1938; L. Giusso, *P. e magia in Giordano Bruno*, Annali della Facoltà di lettere e filosofia e magistero dell'Università di Cagliari 15 (1948), 249–306; M. F. Sclacca, *Ateismo*, w: *Dio nella ricerca umana*, R 1950, 603–609; tenze, ECat IX 686–693; F.-J. von Rintelen, *Der Rang des Geistes*, T 1955, 138–296; F. Grégoire, *Études hégéliennes*, Lv 1958; A. Guzzo, V. Mathieu, EF VI 241–248; S. Kowalczyk, *Czym jest p.?*, Collectanea Theologica 47 (1977) z. 1, 65–81; J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tw 1992; M. Ph. Levine, *P. A Non-Theistic Concept of Deity*, Lo 1994; P.-H. Tavoillot, *Le crépuscule des lumières. Les documents de la „querelle du p.” (1780–1789)*, P 1995; M. Żardecka, J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lb 1997, 420–421; A. C. Ambesi, *Il panteismo*, Mi 2000; J. Arana Canedo-Argbelles, *El dios sin rostro. Presencia del p. en el pensamiento del siglo XX*, Ma 2003; *Dieu et la nature. La question du p. dans l'idéalisme allemand*, Hi 2005.

Marian Ciszewski