

Bp JÓZEF ŻYCIŃSKI (Tarnów)

PANTEIZM A PANENTEIZM W KONTEKŚCIE FILOZOFICZNYCH KONTROWERSJI ŚREDNIOWIECZA

Mimo iż oskarżenia o panteizm kierowane były od dawna przez pryncypialnych krytyków w stronę czołowych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej, sam termin „panteizm” został użyty po raz pierwszy przez irlandzkiego filozofa Johna Tolanda w 1704 r. W swym wprowadzeniu do *Socinianism Truly Stated* Toland odnosi się z sympatią do przedstawicieli panteizmu; podobnie w starszym o 16 lat *Pantheisticon* ocenia pozytywnie ich doktrynę. Dopiero w XVIII wieku w dyskusjach dotyczących natury Boga u Spinozy termin „panteizm” uzyskuje wydźwięk jednoznacznie negatywny. Formalnego odrzucenia panteizmu z pozycji myśli katolickiej dokonał w 1861 r. papież Pius IX. Długo przed nim jednak wielu autorów krytkowało sympatyków panteizmu, oskarżając ich o ateizm. Zwłaszcza poglądy Spinozy dostarczały materiału do podobnych oskarżeń. Wielu współczesnych autorów wykazuje, iż oskarżając autora *Etyki* o panteizm, bardziej sugerowano się jego wyrażeniem *Deus sive Natura* niż brano pod uwagę koncepcję bytu u myśliciela, który sam będąc „upojony Bogiem” ujmował całą rzeczywistość w relacji do bytu Boga. Kwestię tę pomijam w niniejszym artykule¹, ograniczając uwagę do tych aspektów ontologicznych, które nadal pozostają przedmiotem głębokich różnic w kręgu współczesnych filozofów.

Oskarżenia przypisujące panteistom ateizm przebiegały najczęściej według następujących etapów myślowych: (1) Redukując Boga do poziomu przyrody, dany filozof kwestionuje Jego transcendencję; (2) Tym samym odrzuca on pojmowaną klasycznie doktrynę o Bogu, który jest zarówno transcendentny, jak i immanentny; (3) W konsekwencji dany myśliciel zasługuje na miano ateisty, gdyż nie uznaje istnienia Boga pojętego w sposób zgodny z wcześniejszą tradycją.

Kiedy w XVIII wieku neologizm „panteizm” stał się ulubionym określeniem w kręgach autorów oskarżających się wzajemnie o brak ortodoksji, Karl Friedrich Krause wprowadził, a Friedrich Heinrich Jacobi spopularyzował wyrażenie „panenteizm”. Odnoszono je do doktryny, której załączki sformułowane są w nauczaniu św. Pawła Apostoła. Uznając zarówno transcen-

¹ Problem panteizmu Spinozy omawiam dokładniej w pracy: *Trzy kultury*, Poznań 1990, s. 138—141.

dencję, jak i immanencję Boga, kładzie ona nacisk na prawdę, że wszystko istnieje w Bogu (*pan en theo*). Trudno jest zarzucać heterodoksję Apostołowi Narodów, gdy pisze o Bogu, który jest „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28) lub gdy zapewnia, że „w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27n.). Trudno też odnosić podobny zarzut do tekstów Ewangelii św. Jana, zarówno tych, które mówią o zjednoczeniu rodzonym przez trwanie w winnym krzewie, jak i do słów prologu głoszących: „Wszystko przez nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało — Na świecie było a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał” (J 1, 3—10).

Tłumacząc przytoczone wyrażenia biblijne na język filozofii, sympatycy neoplatonizmu chrześcijańskiego wyakcentowali tezę, iż u podstaw złożoności poszczególnych bytów znajduje się jednoczący czynnik nieprzygodny, którego natury nie można pojąć ani też opisać przy pomocy dostępnych człowiekowi kategorii pojęciowych. Termin *docta ignorantia*, na długo przed spopularyzowaniem go przez Kuzańczyka, pojawia się u Augustyna² w liście 130 i używany jest potem przez wielu autorów, którzy chcą podkreślić element tajemnicy związany z Bożą obecnością przenikającą świat bytów stworzonych. Usiłując scharakteryzować bliżej tę obecność, autorzy tak odlegli jak Dionizy, Eriugena, mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy³ próbowali wykazywać, że wszystkie rzeczy istnieją w Bogu, gdyż Bóg stanowi ich istotę pojętą bądź to jako *forma omnium*, bądź jako *essentia omnium*, bądź też wreszcie — za Dawidem z Dinant — jako *materia omnium*. Wyrażenie *forma omnium* otrzymało najmocniejszą interpretację w pismach Almeryka z Bene. Almeryk zmarł ok. 1206 r. a już w 1210 r. został potępiony przez synod paryski. Z kolei sam Tomasz z Akwinu, porównując poglądy Almeryka i Dawida z Dinant, znacznie ostrzej odniósł się do tych drugich i nazwał „prawdziwie głupią” tezę głoszącą, że Bóg stanowi materię pierwszą wszystkich rzeczy. (*S. th.* I.3.8 responsio, *S. contra gentiles* I 17, I 26). Niefortunne sformułowania Almeryka i Dawida dawały podstawę do obrony heterodoksyjnej tezy: *omnia sunt divina essentia* — wszystkie byty są identyczne z istotą Bożą. Przy takim sformułowaniu zanikała różnica między stworzeniem a Stwórcą i otrzymywało się ontologię bliską henoteizmu, który mógł prowadzić do spekulatywnej myśli Parmenidesa, lecz nie do wizji Boga ukazywanego w Biblii. Gdyby wszystko stanowiło rzeczywiście istotę Bożą wówczas — zgodnie z komentarzem średniowiecznych autorów — istotę kamienia stanowiłby również element boskości i można by wówczas powiedzieć, że Bóg stanowi *lapis in lapide*; prowadzi to do znanych paradoksów. Próbę ich uniknięcia

