

Michał T. Handzel *OSPPE*

**POSZUKIWANIE PODSTAW WSPÓŁCZESNEJ
META-FIZYKI BOGA**

*Przez „Boga” bowiem rozumie się coś
co jest (...) bardzo różne
od przedmiotów materialnych
i od naszych umysłów...*

G. E. Moore

We współczesnym świecie, istotnym elementem, na który warto zwrócić uwagę w naszym – tj. ludzkim – postrzeganiu rzeczywistości jest ruch. Nie chodzi jednak o to, iż ptaki latają, rzeki płyną i zmieniają się pory roku. Współczesna fizyka zakłada, iż „wszystko jest zbudowane z atomów”. Z tej też racji należy przyjąć, iż „wszystko, co czynią na przykład zwierzęta, czynią atomy”. Dlatego też można uznać, iż: „nie ma takiej czynności wykonywanej przez żywe istoty, które nie można by wyjaśnić korzystając z założenia, że składają się one z atomów, zachowujących się zgodnie z prawami fizyki”¹. Z tej też racji ruch, który warto zauważyć, to ruch cząstek elementarnych będących podstawowymi składnikami materii, który odbywa się nawet wtedy gdy atomy tworzą tzw. sieć krystaliczną (specyficzna forma ciała stałego w której ruch cząsteczek polega jedynie na ich drganiu)². Na ten ruch – tj. ruch cząstek elementarnych – mają w różny sposób cztery rodzaje oddziaływania między cząsteczkami: siły jądrowe, siły elektryczne, rozpad β i grawitacja³. Ponadto, ponieważ nadal nie znamy

¹ R. FEYNMAN, R. B. LEIGHTON, M. SANDS, *Feynmana wykłady z fizyki*, tłum. Z. KRÓLIKOWSKA, Warszawa 2014, s. 13-14.

² Por. tamże, s. 7.

³ Por. tamże, s. 27-31.

jeszcze wszystkich podstawowych praw fizyki⁴, można przypuszczać, iż być może istnieje całe mnóstwo innych przyczyn, które na ten ruch cząstek elementarnych wpływają. Jakkolwiek by nie było i ile by nie było bezpośrednich czy też pośrednich przyczyn wprawiających je w ruch, to należy uznać iż – w sensie logicznym – wydaje się zasadne twierdzić, iż musi być jakaś pierwsza przyczyna wprawiająca „całą tę maszynię” w ruch.

Oczywiście na dziś - w świetle współczesnej nauki - nie bardzo wiadomo jednak co jest ową pierwszą przyczyną⁵. Zasadnym wydaje się przyjmować, iż wspomniane wcześniej cztery rodzaje oddziaływania między cząsteczkami przyczyniają się w taki lub inny sposób do zachowania się w danym momencie danej cząstki elementarnej. Nie wyjaśnia to jednak w żaden sposób co jest lub było pierwszą w porządku logicznym przyczyną, która spowodowała wszelki ruch we Wszechświecie, spowodowała, iż podlega on (wszechświat) nieustannemu przekształcaniu się?

1. Przyczyna ruchu we Wszechświecie

Wiemy na pewno, iż jeżeli potraktujemy Wszechświat jako jedną wielką całość, to można by powiedzieć, iż z jakiejś racji jest on wewnętrznie (czyli w sobie) w nieustannym ruchu, gdyż – w świetle współczesnej fizyki – nic na poziomie kwantowy nie jest w spoczynku. Z tej też racji należy stwierdzić, iż jeżeli się on porusza, to albo przyczynę tego ruchu musi mieć w sobie albo jest poruszany przez coś innego. Musi więc być jakaś pierwsza przyczyna tego nieustannego ruchu. Jeżeli jednak uzna się, iż – w sensie logicznym – pierwszą przyczyną owego nieustannego jest sam Wszechświat, to popadamy w sprzeczność, gdyż wówczas okaże się, że martwa materia sama z siebie się poruszyła będąc wcześniej w stanie spoczynku... Logicznym wydaje się więc przyjąć istnienie jakiejś pierwszej zasady – która wprawiła ów Wszechświat w ruch. Trudno bowiem odrzucić (w sensie logicznym) zasadność stwierdzenia Tomasza z Akwinu,

⁴ Por. tamże, s. 2.

⁵ Współczesna filozofia przyrody uważa, iż rzeczą nieuzasadnioną jest utożsamianie tzw. Wielkiego Wybuchu ze stworzeniem świata przez Boga, a także rozstrzygnięcie sporu pomiędzy kreacjonizmem i materializmem w oparciu o określone interpretacje początkowej osobliwości, gdyż w obydwu wypadkach zostaje przekroczone zasada naturalizmu metodologicznego; por. M. HELLER, T. PABJAN, *Elementy filozofii przyrody*, Kraków 2014, s. 203, 246-251.

