

Ks. WOJCIECH SKÓRA

ARGUMENTY METAFIZYCZNO–RELIGIJNO–APOLOGETYCZNE NA ISTNIENIE BOGA WEDŁUG POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Znaczną grupę wśród filozofów chrześcijańskich w Polsce stanowią autorzy, którzy w swych rozważaniach łączą różne typy poznania, zarówno metafizycznego, jak i religijnego i przyrodniczego. Jedni nawiązują do filozofii klasycznej typu Arystotelesa i św. Tomasza i równocześnie poszerzają teren badawczy przez odniesienie do dzisiejszych różnych orientacji filozoficznych i filozofii religii. Są również tacy, którzy aktualnie zdecydowanie odzęgnają się od filozofii tomistycznej na rzecz dzisiaj modnych filozofii pozatomistycznych. Filozofia dzisiejsza zawiera w wielu wypadkach elementy pozaracjonalne, prowadzące do subiektywizmu. Problematyka Boga, chociaż pojawia się w takiej filozofii, nie posiada ostatecznych rozstrzygnięć.

Prześledzimy stanowisko przyjęte przez M. Jaworskiego, J. Tischnera i F. Sawickiego.

I. SPORY O WARTOŚĆ PODSTAWOWYCH ZASAD BYTU I MYŚLENIA

Poglądy F. Sawickiego pozostają w kręgu klasycznej filozofii. W filozofii Boga zajmuje się on drogami św. Tomasza. Odosobnione jest jego podejście do charakteru dowodu na istnienie Boga. Stanowisko jego wyływa ze swoistego rozumienia podstawowych zasad występujących w dowodach, takich jak: zasada przyczynowości, zasada racji dostatecznej i pozostałych zasad bytu. W jego sposobie uprawiania filozofii występuje element irracjonalny. Sawicki pozostaje pod wpływem idealistycznej filozofii Kanta.

Sawicki w swej wizji uprawiania filozofii świadomie przyjmuje element irracjonalności, który według niego jest nieunikniony¹

Sawicki stwierdza, że zasada racji dostatecznej staje się wtedy dopiero zasadą oczywistą, gdy wyrazimy ją zdaniem hipotetycznym „wszystko, cokolwiek istnieje, musi mieć dostateczną rację swego istnienia, o ile założymy, że wszelka rzeczywistość daje się rozumnie wyjaśnić”² Sawicki zdaje sobie sprawę, że przyjęcie w zasadzie dostatecznej racji, pewnego momentu wydaje się czymś zaskakującym³. Jednak całość naszego poznania rozumowego, według Sawickiego, opiera swoją pewność na założeniach nie posiadających czysto się na założeniu, iż nasz rozum jest zdolny do poznania prawdy⁴. To uzdolnienie nie jest bezpośrednio oczywiste, ani nie da się tej pewności udowodnić.

Przy poznaniu rzeczywistości należy przyjąć następnie założenia, które również nie są same w sobie całkiem zrozumiałe, ani możliwe do udowodnienia w całym swym zakresie. Trzeba założyć, że prawa myślenia zgadzają się z prawami bytu. Dotyczy to też podstawowej w myśleniu zasady niesprzeczności⁵. Zasada dostatecznej racji zakłada rozumne urządzenie świata i dodatkowo przyjmuje dalsze założenie — zakłada wiarę w rozumne urządzenie świata⁶

Przyjmując takie rozumienie podstawowych zasad dotyczących rzeczywistości i poznania, zaczynamy formułować argumentację na rzecz istnienia Boga. Sawicki wyraźnie zaznacza, iż każdy dowód wchodzi nieświadomie na drogę zaufania i postulatu, gdyż wszelkie ludzkie poznanie opiera się na pewnych założeniach irracjonalnych, co jest słabością ludzkiego poznania.

¹ F. Sawicki, *Zasada dostatecznej racji w dowodzie na istnienie Boga*. Tłum. M. Michalski. „Życie i Myśl” 6: 1956 nr 3 s. 3–5.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże s. 3 n.

⁶ Tamże s. 5.