² PL 33, 505.

³ Listę autorów, reprezentujących tę samą tradycję, rozciąga Kuzańczyk aż do czasów Anasagorasa. Wyrażenie greckiego filozofa „*en panti panta*” przetłumaczył Kuzańczyk na: *quodlibet esse in quolibet*, wiążąc z ostatnią formułą panenteistyczne treści.

podjął Aleksander z Hales. Zaproponował on formułę *omnia sunt in ipsa divina essentia* — wszystkie byty istnieją w tej samej istocie Bożej⁴.

Inną możliwość uniknięcia paradoksu zaproponował znacznie wcześniej Dionizy sugerując, że „bycie wszelkich rzeczy stanowi boskość ponad byciem”⁵. Formuła ta zdobyła aprobatę Tomasza z Akwinu, który w *Contra gentiles* I, 26.10 interpretował ją w sposób niepanteistyczny, przyjmując, iż termin „ponad” mówi jedynie o *podobieństwie* stworzeń do transcendentnego Stwórcy. Tak osłabiona interpretacja nie satysfakcjonowała z oczywistych powodów Kuzańczyka. Jako zbyt łatwy unik jawiło się mu zatarcie różnic między sensem wyrażen „być podobnym” i „istnieć realnie” Uciekając się do swej metody dialektycznych przeciwstawień twierdził on, iż Bóg zarówno stanowi *esse omnium*, jak i transcenduje poza świat stworzeń: *super esse*. Połączenie tych dwóch aspektów na gruncie przyjętej terminologii nie jest jednak łatwe. Dlatego też u Kuzańczyka pojawiają się szokujące sformułowania: „Wydaje się, że Bóg i stworzenie są tym samym — według sposobu dawcy — Bogiem, według sposobu danego — stworzeniem”⁶. Wprawdzie sam Kuzańczyk przyznawał, iż podobne radykalne opozycje można pojąć jedynie dzięki uczonej niewiedzy, niemniej całkowicie uzasadniona była reakcja Johanna Wencka, profesora teologii w Heidelbergu, który na kartach *De ignota litteratura* zarzucił przyszłemu kardynałowi, iż twierdzi on, że Bóg jest stworzeniem oraz że natura ludzka i boska są identyczne. Konsekwentnie Wenck oskarżał Mikołaja z Kuzy, twierdząc, że ten ostatni przez nieudaną próbę intelektualnego przebóstwienia wszystkich bytów prowadzi do ich unicestwienia i w swej specyficznej logice zaciera różnice między boskością a nicością⁷

Sam Kuzańczyk usiłował demistyfikować genezę zarzutów Wencka, upatrując ich źródeł w głębokich różnicach poglądów eklezjologicznych, które zrodziły ostry konflikt obu myślicieli podczas Soboru Bazylejskiego. W dodatku sugerował on jeszcze, iż teksty Eriugeny czy Dawida z Dinant powinny stanowić lekturę jedynie dla „mężów mądrych”⁸. Ze zrozumiałych powodów, podobne argumenty raczej irytowały niż przekonywały Wencka. W sytuacji, gdy aluzje personalne nie były w stanie rozwikłać zaistniałej kon-

⁴ W części tej korzystam w dużym stopniu z art. D. Morana: *Pantheism in Eriugena and Cusa*, „Amer. Cath. Philos. Quart.” 54:1990—1991 s. 131—152.

⁵ *Coelestis hierarchia*, PL 3, 117d: „to gar einai panton estin he hyper to einai theotes”

⁶ *De dato patris luminum*, 2.97: „Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura”

⁷ Polemikę tę dokładnie omawia J. Hopkins w monografii: *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*, Minneapolis 1984.

⁸ Na uwagę zasługuje fakt, iż Kuzańczyk kategorycznie bronił mistrza Eckharta i twierdził, że słynny mistyk nie posunął się nigdy do twierdzenia, iż nie ma różnicy między stworzeniem i Stwórcą.

trowersji, jako filozoficzne zadanie do wykonania pozostało uzgodnienie filozoficznej koncepcji bytu z nauczaniem IV Soboru Laterańskiego. To ostatnie głosiło, iż między stworzeniem a Stwórcą trzeba dostrzegać nie tylko podobieństwo, lecz również większe od podobieństwa zróżnicowanie⁹.