który ukazuje, iż jeżeli istnieje coś poruszające się i „poruszające porusza się, to porusza się przez coś innego, poruszającego. Można więc albo postępować w nieskończoność, albo dojść do czegoś poruszającego nieruchomego. Ponieważ jednak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć coś pierwszego, co samo jest nieruchome”⁶. Należy w tym momencie niejako na marginesie zauważyć, że nie chodzi tu o przyczynę ruchu w sensie czasowym, ale w sensie logicznym. Z tego wywodu wynika więc, iż istnieje pierwsza zasada, którą można też nazwać pierwszym nieruchomym poruszycielem⁷. Ponieważ nie wydaje się aby cechą charakterystyczną owego ruchu był chaos - lecz wręcz przeciwnie, mimo tego, iż z racji naszej niepoznawalności wszystkich praw fizyki wydaje się nam on przypadkowy⁸ - należy stwierdzić że „całość kompozycji” nieustannych przemian zachodzących we Wszechświecie ma charakter racjonalny, chociażby z tego powodu, iż tak naprawdę przedstawiający się człowiekowi świat, który znajduje się poza zjawiskami ukazuje się nam jako rzeczywistość siatki matematycznej⁹. Ponadto od strony naukowej można uznać, iż jest w nim ukryta pewna bardzo głęboka idea pewnych fizycznych praw, której istnienie kosmologowie odczytują poczynając od epoki Plancka a kończąc na czasach współczesnych¹⁰. W świetle ich badań i analiz okazuje się, że wszystkie prawa rządzące wszechświatem są wysoce uporządkowane i nie ma w nich miejsca na rozumianą filozoficznie przypadkowość¹¹, co może oznaczać tylko jedno: wspomniana pierwsza zasada – raczej winna być inteligentna; z tej też racji można by w stosunku do niej zastosować nazwę

⁶ TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z pogańskimi innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. WŁODEK, W. ZEGA, tom 1, Poznań 2003, s. 42 [w dalszej części artykułu będzie stosowany w odniesieniu do tego dzieła skrót: SCG].

⁷ Por. SCG I.13, s. 43-52.

⁸ Por. M. HELLER, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012, s. 151-171; TENŻE, *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, Kraków 2014, s. 165-172.

⁹ Por. P. CHAUNU, *Wielki wybuch a stworzenie świata*, tłum. J. KOKOWSKA, Kraków 1993, s. 20-24; M. HELLER, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1997, s. 87.

¹⁰ Por. J. GRIBBIN, *W poszukiwaniu wielkiego wybuchu. Kosmologia i fizyka kwantowa*, tłum. P. AMSTERDAMSKI, Poznań 2000, s. 126-241, 350-374; C. J. HOGAN, *Mała księga wielkiego wybuchu albo kosmiczny elementarz*, tłum. P. AMSTERDAMSKI, Warszawa 2003, s. 23-30, 51-56, 113-124.

¹¹ Por. M. HELLER, *Materia – geometria*, w: M. HELLER, M. LUBAŃSKI, SZ. W. ŚLAGA, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1997, s. 277-279.

„Bóg”.¹² Oczywiście należy podkreślić, iż autorowi niniejszego artykułu nie chodzi tu o Boga jakiejś religii, ale - podobnie jak Tomaszowi z Akwinu w analogicznym wywodzie - o zastosowanie konkretnej nazwy¹³.

2. Natura Boga

Ów Bóg istnieje, to można sobie zadać pytanie, czy jest jakaś możliwość poznania owej pierwszej zasady, tj natury Boga? W świetle refleksji *Summa contra gentiles* Tomasza z Akwinu wydaje się to możliwe.

Pierwszą rzeczą jaką należy przyjąć w oparciu o wcześniejsze rozważania, to fakt iż owa pierwsza zasada, nazywana Bogiem, musi być zupełnie pozbawiona wszelkiego ruchu. Ponieważ z ruchem związany jest czas, należy więc przyjąć, że Bóg jest poza czasem, a także poza wszelką zmianą, nie można więc mówić w odniesieniu do jego natury o jakimś „przedtem” lub „potem”. Logicznym wydaje się również, uznanie iż nie może On posiadać istnienia po niesieniu gdyż wtedy należałoby mówić o tym że zaistniało coś z niczego, a to jest absurd. Należy również uznać, iż jego naturze nie może w żaden sposób przejść z istnienia do nieistnienia, a to z tego powodu, nie może w niej być nawet najmniejszej ontologicznej podstawy do zaistnienia jakiegokolwiek zamiany. Z tej też racji należy stwierdzić, iż Bóg całe swe istnienie posiada równocześnie i niezmiennie, a zetem nie ma ono początku i końca, co w konsekwencji oznacza że jest On wieczny¹⁴.

Należy także uznać, iż Bóg w żaden sposób nie może być materialny, nie jest też jakąś formą siły jądrowej, siły elektrycznej, bezpośrednio przyczyną rozpadu β , lub też grawitacją. Jeżeli bowiem byłby którymś z wspomnianych elementów, to musiałyby mieć pierwszą – w sensie logicznym – przyczynę własnego istnienia, a to jest absurdem.

Nie można też w Bogu przyjąć żadnego złożenia, a to z tej przyczyny, iż każde złożenie domaga się czegoś co dokonuje złożenia, gdyby więc Bóg był złożony musiałyby mieć przyczynę zaistnienia faktu złożenia, czyli pewnej zmiany zachodzącej w odniesieniu przynajmniej do dwóch elementów (lub więcej) złożenia, byłaby to więc przyczyna sprawcza jego

¹² Por. M. HELLER, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 174-180; C. TRESMONTANT, *Problem istnienia Boga*, tłum. W. KRZYŻANIAK, Warszawa 2001, s.284-293, 384-444.

¹³ Por. SCG I. 13, s. 42.

¹⁴ Por. SCG I. 15, s. 55-57.

złożenia, z tej też racji On sam nie mógłby być pierwszą zasadą, czyli tym co w tym wywodzie nazywamy Bogiem¹⁵. Z tej też racji należy przyjąć, iż w owej pierwszej przyczynie nie ma żadnego złożenia, czyli – używając języka tomistycznego - jest On swoją istotą, to jest swoją treścią, czyli naturą¹⁶.

