

BOGUSŁAWA LEWANDOWSKA

## PRZEŁAMANIE FINITYZMU TEOLOGICZNEGO W IDEI BOGA PRACUJĄCEGO KAROLA LUDWIKA KONIŃSKIEGO

**Treść:** Wstęp. 1. Finistyczne postulaty dialektyki nowożytnej odnośnie do pojęcia Boga; a) immanencja Boga; b) ateistyczna absolutyzacja wolności człowieka; c) ateistyczne przesłanki dla autokreacjonizmu; d) rezygnacja z wolności w ateizmie. 2. Idea Boga Pracującego jako ujęcie transcendentnej immanencji Boga; a) dynamiczny opis Istoty Boga; b) kreacjonizm typu ewolucyjnego. Zakonczenie.

W filozofii współczesnej wśród teorii odnoszących się do pojęcia Boga wysuwany jest finityzm<sup>1</sup>. W przekonaniu wyznawców finityzmu, stanowisko to ma *przewyciężyć deizm i bardziej ściśle związać Boga z człowiekiem i ze wszechświatem przez przedstawienie Boga jako skończonego bytu*<sup>2</sup>. Jak zauważył E l d e r s, pojęcie finistyczne Boga ukute przez filozofów oddziałuje na teologię, zaprzeczając teologicznej idei Boga.<sup>3</sup>

Finityzm inspirował koncepcje filozoficzno-teologiczne Karola Ludwika K o n i ń s k i e g o, *jednego z najgłębszych umysłó w Polski międzywojennej*<sup>4</sup>. Spisał je w *pamiętniku myślowym o charakterze autobiograficzno-swiatopoglądowym*<sup>5</sup>, wydanym po jego śmierci w trzech częściach: *Nox atra*<sup>6</sup>, *Ex labyrintho*<sup>7</sup>, *Uwagi 1940 – 1942*<sup>8</sup>. Przekazana w dzienniku intymnym idea Boga Pracującego to

<sup>1</sup> Kolebką tego ujęcia idei Boga, jak podaje Leo J. Elders, jest Anglia i Stany Zjednoczone w drugiej połowie dziewiętnastego wieku. Wyznawcami finityzmu, wymienionymi przez historiozofa niderlandzkiego, są H. More, J.S. Mill, W. James, S. Alexandrai A. N. Whitehead (L. J. Elders *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1992, s. 177).

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Otóż wydaje się – czytamy w jego monografii p.t. *Filozofia Boga – że niektórzy teologowie współcześni stawiają wyżej pojęcie Boga jako bytu skończonego w stosunku do pojmowania Boga jako transcendentnego w tradycji judeochrześcijańskiej (...). Atoli te poglądy rozważane w świetle metafizyki św. Tomasza są wynikiem błędnego rozumienia nieskończoności i są poniżej poziomu filozoficznego myślenia. Niszczą one transcendentję Boga a przez to samego Boga (L. J. Elders, dz. cyt., s. 177).*

<sup>4</sup> K. Wyka, *Nowe i dawne wędrówki po tematach*, Warszawa 1978, s. 53.

<sup>5</sup> K. Wyka, *Karol Ludwik Koniński*, w: *Polski Słownik Bibliograficzny*, s. 533.

<sup>6</sup> K. L. Koniński, *Nox atra*, Warszawa 1961.

<sup>7</sup> K. L. Koniński, *Ex labyrintho*, Warszawa 1962.

<sup>8</sup> K. L., Koniński, *Uwagi 1940–1942*, Warszawa 1987.

świadczenie *walki o własne stanowisko światopoglądowe*<sup>9</sup> wobec tendencji finitystycznych w filozofii epoki. Filozofia teologiczna tego Autora, wyrażona w idei Boga Pracującego, kształtuje się w napięciu pomiędzy teoriopoznawczym idealizmem a realizmem, ontologicznym monizmem a pluralizmem, panteizmem a teizmem, immanencją a transcendentną immanencją Boga i wreszcie humanizmem antropocentrycznym i teocentrycznym.