IMMANENTNY DEUS ABSCONDITUS

Paradoksy związane z immanentną obecnością Boga w bytach stworzonych powstają kiedy termin „być” traktuje się jednoznacznie, przypisując ten sam sens byciu Boga i byciu istot stworzonych. Interpretacja taka odchodzi jednak od tego nurtu tradycji chrześcijańskiej, w którym podkreślano, że bycie przysługuje w istocie jedynie Absolutowi boskiemu. Świat stworzeń istnieje o tyle, o ile Boski Stwórca udziela mu swego istnienia. Jeśli potraktuje się termin „być” jako analogiczny, znikają wcześniejsze paradoksy i nie ma powodu, by twierdzić, iż Bóg stanowi istotę kamienia, bowiem kamienistość i boskość bytują na różnych poziomach w całkowicie odmienny sposób.

Usiłując przezwyciężyć trudności wysuwane przez autorów, których boska transcendencja interesowała znacznie bardziej niż immanencja, Kuzańczyk ucieka się do pojęcia kontrakcji. Jedynie Bóg w swym byciu nie podlega kontrakcji; wszystkie inne byty istnieją w stanie kontrakcji — „solus Deus est absolutus, omnia alia contracta”¹⁰ Sam termin *contractio*, nie znany Eriugenie czy wcześniejszym filozofom akcentującym immanencję Boga, występuje u św. Tomasza w próbie określenia, w jaki sposób potencja ogranicza akt. Wydaje się, że Kuzańczyk nawiązuje do tej właśnie tradycji, wprowadzając wiele subtelnych rozróżnień, które nie były znane Akwinacie.

Przykłady kontrakcji i związane z nimi komentarze autora *De docta ignorantia* nie są jednak ani jednoznaczne ani jasne. Najbardziej uzasadniona wydaje się interpretacja, w której przyjmujemy, iż kontrakcja polega na zindywidualizowaniu konkretnego bytu aktualnego przez „wyprowadzenie” go z rozległego zbioru niezaktualizowanych możliwości. Zamiast użytego przeze mnie terminu „wyprowadzenie” Kuzańczyk używa łacińskiego słowa *explicatio*. To Bóg, jedyny byt absolutny nie podlegający kontrakcji¹¹, *explicat*, tzn. wyprowadza, rozwija konkretne byty aktualne z obszaru niezdeteminowanej potencjalności, w którym byty te jawiły się jedynie jako możliwość pozbawiona konkretnych własności. W perspektywie tej jako pierwszy byt podległy kontrakcji — *primum contractum* — pojawia się wszechświat stworzony.

⁹ DS 806: „inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”

¹⁰ *De docta ignorantia*, II.9.150.

¹¹ Stwierdzenie to nie kłóci się ze znanym skądinąd faktem, że w ramach swej logiki przeciwstawień Kuzańczyk nazwie również Boga *contractio contractionum*. Por. *De visione Dei*, II 8.

Tak jak byt skończony pojawia się w opozycji do tego, co nieskończone, zaś powszechnik ujmujemy w przeciwstawieniu do konkretności, poszczególne byty podległe kontrakcji stanowią przeciwstawienie absolutu¹². O kontrakcji można jednak mówić nie tylko w odniesieniu do absolutu, lecz również w relacji do bytów o niższym stopniu skonkretyzowania indywidualnych cech. Tak np. konkretny człowiek z bogatym zespołem swych osobowościowych cech stanowi kontrakcję pojętego rodzajowo człowieka, któremu przypisujemy tylko racjonalność i zwierzęcość. Konkretny lew ze swą wspaniałą czupryną i donośnym głosem stanowi kontrakcję pojętego gatunkowo króla puszczy, który mógłby mieć inne kontrakcje, nawet gdyby z jakichś szczególnych powodów odpowiadające im osobniki utraciły czuprynę czy nie były w stanie wydobyć z siebie głosu.

Kontrakcja stanowi formę doświadczania Bożej *explicatio* przez świat bytów stworzonych. Ani Wenck, ani wielu innych krytyków Kuzańczyka nie zwróciło uwagi na to, że wyróżnia on dwa typy istnienia, które można przyporządkować bytom stworzonym; tym samym można konsekwentnie mówić o dwóch typach ich istoty. Dla wszystkich oczywisty jest fakt, iż istnienie słońca jako konkretnego obiektu oraz istnienie księżyca jako innego obiektu upoważnia do indywidualnych rozróżnień między poszczególnymi bytami i nie pozwala na utożsamianie księżyca ze słońcem. Z drugiej jednak strony podlegające kontrakcji oba wymienione obiekty astronomiczne mogą istnieć jedynie dzięki temu, iż Bóg w procesie nieustannego *explicatio* udziela im Swego istnienia. Wspomniany proces nie zacierza różnicy między bytem przygodnym a bytem absolutnym; sprawia on tylko, iż Boski Absolut jest realnie obecny w świecie stworzeń, których konkretna istota różni się od istoty bytu Bożego.