3. Relacja Boga do świata

W pewnym sensie świat znajdujący się poza zjawiskami jest w rzeczywistości siatką matematyczną¹⁷. Jest w nim ukryta pewna bardzo głęboka idea, której istnienie kosmologowie odczytują poczynając od epoki Plancka a kończąc na czasach współczesnych¹⁸. Okazuje się bowiem, że wszystkie prawa rządzące wszechświatem są wysoce uporządkowane i nie ma tu miejsca na przypadkowość, zaś rozwój wszechświata może świadczyć o działaniu Boga¹⁹. Rodzi się więc pytanie o relacje świata do swego Stwórcy.

Realistyczna filozofia klasyczna wyjaśnia ją przy pomocy teistycznej interpretacji teorii partycypacji bytu. Bóg jest obecny w bycie jednostkowym nie jako jego cześć, lecz jako przyczyna²⁰. Czy może jednak istnieć

¹⁵ Por. SCG I. 18, s. 61.

¹⁶ Por. SCG I. 21, s. 71.

¹⁷ Por. P. CHAUNU, *Wielki wybuch a stworzenie świata*, Kraków 1993, s. 20-24; zob. M. HELLER, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1997, s. 87.

¹⁸ Por. J. GRIBBIN, *W poszukiwaniu wielkiego wybuchu. Kosmologia i fizyka kwantowa*, tłum. P. AMSTERDAMSKI, Poznań 2000, s. 126-241, 350-374; C. J. HOGAN, *Mala księga wielkiego wybuchu albo kosmiczny elementarz*, tłum. P. AMSTERDAMSKI, Warszawa 2003, s. 23-30, 51-56, 113-124.

¹⁹ Por. M. HELLER, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 174-180; C. TRESMONTANT, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 2001, s. 284-293, 384-444.

²⁰ Por. L. J. ELDERS, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1992, s. 177-180, 310-319; M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 38-40, 84-87; M. A. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 433-468; P. MOSKAŁ, *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: H. KIEREŚ (red.), *Wierność rzeczywistości*, Lublin 2001, 145-153; TENŻE, *Teza teistyczna*, w: P. MOSKAŁ (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, tom 2, Lublin 2004, s. 25-36; A. NYGA, *Podstawy filozoficznej teorii stworzenia świata w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: P. MOSKAŁ (red.), *Filozofować kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, tom 1, Lublin 2003, s. 149-155; J. TUPIKOWSKI, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 129-145, 159-173; Z. J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Lublin 1972, s. 149-188.

jakaś większa zależność świata od Boga? Czy Bóg może być bardziej obecny w bycie? Czy w jakiś sposób dany byt może być przeobóstwiony?

Pewną próbę refleksji podejmującej tę problematykę może stanowić namysł nad niektórymi zagadnieniami teologii naturalnej Maksyma Wyznawcy, Jana z Damaszku i Grzegorza Palamasa, oraz niektórymi zagadnieniami metafizyki Mikołaja Bierdiajewa. Wybór pierwszych trzech ze wspomnianych myślicieli nie jest przypadkowy, ich filozofia stanowi bowiem podstawę bizantyjskiego neoplatonizmu, który sam w sobie nie jest logicznie sprzeczny w swej istocie z myślą św. Tomasza z Akwinu, lecz stanowi jego fundament²¹. Natomiast metafizyka Bierdiajewa dokonuje próby uwspółcześnienia na początku XX w. teologii naturalnej wspomnianych myślicieli bizantyjskich z tej też racji wydaje się zasadnym dokonać trawestacji tekstów rosyjskiego filozofa.

3.1. Ponadsztabstancjalny Bóg

Według Jana z Damaszku „Bóg jest Przyczyną i Początkiem wszystkich rzeczy. Jest bytem dla wszystkiego, co istnieje, życiem – dla wszystkiego, co żyje, rozumem – dla istot rozumnych, myślą dla myślących”²². W całości rozważań doktor Kościoła Katolickiego nawiązuje do myśli

²¹ Filozofia bizantyjska oraz jej wpływ na myśl Tomasza z Akwinu jest dość często źle interpretowana przez zachodnich historyków filozofii, najprawdopodobniej z racji słabej znajomości greckiej siatki pojęciowej; por. W. J. HANKEY, *The Place for the Proof for God's Existence in the „Summa Theologiae” of Thomas Aquinas*, „The Thomist”, 46/3 (1982), s. 370-393; TENŽE, *Aquinas at the Origins of Secular Humanism? Sources and innovation in „Summa Theologiae” I, q. 1, a.1*, „Nova et Vetera”, 5/1 (2007), s. 17-40; TENŽE, *Aquinas, Plato and Neoplatonism*, w: B. DAVIES, E. STUMP (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012, s. 55-64; zob. W. J. HANKEY, *God in Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the „Summa Theologiae”*, Oxford 1987; TENŽE, *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God: A Short Introduction*, Oxford 2018.