Filozof jest w tej szczęśliwej sytuacji, iż świadom jest braków tego poznania, po którym kroczy⁷

Sawicki wyraźnie stwierdza, iż niemożliwe jest zupełne przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga, które w każdym punkcie argumentacji ma swe niezawodne uzasadnienie. „Rzecz jasna, że gdyby wykazanie prawdziwości wymagało rozumnej oczywistości wszystkich przesłanek wnioskowania dowodowego, aż do ostatecznych jego podstaw włącznie, to wówczas nie można by uważać za dowody argumentów na istnienie Boga opierających się na postulatcie. Jednakże dokładniejsze rozważanie sprawy wykazuje, że wiedza naukowa nie stawia dowodzeniu takich wielkich wymagań oraz, że gdyby je nawet stawiała, byłyby one zasadniczo niemożliwe do wypełnienia”⁸

W argumentacji na istnienie Boga dochodzimy do pewności rzeczywistej, chociaż nie matematycznej⁹ Granat dyskutując z poglądami Sawickiego zdecydowanie opowiada się realizmem poznawczym, pewnością i oczywistością zasady racji dostatecznej i innych zasad. Akt wiary lub zaufania w ludzki rozum może być w każdym momencie odwołany. Stanowisko Sawickiego wydaje się aż nadto irracjonalne i prowadzi do sceptycyzmu¹⁰

W poglądach Sawickiego dostrzega się wpływy filozofii Kanta. „Epistemologia kantowska kwestionuje realizm bezpośredni, w myśl którego człowiek w swych aktach poznawczych ujmuje wprost rzeczywistość. Tego rodzaju teoriopoznawcza nieufność uniemożliwia dojrzenie fundamentalnych praw bytu, w tym także zasady racji dostatecznej. Idealizująca i subiektywistyczna koncepcja poznania, przyjęta przez F. Sawickiego, była powodem jego zastrzeżeń wobec naukowego charakteru pierwszych zasad”¹¹ J.

⁷ Tamże s. 6.

⁸ Tamże s. 8 n.

⁹ Tamże s. 9.

¹⁰ W. Granat. Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura. Lublin 1968 s. 141.

¹¹ S. Kowalczyk. Drogi ku Bogu. Wrocław 1983 s. 316–317; por. J. Budzisz. Problem ostatecznych podstaw poznania rozumowego w ujęciu ks. Fr. Sawickiego. „Studia Philosophiae Christianae” 12: 1976 nr 1 s. 23–42.

Życiński odwołując się do osiągnięć nauk przyrodniczych z ostrożnością podchodzi do podstawowych zasad metafizycznych. Przypomina, że przemiany w fizyce XX wieku doprowadziły do zakwestionowania absolutnego charakteru wielu pojęć np. równoczesności i determinizmu. Następstwem psychologicznym tego jest zakwestionowanie absolutnego charakteru podstawowych zasad jako warunków racjonalności. I tak pojawiła się próba zakwestionowania zasad przyczynowości i racji dostatecznej¹² Na miejsce zakwestionowanej zasady przyczynowości proponuje się nowe zasady. Alternatywą klasycznej zasady przyczynowości jest np. zasada sznurowania, nazywana zasadą bootstrapu. Według tej zasady w pewnych procesach rozróżnienie między przyczynami a okolicznościami zdarzeń ma charakter wysoce umowny¹³

Życiński odnosząc się z ostrożnością do tych propozycji, nie wyklucza, że jakiś wariant filozoficznej zasady bootstrapu mógłby stanowić interpretację alternatywną zarówno do uprawiania przyrodoznawstwa, jak i klasycznej metafizyki inspiracji arystotelesowskiej¹⁴ Życiński uważa, że rewolucja, która dokonała się w nauce, domaga się reinterpretacji niektórych podstawowych zasad filozoficznych. Opowiada się za przebudową argumentu z ruchu. Uważa, że filozoficzna zasada *quidquid movetur ab alio movetur* okazuje się zasadą dowolną lub wręcz fałszywą we współczesnym paradygmacie nauki¹⁵ Za modyfikacją zasad filozoficznych w zależności od stanu wiedzy przyrodniczej opowiada się zdecydowanie M. Lubański¹⁶

Życiński na terenie filozofii Boga opowiada się za rozumowaniem redukcyjnym zmierzającym do ukazania jedynej relacji ontycznej dla

¹² J. Życiński. Teizm i filozofia analityczna. T. 1. Kraków 1985 s. 135–136.