Sugerowana perspektywa pozwala wyjaśnić ontologiczne uwarunkowania immanencji Bożej a równocześnie dostarcza podstaw do wypracowania panenteistycznej wizji przyrody, w której nie wolno utożsamiać Stwórcy ze światem stworzeń. W proponowanym ujęciu, Bóg jest realnie obecny we wszystkich obiektach stworzonych, jest to jednak obecność innego typu niż obecność ziarna w kłosie czy mięszu w owocu. Nie ma powodów, by formułować oskarżenia o panteizm i zacierać różnicę między istotą Boga a istotą stworzeń, gdyż „to nie jest tak, że Bóg istnieje w słońcu i stworzeniach¹³; jest On raczej tym, czym jest słońce i księżyc ujmowane bez wielości i zróżnicowania”¹⁴. Istnienie Boga w świecie stworzeń pozostaje wszechobejmującym istnieniem czynnika kosmicznej jedności i rozwoju. Mówiąc ściśle: to nie tyle Bóg istnieje w Swych stworzeniach, co raczej stworzenia istnieją

¹² *De dato patris luminum*, II 99: „Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte”

¹³ Stosując wprowadzoną przeze mnie wyżej indeksację istnienia, należałoby raczej powiedzieć „to nie jest tak, że Bóg istnieje w słońcu i w księżycu”

¹⁴ *De docta ignorantia*, II 4.115.

w Bogu Stwórcy, bez którego byłyby nicością. Mikołajowa koncepcja kontrakcji pozostaje w tym punkcie bliska Tomaszowej koncepcji partycypacji wyrażonej np. w *Contra gentiles*, I 29, 5. Partycypacja w bycie wszechobecnego Boga wyjaśnia zarówno Jego immanencję w świecie, jak i zależność stworzenia od Stwórcy. Jej dokładna analiza pozbawia podstaw wypowiedzi o panteizmie Kuzańczyka pojawiającym się rzekomo przy ujmowaniu relacji między Bogiem a przyrodą¹⁵. Kiedy odchodzi się od czysto syntaktycznych porównań tekstów i dostrzega bogactwo treści ukryte za semantycznymi dystrynkcjami, znikają pierwotne obawy o panteizm implikowany rzekomo przez tezę o Bożej wszechobecności.

METAFIZYKA MOŻLIWOŚCI

Wbrew pozorom, teoria partycypacji w wersji Tomasza z Akwinu i teoria kontrakcji w ujęciu Mikołaja z Kuzy nie prowadzą bynajmniej do równoważnych treściowo koncepcji ontologicznych. Propozycja Kuzańczyka, jeśli chce się w niej formalnie sprecyzować ontologiczne uwarunkowania rozróżnień między *explicatio* i *contractio* wymaga przyjęcia mocnych tez dotyczących ontologii światów możliwych. Pytanie o ontyczny status możliwości prowadzi Kuzańczyka z kolei do rozważań teologicznych dotyczących natury Boga. Bogactwo tej natury nie jest wyczerpywane, zdaniem autora *De possesset*, przez istniejący aktualnie świat bytów stworzonych. W Bogu istnieją realnie nie tylko byty aktualne, lecz również możliwości konkretnych zaistnień. To On stanowi zasadę, w której ukryte jest „wszystko co w jakikolwiek sposób istnieje lub może istnieć. Cokolwiek zostało stworzone, bądź też będzie stworzone jest wyprowadzane z Tego, w którym istnieje w ukryciu”¹⁶.

Na określenie wszechogarniającego bytu Boga, pierwotnego ontycznie w stosunku do konkretnych aktualizacji, Mikołaj wprowadza neologizm *posseset*. *Posseset*, stanowiąc połączenie *posse* i *est*, powinno zostać skopiowane na polski jako „mócest”. W żadnym ze znanych mi języków nie próbuje się jednak wyrażać treści łączonych z tym terminem przez wprowadzenie neologizmu stanowiącego prosty przekład dwóch użytych terminów składowych. Z reguły wprowadza się charakterystykę opisową tłumacząc *posseset* jako „aktualne istnienie możliwości” lub „zaktualizowaną możliwość”

¹⁵ Por. wnioski zamykające artykuł D. Morana: „The fact that Cusanus throughout his life continually experimented with ways of expressing this relation is testimony both to the importance of the topic for Christian theology, and also to his own dissatisfaction with all formulae, other than those which expressed ignorance and unknowing. To seize on one aspect of his writings and to declare it guilty of the heresy of pantheism is to falsify and distort Cusanus's careful and acute consciousness of the revelatory power of sacred ignorance” (jw., s. 152).

¹⁶ *De possesset*, 8, 19—22; por. też 8, 13.

Od lingwistycznych subtelności przekładu bardziej istotna pozostaje treść ontologiczna łączona z *possest*. Jako ontyczna racja wszystkich możliwych do zrealizowania stanów *possest* może być, zdaniem Kuzańczyka, utożsamiony z Bogiem, „stosownie do ludzkich wyobrażeń o Nim” Najmocniejszą i w mej opinii jednoznaczłą ekspresję tej doktryny znajdujemy w 14 sekcji *De possest*, gdy autor przekonuje opata Jana: „quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest. Omnia in illo utique complicantur, et est Dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum” Sformułowanie to zdaje się pozostawać w wyraźnej opozycji z Tomaszową wizją Boga jako czystego aktu wolnego od wszelkiej potencjalności.