²² JAN DAMASCENSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. WOJKOWSKI, Warszawa, 1969, s. 51; tekst oryginalny brzmi: Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ τῶν ἱερῶν μεμυήμεθα λογίων, ὡς ὁ θεῖος ἔφη Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, «ὅτι ὁ Θεὸς πάντων ἐστὶν αἰτία καὶ ἀρχή, τῶν ὄντων οὐσία, τῶν ζῶντων ζῶή, τῶν λογικῶς ὄντων λόγος, τῶν νοερῶς ὄντων νοῦς· καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησις τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ παραφθειρόντων τὸ κατὰ φύσιν ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις· τῶν κινουμένων κατὰ τινα ἀνίερον σάλον ἴδρυσις ἱερὰ καὶ τῶν ἐστηκότων ἀσφάλεια καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ὁδὸς καὶ ἀνατακτικὴ χειραγωγία (IOHANNES DAMASCENUS, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, tom 94, 844, Excudebat et Venit Apud J.-P. Migne Editorem, Parisiis 1864).

Pseudo-Dionizego Areopagity z księgi *Imiona Boskie*, w której Bóg ukazany został jako Ten który „jest życiem dla wszystkich żyjących, substancją bytów, zasadą i przyczyną każdego życia i substancji”²³.

Podobnie już wcześniej uważał Maksymem Wyznawcą, z tej też racji nie używał on w swoich tekstach terminów byt konieczny (*ens necessarium*) i byt przygodny (*ens contingens*) ale stosował ostre rozróżnienie pomiędzy bytem z siebie (autohyparksis) i bytem, który nie posiada istnienia z siebie²⁴. W odniesieniu do pierwszego mówi się o *prawdziwym i właściwym bycie (to kyrios on)*, w drugim zaś o *bycie przez partycypację w bycie koniecznym (kata metaksin)*. W tym pierwszym znaczeniu owym prawdziwym i koniecznym bytem jest Bóg, w drugim każde stworzenie. Bóg ukazany w ten sposób może być postrzegany jako zasadniczo różny od świata a to z tej przyczyny, iż nie posiada on w sobie żadnego przeciwieństwa (*eneation*), jest więc bytem prostym. Natomiast stworzenia wykazują przeciwieństwa, jak istnienie lub nieistnienie, dobro lub zło, substancję lub przypadłość, materię lub formę, akt i potencję, z tej też racji są bytami złożonymi (*ktismata synteta*)²⁵. Różnica pomiędzy Bogiem a stworzeniem w neoplatonizmie bizantyjskim jest tak wielka, że – jak zauważa autor *Centurii gnostyckich* – „Bóg nie jest substancją według definicji substancji będącej zasadą i początkiem, ani potencją w sensie definiowanym według którego stanowi przejście między substancją a aktem, będącym celem potencji lecz jest ponadsubstancjalnym stwórcą substancji, pełnością bytu (*hyperusion ontotes*) źródłem wszelkiej mocy, stanem energii i potencji, nieśmiertelnym sprawcą wszelkiego ruchu, krótko mówiąc jest przyczyną sprawcą wszelkiej substancji, potencji i aktu, początku, środka, i celu²⁶. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, iż podsubstancja Boska wyklucza wszelkie kategorie istnienia dostępne przy poznaniu człowie-

²³ Por. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona Boskie*, e 1, 3, w: TENŻE, *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIŁSKA, Kraków 2005, s. 220; PG 3, 589 BC.

²⁴ Por. MAXIMUS CONFESSOR, Cap. *De caritate*, MG 90, 1026; *Ambigua* MG 91, 1079.

²⁵ Por. MAXIMUS CONFESSOR, Cap. *De caritate*, MG 90, 1050 ; A. WARKOTSCH, *Wprowadzenie*, w: MAKSYM WYZNAWCA, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 34-35.

²⁶ MAKSYM WYZNAWCA, *Księga oświeconych (Centuria gnostyckie)*, tłum. A. WARKOTSCH, w: MAKSYM WYZNAWCA, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 320-321.

kowi i dlatego jest On całkowicie niedostępny oraz niepoznawalny na drodze naturalnego procesu rozumowania²⁷.

3.2. Energie Boga

Grzegorz Palamas, nawiązując do nauki o przebóstwieniu (théosis, théopoiesis) Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nysy oraz innych Ojców Kościoła Wschodniego²⁸, wprowadza rozróżnienie między istotą (*ousía*) i energiami (od *enérgeia* – gr. działanie, moc) Boga²⁹. Wyraża on przekonanie, że *energia jest potwierdzeniem istnienia każdej istoty*, a ściślej mówiąc *jest to moc objawiająca każdą istotę i tylko niebyt jest jej pozbawiony*³⁰. Według niego *żadna natura nie może istnieć, ani być poznana jeśli nie posiada swojej istotowej energii*³¹. Bóg zawsze pozostaje w jego przekonaniu absolutnie transcendentny wobec każdego bytu do tego stopnia, że nie da się tego po ludzku, w żaden sposób nawet wyrazić. Dla niego transcendentcja Boga jest rzeczywistością znajdującą się *ponad wszelkim twierdzeniem i przeczeniem* gdyż jest transcendentny *nieskończoną ilością razy*³². W jego pojęciu transcendentcji mieści się przekonanie, że Bóg jest niedostępny cał-

²⁷ Por. tamże, s. 320; PG 90, 1083.

²⁸ Por. H. CROUZEL, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 129-136; A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 82. 92-102. 182-194; TENŻE, *Przebóstwienie człowieka w świetle pism wczesnochrześcijańskich*, w: P. MOSKAL (red.), *Filozofować kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, tom 1, Lublin 2003, s. 21-31; G. I. MANTZARIDIS, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Grzegorza Palmasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. CZACZKOWSKA, Lublin 1997, s. 22-45.