¹³ Tamże s. 136.

¹⁴ Tamże s. 138.

¹⁵ Tamże s. 157.

¹⁶ Por. M. Heller, M. Lubański, Sz. Ślaga. Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody. Warszawa 1992 s. 148 n.; T. Rutowski. Próby kwestionowania pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. „Studia Philosophiae Christianae” 30: 1994 nr 2 s. 227–243.

następstw odkrywanych na różnych płaszczyznach, również na płaszczyźnie poznania empirycznego. Jednak w zgodzie z współczesną logiką zauważa, że rozumowanie redukcyjne ma charakter probabilistyczny i żaden z argumentów filozofii Boga nawiązujących do przesłanek przyrodniczych nie dochodzi do ostatecznych rozstrzygnięć¹⁷ Życiński nie uwzględnia w swych analizach rozumowania redukcyjnego metafizycznego typu *quia*, które prowadzi do wyników pewnych. Opowiada się za argumentacją z przygodności i jej przypisuje ważne znaczenie. Argumentacja z przygodności to różne warianty trzeciej drogi św. Tomasza z Akwinu, drogi z przyczynowości, z celowości i przeżyć religijnych człowieka¹⁸

II. PROBLEMATYKA BOGA W UJĘCIU J. TISCHNERA

Dla zrozumienia filozofii, gdzie miesza się elementy racjonalne z pozaracjonalnymi, warto prześledzić poglądy na kwestię poznania Boga prezentowaną przez J. Tischnera.

Tischner w swoich pracach odszedł od tomistycznego uprawiania filozofii. Stwierdza on, że dzisiejsza filozofia przestała się interesować dowodami na istnienie Boga, natomiast stosunkowo dużo mówi o naturze Boga¹⁹ Zagadnienie „natury” Boga jest zagadnieniem centralnym dla całej teodycei. „Metafizykę Boga musi poprzedzać ontologia Boga, tj. przed nauką o Bogu rzeczywistym muszą iść rozważania o Bogu możliwym. Dopiero na ich podstawie można rozstrzygnąć, czy i ewentualnie jaki typ dowodu może mieć zastosowanie w przypadku Boga. Wynika stąd także, że z rozważań ontologicznych Boga możliwego może wynikać i to, iż istnienie Boga nie da się w dosłownym rozumieniu tego pojęcia, udowodnić lub udowodnić w sensie, w jakim zyczyła sobie metafizyka scholastyczna”²⁰

¹⁷ Tamże s. 87.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Tischner. W poszukiwaniu doświadczenia Boga. „Znak” 24: 1972 s. 306; tenże. Świat ludzkiej nadziei. Kraków 1994 s. 229.

²⁰ Tamże s. 307–308.

Tischner wyjaśnia renesans dowodu ontologicznego w filozofii. Zainteresowanie tym dowodem wyływa z szukania jakiegoś doświadczenia Boga. Doświadczenie Boga wydaje się być możliwe, gdyż Bóg nie jest Absolutem, Wolnością lecz Miłością. Odwołując się do Schelera, widzi możliwość intuicyjnego doświadczenia osobowego Boga²¹

Tischner za punkt wyjścia w budowaniu nowego myślenia filozoficznego przyjął tezę o konieczności zerwania z filozofią tomistyczną. Więcej, dostrzega szkodliwość uprawiania dzisiaj filozofii typu tomistycznego. Koncepcja filozofii jako filozofii wyjaśniającej jest dzisiaj niemożliwa do zrealizowania. Rozkład syntez tomistycznych poszedł tak daleko, iż chrześcijaństwo tomistyczne jest raczej tylko przyczyną współczesnych ognisk zapalnych w katolicyzmie²² Według Tischnera należy porzucić filozofię typu klasycznego. Rzeczą filozofii nie jest już wyjaśniać, lecz „zrozumieć i nazwać”²³

Tischner chce zbliżyć się do problemów dzisiejszego człowieka szczególnie w odniesieniu do spraw polskich. Jak kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego świata, tak dzisiaj rodzi się z bólu. O jakości filozofii ma decydować jakość naszego bólu, który filozofia chce „wyrazić i któremu chce zaradzać”²⁴

W dzisiejszej rzeczywistości, zdaniem Tischnera, trzy nurty wydają się być podstawowe: nurt obrony ludzkiej nadziei, filozofii wartości i nurt filozofii człowieka. Ten trzeci, czyli antropologia filozoficzna stara się przedstawić ogólny obraz człowieka, jako istoty „pielgrzymującej”, otwartej na Transcendencję²⁵

Inspiracją dla twórczości filozoficznej Tischnera stali się niektórzy przedstawiciele filozofii pozatomistycznej. Stara się obracać w kręgu myśli

²¹ Tamże s. 318 n.; tenże. Świat ludzkiej nadziei s. 242–244.