Nie wszyscy mediewiści twierdzą, by dla różnic między filozofią Boga u Kuzańczyka i Akwinaty fundamentalną rolę odgrywała różnica stanowisk co do obecności czynnika potencjalnego w Bogu. Sam Tomasz w *S. th.* I 25, 1 rozróżnia między potencjalnością bierną, która w żaden sposób nie może istnieć w Bogu a potencjalnością czynną, którą trzeba uznać (*oportet ponere*) także i w Bogu. Tej ostatniej nie należy ujmować w oderwaniu od aktu, gdyż ma ona swą podstawę w nim. Współcześni komentatorzy tekstów św. Tomasza sugerują istnienie u niego dwóch różnych koncepcji potencjalności czynnej; jedna ma nawiązywać do dorobku Arystotelesa, druga — do Awicenny¹⁷ Stąd też przypisywanie Tomaszowi wizji Boga jako „czystego aktu pozbawionego jakiegokolwiek potencjalności” wydaje się stanowiskiem niezbyt fortunnym.

Niezależnie od interpretacyjnych subtelności, głęboka różnica w ontologii Akwinaty i Kuzańczyka przejawia się w tym, iż w tłumaczeniu ontycznej struktury świata Tomasz przypisuje podstawową rolę bytom aktualnym, Mikołaj zaś bytom potencjalnym. Różnica ta byłaby możliwa do przewyciężenia, gdyby przyjąć, iż status ontyczny rzeczywistości opisywanej mianem *possest* jest tak szczególny, iż w jej charakterystyce niewystarczające okazują się wcześniejsze dychotomiczne podziały bytów na aktualne i potencjalne.

W perspektywie filozoficznej przyjętej przez autora *De possest* biblijne imię Boga „jestem, który jestem” znaczy „jestem tym, w którym realnie istnieje wszystko, co możliwe” Kontemplując otaczającą nas rzeczywistość, dostrzegamy w niej aktualizację możliwości, podobnie jak przez kontemplację obrazu widzimy utrwalony na nim pejzaż. „Tak jak obraz stanowi obserwowalny przejaw prawdy, wszystko inne stanowi obserwowalny przejaw samej możliwości”¹⁸. Konsekwentnie, cała obserwowana przyroda stanowi przejaw immanentnego Boga, który pozostając w niej ukryty wyznacza pole

¹⁷ Zob. np. B. J. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, University of Notre Dame Press 1976, s. 112—119.

¹⁸ *De apice theoriae*, 20.

możliwości przyszłego rozwoju oraz stanowi zasadę tego rozwoju realizowanego w ontycznym przeciwstawieniu między *contractio* i *explicatio*.

ONTOLOGIA BYTÓW MOŻLIWYCH

Współczesne kontrowersje wokół modalnej struktury rzeczywistości oraz ontologii światów możliwych wyznaczają ważny kierunek badań nad problemami, które późna scholastyka przedwcześnie uznała za rozstrzygnięte¹⁹. Rozstrzygnięcie to, mimo wieloznaczności terminologicznej związanej z różnorodnym rozumieniem pojęcia *możności*, wyrażało się w tezie głoszącej, iż akt jest doskonalszy od możności zaś „każda rzecz o tyle jest doskonała, o ile jest aktem, o tyle zaś niedoskonała, o ile jest w możności”²⁰. Ontologiczne zafascynowanie rzeczywistością aktu sprawiało, iż byt czysto możliwy — *mere possibile* — określano jako „quod non existit, sed potest existere”²¹. Nieostre pojęcie „możliwości istnienia” albo *aptitudinis ad existendum* wywoływało już sprzeczności współczesnych Henryka z Gandawy i kontynuatorów Dunska Szkota. Własności przypisywane bytom możliwym w kręgu wpływów myśli pierwszego z wymienionych autorów wykazują duże podobieństwo do własności przypisywanych przez Platona formom. Byt możliwy to „realitas extra Deum posita et in se aeterna, immutabilis, incorruptibilis, praesupposita creationi et permanens post destructionem, independens a Deo tanquam a causa efficiente, quamvis a Deo depende(ns) ut a causa exemplari”²².

Niewystarczalność wypracowanej w kręgu wpływów Arystotelesa teorii bytów możliwych dostrzegali także skotyści proponując *esse diminutum* jako typ bytu pośredni między bytem realnym a bytem pojęciowym (*ens logicum*). Stanowiska takiego trudno byłoby bronić współcześnie, gdy zwolennicy aktualizmu modalnego podkreślają, iż „obiekty abstrakcyjne istnieją realnie,

¹⁹ Zob. na ten temat antologię M.J. Loux, *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*, London 1979. Sympatyzując z tezami Plantingi, również Loux stwierdza m.in.: „de re modal actualism like Stalnaker’s or Plantinga’s would seem to be our only recourse” (s. 64).

²⁰ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 274. Warto odnotować także styl argumentacji Krąpca, przedstawionej na s. 273 n. Píše on m.in.: „w stosunku do możności akt jest celem, a cel jest czymś najdoskonalszym w porządku przyczyn, zatem akt jest także czymś najdoskonalszym, a więc w stosunku do możności jest doskonałością. [...] Sam układ elementów konstytuujących możność wskazuje na to, że możność czynna jest przyporządkowana do aktu — działania, bez którego w ogóle jest niezrozumiała”

²¹ P. Dezza, *Metaphysica generalis*, Roma 1959, s. 161.