²⁹ Całość doktryny Grzegorza Palamasza została wyrażona w dziele zatytułowanym *Hypér ton hierós hesychadzónton (W obronie hezychastów)* składającym się z trzech części, z których każda dzieli się na trzy traktaty, dlatego przyjęła się nazwa *Triady*. Wydania krytyczne to: GREOIRE PALMAS, *Défense des sints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff*, Louvain 1959; GREGORÍOU TOU PALAMA, *Hypér ton hierós hesychadzónton*, Ekd. kai keim. P. Chréstou, w: GREGORÍOU TOU PALAMA, *Sygggrámmata*, tom 1, Tessalonike 1962, s. 313-694 (por. E. FOTIJU, *W poszukiwaniu oblicza Bożego (palamickie rozróżnienie istoty i energii w Bogu)*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 27/1980 z.2, s. 38).

³⁰ *Triady* III 2, 7, za: E. FOTIJU, *W poszukiwaniu oblicza Bożego (palamickie rozróżnienie istoty i energii w Bogu)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27/1980 z.2, s. 39 [*Triady* są cytowane według następującej zasady: cyfra rzymska oznacza kolejną *Triadę*, pierwsza cyfra arabska oznacza kolejny traktat w ramach poszczególnych *Triad*, druga cyfra arabska odnosi się do paragrafów poszczególnych traktatów].

³¹ *Triady* III 3, 6, za: E. FOTIJU, *W poszukiwaniu...*, s. 39.

³² *Triady* III 3, 14, za: E. FOTIJU, *W poszukiwaniu...*, s. 40.

kowicie i wobec wszystkich rzeczywiście stworzonych w sferze swojego bytu, którą określa się w filozofii jako Boska istota (*ousia tou Theou*). G. Palmas określa tę rzeczywistość w sposób opisowy, za pomocą takich wyrażen jak: *He Hyperousiotes – Ponadistotowość; He Hyperousios Kryphiotes – Ponadistotowe misterium; Ho Authyperousios Hyperousion – Ten, który w ponadistotowy sposób jest ponadistotowy w sobie samym*. Tak rozumiana istota Boga przekracza nawet samo pojęcie *istoty* a także to, co pragnie się wyrazić w słowie *ponadistota*³³. Bóg - określany także jako *Hypértheos* (gr. *więcej niż Bóg*), będąc niedostępnym i niewyraźnym, czyli tym, którego istota jest sama przez się ponad możliwością jakiegokolwiek kontaktu ze stworzeniem - *zgadza się* być dostępnym bytom poprzez swoje energie, czyli naturalne moce objawiające istnienie każdej istoty³⁴. Są one rzeczywistościami realnie istniejącymi *wokół Boga* (*ta perí Theou*) i chociaż istota Boga nie identyfikuje się z energiami, to należy je uważać za całkowicie od niej *nieoddzielne*. Jako takie są niestworzone, bez początku i bez końca. Wypływają one z niestworzonej istoty Bożej, przez co właśnie są z nią nierozdzielnie związane³⁵.

Palamas w swoich rozważaniach ukazuje, że można mówić w sensie ścisłym o jednej energii, czyli o jednej nieogarnionej mocy Boga żywego i działającego. Biorąc jednak za punkt wyjścia różną wrażliwość, różne zapotrzebowania, nastawienia oraz możliwości odbiorcze stworzeń, można użyć wyrażenia, że energia jakby się mnoży, i w tym znaczeniu można mówić o wielości energii³⁶.

Rozróżnienie istoty Boga od Jego energii nie prowadzi do idei złożoności Boga (nie jest to diteizm), ponieważ istota Boga i jego energie należą do jednego i żywego Boga. Używając termin *boskość* zarówno do istoty jak i energii Boga, należy zawsze podkreślać, że istota przewyższa energię³⁷. Byt stworzony może uczestniczyć w energiach Boga ale nigdy w Jego istocie³⁸.

³³ Por. E. FOTIJU, *W poszukiwaniu...*, s. 40.

³⁴ Por. tamże, s. 41.

³⁵ Por. tamże, s. 42-43.

³⁶ Por. tamże, s. 44-45; I. ZOGAS-OSADNIK, *Przebóstwienie (Theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Grzegorza Palamasa (1296-1359)*, Świdnica 2012, s. 123-149.

³⁷ Por. G. PALAMAS, *O rozróżnieniu istoty i energii w Bogu*, tłum. I. ZOGAS-OSADNIK, w: I. ZOGAS-OSADNIK, *Przebóstwienie (Theosis) jako kategoria antropologiczna...*, s. 258-282.

³⁸ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. KLINGER, Warszawa 2003, s. 29-31. A. SIEMIANOWSKI, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998, s. 36-37.

W sensie ścisłym źródłem energii może być tylko byt rozumny, a nie jakiś inny rodzaj bytu. Palamas rozróżniając istotę Boga od jego energii, różni również w człowieku rozum od jego energii. W tym kontekście czym innym jest natura rozumu a czym innym energie, czyli działania umysłu. Podkreśla on mocno, że działania umysłu są ściśle z jego naturą powiązane, do tego stopnia, że zachodzą między nimi związki analogiczne do relacji pomiędzy przyczynami i ich skutkami³⁹. W bytach nieosobowych można mówić jedynie o istnieniu energii jakiegoś bytu osobowego, i to przede wszystkim o obecności energii Boga (lub inaczej Boga w jego energiach)⁴⁰. Natomiast w bytach osobowych dzieje się to na poziomie *hypostasis*⁴¹.