²² J. Tischner. Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego. „Znak” 22: 1970 s. 2, 15.

²³ J. Tischner. Myślenie według wartości. Kraków 1982 s. 12.

²⁴ Tamże s. 13.

²⁵ J. Tischner. Myślenie według wartości s. 11, 253.

Husserla, od której jak stwierdza czerpie metodę fenomenologiczną, nawiązuje do R. Ingardena, M. Schelera, G. Marcela, W. Diltheya, E. Cassierera, M. Heideggera, a także H. G. Gadamera, P. Ricoeura, E. Levinasa.

Tischner nawiązując do P. Ricoeura i jego hermeneutyki opartej na tekstach religijnych pokazuje drogę do Sacrum. Język religijny jest językiem symbolicznym. Hermeneutyka nie twierdzi, iż cały język religijny jest symboliczny, lecz że język symbolu jest rdzeniem języka religijnego. Tischner podkreśla, iż w takim języku „Człowiek i Bóg pojawiają się w nim nie tylko jako byty, lecz przede wszystkim jako wartości”²⁶

Symbol, który odczytujemy w tekście religijnym posiada warstwę semantyczną (znaczeniową) i warstwę aksjologiczną. Tekst religijny mówi o wartości podstawowej Sacrum²⁷ Ambicją hermeneutyki jest „odsłaniać Objawienie” „Ale osłaniać do samego końca, to znaczy, poprzez znaczenie i poprzez wartości dotrzeć do Bytu”²⁸ Tischner w swej filozofii stawia na inspirującą rolę chrześcijaństwa²⁹

Nawiązywanie do filozoficzno–teologicznych rozważań P. Tillicha znajdujemy w wypowiedzi J. Życińskiego i K. Tarnowskiego. Dla Życińskiego uprawiającego filozofię przyrodoznawstwa nawiązanie do Tillicha jest poszerzeniem spojrzenia filozoficznego. Idąc za Tillichem, Życiński stwierdza, iż „Bóg jawi się jako ukryta głębia bytu”³⁰ Odkrycie głębi bytu dokonuje się najczęściej w sytuacjach cierpienia, niepewności, lęku. Sytuacje przeżycia „Pascalskiego niepokoju, doświadczenie pustyni czy nagłe odkrycie osobistego osamotnienia” mogą naprowadzić nas na odkrycie relacji naszego życia do Bożego bytu. „Wymiar głębi ma wydzźwięk religijny

²⁶ Tamże s. 93, 17–201.

²⁷ Tamże s. 116.

²⁸ Tamże s. 118; por. P. Ricoeur. Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie. Warszawa 1985.

²⁹ por. J. Tischner. Spór o inspirację ciąg dalszy. (M. Gogaczowi w odpowiedzi). „Znak” 26: 1974 s. 1483.

³⁰ J. Życiński. Głębia Bytu. Poznań 1988 s. 153.

i podobnie jak w filozofii Augustyna prawdę o Bogu istniejącym w nas odkrywamy wówczas, gdy zagłębiamy się w refleksję nad naszym bytem”³¹

Tarnowski szukając możliwości uprawiania dzisiaj filozofii Boga kroczy wyraźnie drogą wytyczoną w Polsce przez Tischnera, a zagranicą przez Levinasa, Marcela, Guardiniego, Ricoeura i Tillicha. U Levinasa pragnie odczytać istotę pragnienia metafizycznego, u Marcela zastanawia się nad pojęciem Tajemnicy. Tarnowski interesuje się doświadczeniem religijnym, które ma prowadzić do filozofowania. Nawiązując natomiast do Tillicha chce wskazać na niektóre możliwości „wyrastającej z religii filozofii Boga”³² Autor zastanawia się, jak z religijnego objawienia Boskiej Tajemnicy może ukształtować się filozofia Boga. Tarnowski znajduje odpowiedź nawiązując do Tillicha. Odpowiedzią na objawienie jest wiara będąca „ostateczną troską człowieka”³³