²² Cytat z charakterystyki ich poglądów przytaczanej przez Dezzę. Ze względu na reguły składni zastąpiłem użyte w oryginale *dependeat* przez *dependens*.

nawet jeśli nie posiadają konkretnych egzemplifikacji”²³. Stwarzało ono jednak perspektywę umożliwiającą przewyciężenie fascynacji światem aktualnych konkretów oraz dowartościowanie roli czynników, które choć nie uległy jeszcze zaktualizowaniu mają decydujący wpływ na ontyczną strukturę naszego świata.

W filozoficznej charakterystyce tej struktury nie może wystarczać proste przeciwstawienie konkretów i abstraktów. Już na poziomie codziennego doświadczenia odnajdujemy obiekty o różnym stopniu abstrakcji. Kiedy mówię o szklance wody, zaspie śniegu czy butli tlenu używam tych samych terminów w innym znaczeniu niż wtedy gdy mówię o pojętym rodzajowo śniegu, wodzie czy tlenie. Dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych stał się dla nas bardziej jasny fakt, iż realne istnienie przysługuje zarówno konkretnym efektom grawitacyjnym jak i polu grawitacyjnemu, konkretnym zbiornikom wody jak i wodzie rozumianej bez dodatkowych specyfikacji jako H₂O, konkretnym cechom organizmów żywych jak i niezaktualizowanemu programowi ich rozwoju ukrytemu w kodzie genetycznym. Poprzez rozszerzenie dziedziny naszego doświadczenia, refleksja teoretyczna nauk przyrodniczych ułatwia przewyciężenie psychologicznych ograniczeń, które w przeszłości sprzyjały empiryzmowi.

Definitywne odejście od filozofii empiryzmu i konkretyzmu, jakie dokonało się w nauce po rewolucji Einsteina-Plancka, stworzyło podstawy do poszukiwania nowych zasad filozofii, w których przypisano by należyłą wagę pojęciu bytu możliwego, potencjału czy struktur formalnych odpowiadających ideom Platona. Jednym z systemów spełniającym te warunki pozostaje Whiteheadowska metafizyka procesu. W ujęciu, które Whitehead zaproponował na kartach *Process and Reality*, „być” znaczy „być potencjałem dla procesu stawania się” (*to be is to be a potential for becoming*). Problematyka „Platońskich form” czy ich Whiteheadowskich odpowiedników nazywanych przedmiotami ponadczasowymi (*eternal objects*) omawiana jest w *Process and Reality* w kontekście rozważań dotyczących „ogólnej potencjalności wszechświata, która musi gdzieś istnieć, gdyż zachowuje bezpośrednią doniosłość dla tych bytów aktualnych, w których nie została jeszcze zrealizowana”²⁴. Jej rola ujawnia się stopniowo w procesie ewolucyjnego rozwoju, który prowadzi do emergencji nowych form, nieznanymi uprzednio.

Propozycja Kuzańczyka pozostaje bliska koncepcji „pola racjonalności” czy też „pola potencjalności” proponowanej przeze mnie we wcześniejszych opracowaniach²⁵. Jej analogaty można współcześnie odnaleźć w opracowaniach filozofujących fizyków, którzy piszą: „Podstawową rzeczywistość sta-

²³ Loux, jw., s. 48 n.

²⁴ *Process and Reality*, New York 1957, s. 60.

²⁵ Zob. np. J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1987, s. 170—185.

nowi zbiór pól [...]; wszystko inne można wyprowadzić jako konsekwencję kwantowej dynamiki tych pól. [...] Bezsensowne jest pytanie z czego składają się pola... Obecny pogląd głosi, iż pola są nieredukowalne — nie składają się z części; stanowią najprostszą rzeczywistość. [...] Określa się je przy pomocy równań pola, które opisują ich zmiany. Klasyfikuje się je zależnie od ich oddziaływań z innymi polami oraz od transformacji, którym podlegają przy określonych symetriach”²⁶.

Odwołanie się do matematycznego opisu pól pozwala wyprowadzić konkretne stany fizyczne z abstrakcyjnej struktury wyrażanej w języku matematycznych formuł. Procedura taka doskonale harmonizuje z ontologią, w której za podstawowy poziom rzeczywistości przyjmuje się byty potencjalne stanowiące ontyczną rację dla konkretnych bytów aktualnych. *Possest*, o którym pisał Kuzańczyk, jawi się w tej perspektywie zarazem jako ontyczne podłoże obserwowanych konkretów, jak i jako przejaw Boskiej immanencji w świecie przyrody.