3.3. Podmiotowość bytu

Dla Mikołaja Bierdiajewa, którego refleksja wyrasta z całej tradycji myśli filozoficznej i teologicznej wschodniej i zachodniej⁴², byt nieosobowy sam w sobie jest w pewnym sensie pusty⁴³. Nie jest on bowiem rzeczą w sobie, lecz jedynie fenomenem, zjawiskiem dla podmiotu⁴⁴. Jego bycie ma charakter wtór-

³⁹ Por. P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. LIDUCHOWSKA, Kraków 1996; A. SIEMIANOWSKI, *Tomizm...*, s. 32.

⁴⁰ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, s. 163-164; G. PALAMAS, *O ubóstwiającej partycypacji*, tłum. I ZOGAS-OSADNIK, „Theofos”, 1/2015, s. 291-310.

⁴¹ W myśli greckiej i później w filozofii religijnej występuje ostre rozróżnienie między *hypostasis* i *prosopon*, które są antytezą *ousia*. Nie jest to jednak przedmiotem refleksji niniejszego artykułu. (Na temat owego rozróżnienia zob. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, s. 73-76; T. ŠPIDLÍK, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. DEMBSKA, Warszawa 2000, s. 18-30).

⁴² W pewnym sensie jest więc rozwinięciem myśli G. Palamasa; zob. В ЗЕНЬКОВСКИЙ, *История русской философии*, Москва 2001, s. 716-735; И. М. НЕВЛЕВА, *Русская философия*, Белгород 2001, s. 283-299; К. ФАРАДЖЕВ, *Русская религиозная философия*, Москва 2002, s. 132-143; M. ŁOSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. PAPROCKI, Kęty 2000, s. 262-281; S. MAZUREK, hasło: *Bierdiajew Mikołaj*, w: A. DE LAZARI (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 78-82; P. PRZESMYCKI, *W stronę Bogoczości. Teologicznomoralne studium myśli Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2002, s. 31-53; M. STYCZYŃSKI, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 11-35.

⁴³ Por. Н. А. БЕРДЯЕВ, *Опыт эсхалогической метафизики. Творчество и объективация*, w: ТЕНЪЕ, *Царство Духа и царство кесаря*, Москва 1995, s. 210.

⁴⁴ *И уж, наверное, нужно признать, что объект не есть вещь в себе, субъект есть вещь в себе, объект же есть лишь феномен, явление для субъекта. Быть объектом значит быть для субъекта, объект есть всегда являющееся для другого (там же, s. 191).*

ny w stosunku do podmiotu⁴⁵, gdyż jest tworem ducha, konsekwencją hipostazowania istnienia⁴⁶. Podstawą takiego myślenia jest opozycja pomiędzy bytem nieosobowym (naturą) a osobą (duchem). Do sfery bytu nieosobowego⁴⁷ (natury), czyli rzeczy, należy wszystko to, co jest obiektywne, czyli przedmiotowe i substancjalne⁴⁸. Należy do niej (tj. sfery bytu) nie tylko materia, ale również życie psychiczne⁴⁹. Ten rodzaj bytu nie ma w sobie istnienia (*существования*), gdyż ono przysługuje tylko osobie (duchowi)⁵⁰.

Osoba, dla myśliciela rosyjskiego, w pewnym sensie też jest bytem, ale różnym od bytu nieosobowego, przysługuje jej bowiem istnienie (*существование*), nigdy nie jest rzeczą i zawsze jest podmiotem a nie przedmiotem⁵¹. W sensie ścisłym pojęcie bytu Bierdiajew rezerwuje jednak dla bytów nieosobowych⁵², natomiast - aby skonstruować niesprowadzalność osoby do natury – podkreśla, że podmiot przede wszystkim jest duchem a nie bytem. Różnica jest o tyle istotna, że dla Rosjanina, tylko duch jest odpowiednikiem kantowskiego noumenu, tylko on w sensie ścisłym jest rzeczą w sobie i posiada istotę i istnienie⁵³.

Z takiego rozumienia rzeczywistości wynika pewne bardzo specyficzne ujęcie problematyki transcendentnej partycypacji bytu (bytu nieosobowego). Dla Bierdiajewa Bóg to przede wszystkim duch a nie byt. Jest on realnością, ale nie w takim znaczeniu jak można mówić o realności świata przyrody⁵⁴. Jest On całkowicie różny od świata, nie znajduje się w świecie,

⁴⁵ Por. tamże, s. 209.

⁴⁶ *Бытие лишь одно из порождений духа. Но лишь трансубъективное есть существующее, сущее. Бытие же есть лишь продукт гипостазирования существования* (tamże, s. 212).

⁴⁷ Określenie byt osobowy i byt nieosobowy wprowadzono tu ze względów metodologicznych. Sam Bierdiajew w obu przypadkach używa po prostu sformułowania *бытие* (byt).

⁴⁸ Przez substancję Bierdiajew rozumie skończony, zamknięty w sobie byt.

⁴⁹ Por. P. PRZESMYCKI, *W stronę...*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁰ Por. H. A. БЕРДЯЕВ, *Опыт...*, dz. cyt., s. 190-198.

⁵¹ *Приняв пока без разъяснений понятие бытия, нужно сказать, что субъект не противостоит бытию, как находящийся вне его, но сам он есть бытие и приобщен к бытию. (...) Так как познающий субъект сам есть бытие, сам есть наиболее существующий, то познание может быть понято как событие в самом бытии, в существовании как отношении бытия к бытию* (tamże, s. 192).

⁵² Bierdiajew nie neguje realnego istnienia ducha, ale w swoim apofatycznym podejściu chce przede wszystkim podkreślić relacyjność bytowości rzeczy.