Elders przytacza opinię J. Collinsa, że wydaje się, że były dwa główne impulsy ożywiające ruch finitystyczny odnośnie Boga: *naturalistyczny i humanistyczny*<sup>10</sup>. Rozumiem to w ten sposób, że finityzm był rozwijany zarówno odgórnie przez eliminowanie transcendencji Pana Boga, jak i oddolnie przez redukcję zależności stworzenia od Stwórcy. Maritain opisał finitystyczne tendencje w ujęciu idei Boga kształtowane przez humanizm, które pozwalają stwierdzić, że było jedno źródło tendencji finitystycznych w teologii – dialektyka humanistyczna.

Antecedencje współczesnego finityzmu teologicznego, jak wykazuje Maritain, zawiera kartezjanizm<sup>11</sup>. Maritain wyróżnia trzy fazy dialektyki nowożytnej. Pierwsza to humanizm klasyczny, XVI – XVII w. Panuje wówczas pogląd, że cywilizacja powinna *mocą rozumu ustanowić pewien ład ludzki, który pojmuje się jeszcze jako zgodny ze stylem chrześcijańskim*<sup>12</sup>. W drugiej fazie, XVIII–XIX w., w *okresie burżuazyjnym kultury*, dominuje optymizm racjonalistyczny przeciwstawiający „przesądowi religii” wrodzoną dobroć człowieka<sup>13</sup>. *Bóg staje się ideą. To Bóg wielkich metafizyków idealistycznych. Odrzucają oni transcendencję Bożą, miejsce jej zajmuje filozofia immanencji. U Hegla Bóg jest idealną granicą rozwoju świata i ludzkości*<sup>14</sup>. XX w. to *okres rewolucyjny, w którym człowiek, zdecydowanie stawiając sobie siebie samego za cel i nie mogąc już znieść mechanizmu tego świata, wszczyna rozpaczliwą wojnę, aby wyprowadzić z ateizmu radykalnego nową ludzkość*<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> K. Wyka, *Karol Ludwik Konikowski*, s. 534.

<sup>10</sup> L. J. Elders, *dz. cyt.*, s. 49.

<sup>11</sup> *Dla Kartezjusza Bóg jest gwarantem nauki i rozumu geometrycznego, a Jego pojęcie jest pojęciem najjaśniejszym. A jednak uważa on nieskończoność Bożą za całkowicie niezbadaną; jesteśmy jego zdaniem ślepcami, tak, że w racjonalizmie kartezjańskim zawiera się już ziarno agnostycyzmu. Bóg działa czystą pełnią swojej przyczynowości sprawczej, nie kierując rzeczy do jakiegoś celu, a Jego wolność despotyczna (...) normuje dobro i zło aktem swojego wolnego chcenia* (J. Maritain *Humanizm integralny*, Warszawa 1981, s. 21).

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>13</sup> *Por. tamże*.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 22.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 20.

Partycypacji myśli Konińskiego w tym trendzie kulturowym poświęcimy rozważania w części pierwszej. W części drugiej przedstawimy natomiast przesłanki filozoficzne i teologiczne idei Boga Pracującego, przelamującej nowożytny finityzm w ujmowaniu Istoty Boga.

## 1. FINITYSTYCZNE POSTULATY DIALEKTYKI NOWOŻYTNEJ ODNOŚNIE DO POJĘCIA BOGA

### a) Immanencja Boga

Jak można zaradzić „rozdarciu” między Bogiem a światem człowieka?<sup>16</sup> Współcześni sugerują panteizm: *idealizm panteistyczny tworzy z nas i z Boga jedną istotę i dlatego w wyższym stopniu odpowiada potrzebom ludzkiego wnętrza*<sup>17</sup>. W systemie panteistycznym immanencja jest jedyną sferą przebywania i działania Boga, stąd pojawia się idea Boga, który nie jest wszechmocny.