Tłumacząc strukturę i ewolucję przyrody, przyjęte ujęcie pozwala uniknąć panteizmu, gdyż niedopuszczalne jest utożsamienie zbioru bytów indywidualnych znajdujących aktualizację w przyrodzie z nieskończoną wielością możliwości ukrytą w Boskim *possest*. Tylko niektóre z tych ostatnich dzięki *explicitio* Boskiego Stwórcy przybiorą formę konkretnej kontrakcji. Inne możliwości nie tylko nie zostaną zaktualizowane w przyrodzie, lecz dotyczą niefizycznego poziomu bytu zaś ich eksplikacja na poziomie struktur fizycznych jest niemożliwa na mocy ograniczeń możliwości zakodowanych w *possest*. Immanentny Bóg obejmujący swym bytem cały świat stworzeń, jest więc równocześnie Bogiem transcendentnym, którego pełni nie można wyrazić przez charakterystykę kosmicznych struktur nawet wtedy, gdyby wszechświat — na przekór sugestiom współczesnej kosmologii relatywistycznej — miał być czasowo i przestrzennie nieskończony. O Bogu takim można powiedzieć za św. Pawłem, że „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Można również wyrazić jego transcendencję wobec świata przyrody posługując się formułą 1 Tym 6, 15 n.: „błogosławiony i jedyny Król królujących i Pan panujących, jedyny mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć”²⁷. Połączenie tych dwóch komplementarnych form Bożego odniesienia do świata stworzeń prowadzi do panenteistycznej wizji przyrody, w której należyta uwagę poświęca się refleksji nad immanencją Boga w świecie stworzeń. Wyakcentowanie tego aspektu rozważań stwarza szansę wypracowania

²⁶ H.R. Pagels, *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time*, Toronto 1986, s. 187.

²⁷ Wypowiadając się o boskiej transcendencji I sobór watykański mówi o Bogu, jako o Tym, który „praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus” (DS, 3001).

nowych ujęć dotyczących franciszkańskiej mistyki przyrody, ekologii, duchowości świata stworzeń. Idące w tym kierunku prace mogą łatwo przekształcić się w populistyczną retorykę, jeśli braknie w nich koniecznych dystynkcji ontologicznych.

ŚWIAT ISTNIEJĄCY W BOGU

Od czasów potępień Galileusza i Spinozy refleksja nad immanencją Boga w przyrodzie unikana była, nierzadko z racji profilaktycznych, przez wielu autorów. Pomijając etyczne aspekty podobnej profilaktyki, chcę zasygnalizować jej merytoryczną groteskowość. Gdyby sugerować się podobnym podejściem intelektualnym, wówczas zarzucone zostałyby lub sprowadzone do poziomu ogólników rozważania dotyczące istoty Wcielenia, jako że od Nestoriusza po Ariusza popełniono wiele błędów w próbach wyjaśnienia tej tematyki.

Boska mądrość obecna w świecie stworzeń otrzymuje szczególnie wyrazistą deskrypcję w starotestamentalnej Księdze Przysłów 8, 22—31. W opisie tym cały proces stwarzania nosi znamię obecności immanentnego Boga. Jest On w swym stworzeniu, zanim góry powstały i nim położone zostały podwaliny ziemi. Jego obecność ubogaca dzieło stworzenia i dziedzinę ludzkich doświadczeń. Bóg odnajdujący przyjemność w przebywaniu z synami ludzkimi (Przys 8, 31) jawi się jako antycypacja Logosu, z którego „pełności wszyscyśmy otrzymali — łaskę po łasce” J 1, 16. Koncepcja ta znajdzie rozwinięcie w doktrynie innych Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza w opracowaniach dotyczących roli Ducha Świętego w świecie.

Nazywając Ducha Świętego „źródłem życia”, Jan Kalwin podkreśla, iż to „*Spiritus Sanctus est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat*”²⁸. We współczesnej teologii anglikańskiej koncepcja ta znalazła klasyczny wyraz w pracy *The Go between God* Johna V. Taylora, przedstawiającej Ducha Świętego jako pośrednika. Łącząc poetyckie sformułowania z ontologią bliską Whiteheadowskiej metafizyce procesu i z teologiczną wizją pośrednictwa między Bogiem a ludzkością, Taylor pisze: „Wierząc w istnienie Ducha Stwórcy wyraziłbym się, iż ta głębia, która istnieje wewnątrz struktur kosmosu, tzn. Duch, jest obecny jako Pośrednik odnoszący każde z wyizolowanych zdarzeń do ruchliwej rzeczywistości bardziej rozległego tła. Tym samym narzuca on specyficzny sposób odniesienia do innych zdarzeń. To on właśnie w każdym stadium pociąga w stronę rozwoju bezwładne organizmy rodząc w nich wewnętrzną świadomość oraz rozpoznanie tego, co nie zostało

²⁸ *Institutes of the Christian Religion*, I 13,14. Zob też: W Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Goettingen 1957, zwłaszcza rozdz. II: *Der Heilige Geist und der Kosmos*.

jeszcze osiągnięte”²⁹ Wśród specyficznych przejawów immanentnego działania Ducha Świętego wymienia Taylor fascynację wartościami, które uprzednio wydawały się mało atrakcyjne, odkrycie niezauważanych uprzednio aspektów rzeczywistości, stworzenie więzi między osobami zachowującymi wcześniej wzajemną obojętność, inspirowanie nowych inicjatyw, ułatwienie dokonania trudnych wyborów³⁰.