Przyjęcie objawienia jest z jednej strony poznaniem „jasnym” i z drugiej strony „ciemnym”, dlatego należy sobie uświadomić, że „między wartością objawienia, a jego niejasnością tworzy się dotkliwie napięcie, które wciąż inicjuje proces wyjaśniania, hermeneutyki”³⁴

Filozofia uprawiana przez Tischnera niektórym umysłom zdecydowanie odpowiada. Tischner ukazuje Boga bliskiego człowiekowi i jego niepokojom. Bóg osobowy, który jest Miłością ma swe potwierdzenie na kartach Pisma św., nie jest Bogiem abstrakcji, lecz Bogiem żywym, z którym można nawiązać kontakt osobowy.

Mimo tych zalet filozofia uprawiana przez Tischnera i jego kontynuatorów posiada też i mankamenty. Rezygnacja z filozofii tomistycznej i jej naczelnego zadania wyjaśniania rzeczywistości jest wysoce ryzykowne. Terenem, na którym można w całej rozciągłości poprawnie przeprowadzić argumentację na istnienie Boga jest metafizyka. W metafizyce analiza bytu,

³¹ Tamże s. 153.

³² K. Tarnowski. Uwagi o możliwości filozofii Boga. „Znak” 40: 1988 s. 4.

³³ Tamże s. 12; P. Tillich. Dynamika wiary. Poznań 1987.

³⁴ Tamże s. 13.

który jawi się jako niekonieczny, przygodny, naprowadza na przyjęcie Bytu będącego zewnętrzną racją istnienia bytów ograniczonych. Natomiast na linii Kant — Hegel — Husserl — Heidegger nie osiąga się intersubiektywnej afirmacji Boga. Filozofia uprawiana w duchu wymienionych filozofów wychodzi nie od stwierdzenia istnienia obiektywnego świata, lecz od myśli o świecie i o sobie samym. I w tego rodzaju filozofii problematyka Boga także się pojawiła. Jawi się problematyka Boga, lecz „nie rozporządza ona odpowiednimi narzędziami i perspektywą poznawczą, by wyjść poza świadomość czy wiarę lub nadzieję”³⁵

Również zastosowanie hermeneutyki nie rozwiązuje wystarczająco wątpliwości. W hermeneutyce dociekania filozoficzne utożsamiają się z niekończącym się odślanianiem sensu zawartego w wypowiedziach wcześniejszych filozofów, w symbolach lub w samym istnieniu danego człowieka. W takim rozumieniu uprawiania filozofii, poznanie Boga nie jest wynikiem nieobalalnego wyjaśniania rzeczywistości, co raczej prawdopodobnym odczytywaniem symboli i mitów, które są jakby szyfrem ludzkiej egzystencji i potrzeb ludzkich³⁶

III. STANOWISKO M. JAWORSKIEGO

M. Jaworski pozostając na terenie klasycznej filozofii pragnie równocześnie wzbogacić problematykę teodycealną. Dla Jaworskiego terenem, na którym można rozwiązać problematykę Boga jest filozofia bytu *primus quoad nos*. W budowaniu takiej filozofii, której przedmiotem jest świat przyrody, ma zastosowanie abstrakcja *totuis*. W użyciu tej metody należy powiązać ogląd istotowy wzięty od Husserla z abstrakcją *totuis* św. Tomasza, nadto zaakcentować należy twórczą funkcję „nous” w procesie dochodzenia do odkrycia istoty rzeczy. Drugim ważnym zadaniem jest wypracowanie

³⁵ Por. Z. J. Zdybicka. Drogi afirmacji Boga. W: W kierunku Boga. Warszawa 1982 s. 123.