W pismach Karola Ludwika K o n i ń s k i e g o znajdujemy ujęcia panteistyczne. Część z nich nawiązuje do panteizmu statycznego<sup>18</sup>. System ten wywodzi się od S p i n o z y. U niego kartezjańska wielość substancji przemienia się w modyfikację jednej Boskiej substancji. W systemie Spinozy Bóg utożsamiony zostaje z przyrodą. Immanentny Bóg K o n i ń s k i e g o jest natomiast rozlany we wszechświecie w postaci energii ducha. *Nie dojdziemy do Boga we Wiecznym inaczej, niż przez Boga w czasie; a Bóg w czasie to jego substancje pracujące w naturze i człowieku*<sup>19</sup>. Bóg stworzył materię—energie, w które weszły *energie ducha*<sup>20</sup>, by ją uporządkować<sup>21</sup>. Jak

<sup>16</sup> Ewolucjonizm naukowy stworzył nam tak szerokie horyzonty a równocześnie przeżyliśmy taki przypływ idealów demokratyczno-społecznych – opisywał Wiliam J a m e s – że się zmienił typ naszej wyobraźni i stary, monarchiczny teizm wyszedł, lub wychodzi z obiegu. Bóstwo musi być dzisiaj bardziej organicznie złączone ze światem, musi przenikać jego wnętrza (W. J a m e s, *Filozofia wszechświata*, Wykłady w Kolegium w Manchester o filozofii współczesnej, tł. W. W i t w i c k i, Lwów (b.r.), Seria IV, t. 8, s. 26). W tym okresie popularność zyskał idealizm absolutny (Por. W. J a m e s, *Filozofia wszechświata*, s. 22). Jak pisze J a m e s, powszechne jest przekonanie, że kierunek ten lepiej odpowiada wewnętrznym potrzebom człowieka. Oto teizm przedstawia nam świat jako dzieło i własność Boga a boga jako to, co Matthew Arnold nazwał *człowiekiem spotęgowanym, podniesionym ponad naturę (...). Bóg jest od wieków skończony, powiada teizm, Bóg wystarcza sam sobie, On strząsa z siebie świat aktem wolnej woli jako substancję obcą i strząsa człowieka jako substancję trzecią, obcą jednej i drugiej, Bogu i światu.* (Tamże, s. 22–23).

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Przez pojęcie panteizm statyczny rozumiem taki rodzaj monizmu, który przewyższa dualizm kartezjański ze statycznego punktu odniesienia.

<sup>19</sup> Uwagi, s. 54.

<sup>20</sup> Por. *Ex labyrintho*, s. 159.

<sup>21</sup> Uderza podobieństwo z poglądami jeszcze innego filozofa nowożytnego, Davida H u m a Por. A. Hochfelowa, wstęp do *Dialogów o religii naturalnej*, w D. H u m e, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. XLIX.

zapisał K o n i ń s k i, *głęboka jest Rzeczywistość, bezdennie bogata i że jest w niej miejsce dla Boga*<sup>22</sup>.

S p i n o z a zarazem jednak zaprzeczył definitywnie transcendentji Boga i odrzucił prawdę o Bogu Stworzycielu.

K o n i ń s k i daleki był natomiast od przyjęcia takiej konsekwencji. Rozwinął więc koncepcję obecności Boga na dwóch planach czasu. *Plan Czasu, gdzie Bóg Duch, nie wszechmocny, ale pracujący wzdycha (...), i plan Wieczności, gdzie wszystko już gotowe*<sup>23</sup>. W koncepcji Konińskiego Bóg jest immanentny, gdyż angażuje się w świat człowieka. *Bóg wszedł w czas i czas uświęca działaniem swoim*<sup>24</sup>.

Obecność w doczesności, jak wyjaśnia K o n i ń s k i, nie odsłania jednak w pełni natury Boga. Tym samym Autor dystansuje się od panteizmu. Z drugiej strony, znajdziemy w myśli Pisarza polskiego międzywojnia sygnały, że dobrowolną immanencją Boga w stosunku do świata łączy on z niemocą Boga. *Absolut, który stworzył czas i pracę, już się do czasu i pracy zniżył*<sup>25</sup>.