W perspektywie proponowanej przez Taylora nieadekwatna okazuje się proponowana przez Tillicha koncepcja Boga jako podstawy naszego bytu. Sponuje ona bowiem statyczną wizję rzeczywistości, w której uporządkowany świat bytów ma swoją „nieruchomą” podstawę. W dynamicznym ujęciu anglikańskiego teologa Bóg stanowi raczej „podstawę naszych spotkań” Jego twórcza aktywność zamienia anonimową sieć abstrakcyjnych odniesień w konkret poznania, które ubogacając ludzką osobowość przemienia oblicze świata. Perspektywa ta nie ma nic wspólnego z panteizmem, gdyż Boska „podstawa naszych spotkań” pozostaje transcendentna zarówno w stosunku do świata przyrody nieożywionej, jak i w odniesieniu do zbioru międzyludzkich relacji. Ujawnia się w niej natomiast fascynująca bliskość świata natury i łaski. Przedziwną interakcję, w której boskość wnika w świat istot stworzonych, opisuje Bernard Meland, pisząc: „Wzrost duchowy dokonujący się w sferze osobowości ludzkiej, zarówno w życiu świętych, jak i w zwyczajnych przypadkach przenikania łaski w struktury człowieka, nie stanowi charakterystycznego uzdolnienia ani też uzdolnień, które poszczególne osoby mogłyby bądź to kontrolować, bądź uważać za swą własność [...] Ma to miejsce, kiedy poza marginesem tej naszej wrażliwości, w której przejawia się nasza wolność do udzielania odpowiedzi na spontaniczne działania ducha, dar łaski Bożej przenika strukturę człowieka, aby przemienić oraz udoskonalić jej moc i zdolności odpowiedzi. Królestwo ducha nie jest więc tylko przenosi- nią językową albo doktryną dotyczącą symbolu; nie stanowi ono również odległej lub ezoterycznej sfery dostępnej tylko dla nielicznych wybrańców. Jest ono rzeczywistością łaski, która przenika nasze codzienne doświadczenie; jest głębokim poziomem wrażliwości oraz mocą, która wymaga naszej odpowiedzi i naszego współuczestnictwa. [...] Ta delikatna moc przejawia się w czynach miłości, w przebaczeniu, w trosce o dobro innych”³¹.

Ta sama prawda o transcendencji i zarazem immanencji Boga znajduje szczególnie wyrazistą ekspresję w wersji panteizmu, którą rozwija brytyjski biochemik Arthur R. Peacocke. Na kartach *God and the New Biology* pisze on m.in.: „zarówno przyroda, jak i człowiek, w pewnym sensie znajdują się w Bogu, lecz [...] Bóg jest ostatecznie czymś więcej niż przyroda i człowiek.

²⁹ J. V. Taylor, *The Go between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, Oxford 1972, s. 30.

³⁰ Tamże, s. 17, 32.

³¹ B. Meland, *The Realities of Faith*, New York 1962, s. 241.

[...] W swym bycie Bóg transcenduje, wykracza poza człowieka i przyrodę, a jednak istnieje w każdym stworzeniu od początku do końca, w każdym miejscu i czasie, gdyż inaczej musielibyśmy powiedzieć, że nie istnieje w nim wcale. To, co widzimy w przyrodzie stanowi formę kreatywnego działania Boga w świecie. Właściwa wydaje się analogia, w której Siódmą Symfonię Beethovena traktuje się jako ekspresję wewnętrznej kreatywności jego bytu. W procesach występujących zarówno w przyrodzie, jak i w ludzkiej świadomości Bóg działa i ujawnia się jako Stwórca. Ponieważ jednak człowiek posiada wolną wolę, trzeba stwierdzić, iż sam Bóg przyjął pewien element „ryzyka” wprowadzając w swej twórczości w świat natury istotę, która posiada wolną wolę, może wykraczać poza dostrzegany świat i kształtować go na swój własny sposób”³²

Przyjmując wzorce interpretacyjne sugerowane przez trzech ostatnich przytoczonych autorów unikamy uproszczeń, które pociągały swą prostotą następców Spinozy. Immanentny Bóg, ukryty w procesie ewolucji natury, pozostaje zarazem Bogiem transcendentnym, wykraczającym poza narzucane Mu schematy konceptualne. Zagrożenie uproszczeń niesionych przez panteizm znika, kiedy przyjmie się panenteistyczną wizję proponowaną przez Apostoła Narodów. Zamiast abstrakcyjnych terminów późnej scholastyki otrzymujemy wtedy fascynującą wizję Boga, który przenika wszystko i przekraczając granice naszych dystynkcji pojęciowych pozostaje bliższy nas niż my jesteśmy bliskimi sobie.

PANTHEISM AND PANENTHEISM IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL CONTROVERSIES

Summary

The paper presents the controversies between the late Scholastics and the Christian Neoplatonic tradition from Dionysius the Areopagite to Nicholas of Cusa. On the basis of Cusanus' terminological distinctions the author points out that the thesis of divine immanence in nature may be more adequately expressed than it was practiced in the traditional approach of neo-Thomism. Physical data dealing with the status of physical fields as well as new developments in the domain of the possible worlds ontology are introduced to confirm the panentheistic interpretation of nature.

³² A. R. Peacocke, *God and the New Biology*, San Francisco 1986, s. 96 n.