⁵³ Por. H. A. БЕРДЯЕВ, *Опыт...*, dz. cyt., s. 171-173.

⁵⁴ *Верно, что Бог есть верховная ценность, верховное благо, истина, красота. Бог не есть реальность в таком смысле и такого рода, как реальность природного*

jako jego część; podobnie jak świat jest całkowicie różny od Niego. Bóg jest Duchem i jako taki działa w świecie (w konkretnym bycie), w duchu i poprzez ducha, nie w *jego naoczności i konieczności*⁵⁵, *lecz powinności i wolności*. Boga znaleźć można w *Prawdzie, Dobru i Pięknie, w Miłości, nie zaś w urzędzeniu świata*. Bóg objawia się w świecie poprzez prawdę, nie panuje nad nim poprzez siłę⁵⁶. Ludzkie pojęcia siły, władzy, przyczynowości, w odniesieniu do Boga nie mają żadnego zastosowania⁵⁷. Tajemniczy charakter działania Boga w świecie wyrażany jest zwykle w nauce o łasce, która jednak nie ma nic wspólnego z ludzkim, wywodzącym się z tego świata, pojmowaniem konieczności, siły, władzy czy przyczynowości⁵⁸. Bóg jako Duch mając prymat nad bytem, nad całą naturą ujawnia się w aktach twórczych, w twórczym życiu Ducha, który przenika, całą naturę⁵⁹.

W tym kontekście świat dla Bierdiajewa jest twórczością Boga lub osoby ludzkiej. Nie istnieje dla niego żaden byt przedmiotowy⁶⁰, gdyż to co naprawdę istnieje, to przede wszystkim podmiot (osoba - duch); byt natomiast jest w pewnym sensie twórczością podmiotu, jego bycie zawsze ma charakter podmiotowy, *jest epifenomenem ducha*⁶¹.

мира, Бог есть дух, а не бытие (tamże, s. 178).

⁵⁵ Nie jest to więc baneżjanizm mówiący, że działanie Boga w stworzeniach pozbawionych rozumu i wolnej woli polega tylko na wykonywaniu przez nie właściwego im działania w sferze konieczności; por. J. TUPIKOWSKI, hasło: *Baneżjanizm*, w: A. MARYNIARCZYK (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 1, Lublin 2000, s. 478-479.

⁵⁶ M. BIERDIAJEW, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. PARADOWSCY, Kety 2004, s. 109-110.

⁵⁷ *Бог нахо дится не в «мире», не в его данности и необходимости, а в его заданности и свободе. Бог присутствует и действует лишь в свободе, Он не присутствует и не действует в необходимости. Бога можно найти в Истине, Добре, Красоте, Любви, а не в миропорядке. Бог в правде обнаруживается в мире, а не в силе в нем господствует. Бог есть Дух, и Он может действовать лишь в духе и через дух. К Богу совершенно неприменимы наши понятия о силе, о власти, о причинности. Таинственность действия Бога в мире и человеке обыкновенно выражается в учении о благодати. Благодать ничего схожего не имеет с нашим, от мира взятым пониманием необходимости, силы, власти, каузальности. Потому только благодать не противоположима свободе и соединяется со свободой* (Н. А. БЕРДЯЕВ, *Опыт...*, dz. cyt., s. 238)].

⁵⁸ Por. tamże, 234-239.

⁵⁹ Por. tamże, s. 239-240.

⁶⁰ Por. tamże, s. 274-277.

⁶¹ *Не дух есть эпифеномен материального мира, а материальный мир есть эпифеномен духа. Первореальность же духа иная, чем все реальности объективированного мира* (tamże, s. 239).

4. Teizm neoklasyczny

Teologia naturalna Maksyma Wyznawczy, Jana z Damaszku, Grzegorza Palamasa, czy też bazującej na filozofii bizantyjskiej myśl Mikołaja Bierdiajewa, nie jest ani panteizmem ani panenteizmem⁶². Każdy z nich, posługując się językiem teologii apofatycznej, zgodnie z zasadą mówiącą, iż w wypadku poznania Boga negacja negacji jest najczystsza i najpełniejszą afirmacją⁶³, w swoim myśleniu idzie dalej niż tradycyjny teizm. Byty stworzone zachowują w Bogu głęboką niezależność, odrębność. Między Bogiem a bytami zachodzi jednak nie tylko relacja zewnętrzna ze strony stworzeń, ale również rzeczywista relacja Boga względem stworzenia, poprzez oddziaływanie bezpośrednie na tzw. płaszczyznę przyczyn wewnętrznych bytu, powodując permanentną aktualizację ich potencjalności, również na sposób supranaturalistyczny⁶⁴. W bytach nieosobowych - jak pisał P. Evdokimov - *kosmiczna materia staje się przewodnikiem łaski dla energii Boskich*⁶⁵.

Taki typ relacji zachodzący pomiędzy Bogiem a kosmosem o wiele głębiej wyraża koncepcję teizmu tradycyjnego, mówiącą o istnieniu Boga wewnątrz każdej rzeczy, nie tylko jako tego, który daje istnienie i formę rzeczy, ale również jako tego, dzięki któremu świat jest „niesiony” Bożą miłością⁶⁶. Stawia również w innym świetle zasadnicze idee teodycei A. N. Whiteheada.