³⁶ Por. S. Kamiński. Epistemologiczno — metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga. W: W kierunku Boga. Warszawa 1982 s. 93–94.

metody dowodzenia, a także ukazanie różnic metody występującej w naukach szczegółowych³⁷

Pojęcie bytu jako bytu odnosi się według Jaworskiego zawiera zawsze dwa aspekty: istotę i istnienie. Te zaś pojęcia są we właściwym sobie znaczeniu pojęciami analogicznymi i nie mogą być odnoszone do Boga. Bóg jest więc poza pojęciem bytu. Poznanie istnienia Boga jest tylko kresem filozoficznego poznania bytu *primus quoad nos*³⁸ Jaworski w problematyce istnienia Boga nie chce rezygnować z odwoływania się do metafizyki, która winna uwzględniać swoiste doświadczenie problematyki Boga: nawiązywać do semantyki języka religijnego, racjonalnego uzasadnienia religijnego przekonania o istnieniu Boga, sensowności idei Boga itd. Jaworski zaznacza, że tak uprawiana filozofia nie będzie miała charakteru jednolitej dyscypliny filozoficznej, jednak wbrew obawom Kamińskiego nie stanie się apologetyką chrześcijańskiego teizmu, ani nie naruszy zneutralizowanego punktu wyjścia filozofii. Jaworski twierdzi, że filozoficzne poznanie Boga należy do metafizyki³⁹

Jaworski pragnie problematykę istnienia Boga połączyć z uprawianiem filozofii religii. Stwierdza on idąc za Guardinim, że klasyczne dowody na istnienie Boga pod względem merytorycznym i formalnym są poprawne, lecz dla chrześcijanina mają wartość, gdy opierają się na doświadczeniu religijnym⁴⁰ Samo zaś poznanie religijne jest bezpośrednim poznaniem tego, co ukazuje się człowiekowi w konkretnej rzeczywistości⁴¹ Dlatego Jaworski

³⁷ M. Jaworski. Problem koncepcji filozofii. „Analecta Cracoviensia” 14: 1982 s. 4.

³⁸ Tamże s. 6 n.

³⁹ M. Jaworski. Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania. W: W nurcie zagadnień chrześcijańskich. T. 14. Warszawa 1981 s. 44–46, 58; por. S. Kamiński. Epistemologiczno — metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga s. 98.

⁴⁰ M. Jaworski. Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno — krytyczne. Warszawa 1957 s. 156.

⁴¹ Tamże.

mówi o ukazywaniu się Boga w otaczającej nas rzeczywistości⁴² Zaznacza on, iż problematyka dowodzenia istnienia Boga jest tematyzacją w języku filozoficznym pierwotnego, spontanicznego poznania Boga. Zachodzi związek między spontanicznym poznaniem Boga a poznaniem ściśle filozoficznym⁴³

M. Jaworski, chociaż krytycznie odnosi się do argumentów Tomaszowych i ich dzisiejszej interpretacji, to jednak poszerzając swój obszar badawczy przez nawiązanie głównie do filozofii religii i posługując się metodą fenomenologiczną, uznaje wartość dowodzenia filozoficznego zakotwiczonego w myśli św. Tomasza z Akwinu. Stara się on w swych rozważaniach teodycealnych odnieść do struktury bytu. Struktura bytu danego nam bezpośrednio jest tego rodzaju, iż posiada charakter radykalnej przygodności. Sama struktura bytu przygodnego odsyła nas do bytu o innej strukturze — odsyła nas do bytu koniecznego⁴⁴

Elementem wyróżniającym filozofię Boga uprawianą przez M. Jaworskiego jest zakotwiczenie w filozofii św. Tomasza z Akwinu i równoczesne sięganie do doświadczenia religijnego. Dzięki takim zabiegom Bóg filozofii jest zarazem Bogiem religii. Taki Bóg jest bliski człowiekowi. Przez zakotwiczenie w filozofii św. Tomasza z Akwinu argumentacja na rzecz istnienia Boga pretenduje do mocnej argumentacji. Z drugiej strony należy jednak bronić klasycznej filozofii Boga przed mieszaniem jej z poznaniem religijnym i innymi typami poznania. Przez mieszanie poznania ściśle filozoficznego z innymi typami poznania osłabia się ostatecznie wartość samej argumentacji.

⁴² M. Jaworski. Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga. W: Studia z filozofii Boga. T. 1. Warszawa 1968 s.343.

⁴³ M. Jaworski. Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania s. 47 n.

⁴⁴ M. Jaworski. Zagadnienia reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga. W: Studia z filozofii Boga. T. 2. Warszawa 1973 s. 164–182.