Gdyby bowiem bazując na współczesnej fizyce kwantowej, a także opierając się na metafizyce tomizmu egzystencjalnego Szkoły Lubelskiej,

⁶² Chociaż można odnieść wrażenie, że refleksja owych myślicieli ma charakter panenteistyczny, to jednak - ponieważ zarówno w teologii naturalnej bizantyjskiej jak i metafizyce rosyjskiego filozofa, Bóg nie zawiera w sobie świata - należy uznać, że mamy tu do czynienia z pewną subtelną koncepcją teistyczną [na temat panteizmu i panenteizmu: zob. L. DUPRÉ, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. LEWANDOWSKA-GLUSZYŃSKA, Kraków, 2003, s. 311-312. 333.318; CH. HARTSHORNE, hasło: *Pantheism and panentheism*, w: M. ELIADE (red.), *The Encyclopedia of Religion*, tom 11, New York 1995, s. 165-171; R. S. NIZIŃSKI, *Między teizmem a panenteizmem. Charlesa Hartshorne'a procesualna filozofia Boga*, Lublin 2002, s. 75-240; J. TUPIKOWSKI, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 23-25].

⁶³ Por. J. A. KŁOCZOWSKI, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 45-53.

⁶⁴ Por. P. MOSKAL, *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: H. KIEREŚ (red.), *Wierność rzeczywistości*, Lublin 2001, s. 152; W. NIEMCZYK, *Filozofia religii*, Warszawa, 1987, s.151-156.

⁶⁵ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, s. 164.

⁶⁶ Por. P. MOSKAL, *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: H. KIEREŚ (red.), *Wierność rzeczywistości*, Lublin 2001, s. 152.

w świetle dogłębnej analizy myśli Tomasza z Akwinu oraz jej bizantyjskich źródeł, a także metafizyki M. Bierdiajewa, dokonać pewnej reinterpretacji Whiteheadowskiej teorii aspektów natury Boga⁶⁷; przyjmując zamiast pierwszego aspektu - istotę Boga (podkreślając jednocześnie w ujęciu apofatycznym podmiotowość bytu), zamiast drugiego – energię Boga oddziaływującą na byty nieosobowe, a zamiast trzeciego – energię Boga oddziaływującą na byty osobowe; można by o wiele dokładniej określić relacje między byciem absolutnym a skończonym⁶⁸. Taka współczesna forma teizmu neoklasycznego, nie będąca już panenteistyczną filozofią procesu, przewycięzałaby wówczas błąd przyjmowania konieczności świata względem Boga (i na odwrót), a co za tym idzie, procesualny charakter Jego egzystencji. Na poziomie relacji między Bogiem o osobą ludzką podkreślałaby również dialogiczny charakter bytu stanowiąc ontologiczne uzasadnienie filozofii spotkania.

Wówczas można by, w przeciwieństwie do Blaise Pascala, mówić o tym, że Bóg jako Zasada Konkretyzacji, przez swoje energie jest nie tylko Bogiem filozofów i uczonych, ale również Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba.

⁶⁷ Zob. G. GRZMOT-BILSKI, *Idea racjonalności w filozofii A. N. Whiteheada*, Bydgoszcz 1996, s. 106-110; B. LISIAK, *Pojęcie piękna w „Process and reality” i „Advrntures of ideas” Alfreda Northa Whiteheada*, Kraków 1997, s. 139-150; J. MIKSA, *Specyfika Boga w filozofii procesu A. N. Whiteheada*, w: B. OGRODNIK, K. W. GRÓDEK, *Studia Whiteheadiana. Polskie badania nad filozofią A. N. Whiteheada*, Kraków 2003, s. 67-87; M. ROSIAK, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Łódź 2003, s. 160-168; J. TUPIKOWSKI, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 160-267; J. ŻYCIŃSKI, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992, s. 24-30; Z. J. ZDYBICKA, hasło: *Bóg*, w: A. MARYNIARCZYK (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 1, Lublin 2000, s. 640-676.

⁶⁸ Pewną pomocą, być może, mogłyby być podejmowane współcześnie próby ponownego odczytania myśli Jana Dunsza Szkota, a szczególnie jego rozumienia pojęcia bytu; zob. M. KOSZKAŁO, *Indywiduum i jednostkowie. Analiza wybranych teksów Jana Dunsza Szkota*, Lublin 2003, s. 37-91. 161-210; E. I. ZIELIŃSKI, *Jana Dunsza Szkota rozumienie metafizyki i jej przedmiotu*, w: A. MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ (red.), *Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 129-143.

SEARCHING FOR THE FOUNDATIONS OF MODERN META-PHYSICS OF GOD

Abstract

According to modern quantum physics, the movement of elementary particles is induced by such factors as gravity, beta decay as well as nuclear and electric forces.

Naturally, there may be many other reasons that influence the aforementioned movement and whose existence remains unknown even despite having at our disposal all current knowledge.

Nonetheless, we know that our reality at the quantum level is in constant motion – which basically means that, regardless of either direct or indirect causes that keep activating it – while it needs to be recognized that, logically speaking, there must be some essential cause that puts “all the machinery” into motion.

Thus, it can be considered legitimate to make use of “the argument of motion”, a concept elaborated by Saint Thomas Aquinas, to discover the properties of the above-mentioned cause.

However, one must reject the physics used by the medieval philosopher and construct a metaphysical reflection on modern quantum physics.

As a result of such consideration, we start to envisage the first cause that can be characterised as completely devoid of any movement as well as being beyond time and change; in addition, it has always existed and can never cease to exist while its presence is referred to as both simultaneous and invariable. It has no complexity but is rational at the same time.