*W teologii scholastycznej Bóg i stworzenia są „toto genere” różne – uważał J a m e s – nie mają z sobą absolutnie nic wspólnego; owszem, to nawet uchodzi za poniżenie Boga, jeżeli mu się przypisuje jakiegokolwiek cechy rodzajowe; nie wolno go zaliczać do jednej klasy z żadnym innym przedmiotem. Otóż w tem znaczeniu teizm filozoficzny stawia nas poza Bogiem i czyni nas obcymi w stosunku do Niego. W każdym razie, z tego punktu widzenia Jego związek z nami wygląda na jednostronny i bez wzajemności. On może działać na nas, ale nie może nigdy podlegać oddziaływaniu z naszej strony*<sup>26</sup>. Oczekiwano, że odpowiedzią na te roszczenia jest panteizm dynamiczny<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> *Ex labyrintho*, s. 98.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 76. Por. *Uwagi*, s. 203.

<sup>24</sup> *Nox atra*, s. 341.

<sup>25</sup> *Ex labyrintho*, s. 177.

<sup>26</sup> W. J a m e s, *dz. cyt.*, s. 24.

<sup>27</sup> Panteizm dynamiczny może mieć różne podłoże. Pierwszą chronologicznie formą panteizmu dynamicznego jest ten rodzaj myślenia, który zapoczątkował L e i b n i z. Filozof ten eliminuje dualizm kartezjański, ale zachowuje pluralizm K a r t e z j u s z a, wyrażający się w wielości monad. L e i b n i z określa następnie dynamiczny byt monady w ramach wprzód ustawionej harmonii. U Pisarza międzywojnia znajdziemy pewne reminiscencje systemu L e i b n i z a. Z kolei panteizm dynamiczny H e g l a, który przypominał K o n i ń s k i, wiąże się z dialektyką. Te formy panteizmu dynamicznego, czego nie przeoczył Autor, zyskują dodatkowe uzasadnienie w ramach nowożytnego ewolucjonizmu. Przytoczę następujące uzasadnienie tej tezy przez J. M o l t m a n n a. *Dlaczego właściwie panteizm wydaje się być wiarygodną filozofią dla tak wielu teoretyków ewolucji bez względu na to, czy jest to panteizm materii, natury, czy ducha? Powodem nie jest wyłącznie potrzeba emancypacji, rebelii przeciw Kościółowi. Powody są bardziej zasadnicze. Ze względu na początkową kontyngencję świata nasuwał się zawsze teizm, który odróżnia Boga i świat. Ale ze względu na ewolucję kosmosu i życia*

Panteizm dynamiczny K o n i ń s k i e g o przybierał różne formy. Posiadał cechy kreacjonizmu panteistycznego, wzorowanego na Bergsonie i Jerzym Gawlińskim<sup>28</sup>. Podobnie zaś jak poglądy Bergsona na Boga są antycypacją teologii procesu Whiteheada, tak samo w systemie K o n i ń s k i e g o odnajdziemy paralele do myśli tego angielskiego filozofa. Koncepcja Boga Autora polskiego jest następnie w wielu momentach zbliżona do Leibnizowskiej teorii monad. W tym miejscu prześledzimy jedynie związki panteistycznej refleksji Autora XX lecia międzywojennego z czołowym dialektykiem nowożytnym, G.W. F. Hegle m.

Pisarz okresu międzywojennego nie przyjął prawdy o niezmienności Boga w brzmieniu takim, w jakim ją formułowała teologia Soboru Watykańskiego I. Nie godził się na statyczną niezmiennność Boga. Definicje soborowe powstały poprzez nawiązanie wprost do określeń Boga u Arystotelesa z pominięciem Tomaszowej nauki o Akcie Istnienia<sup>29</sup>.

K o n i ń s k i znał Arystotelesowską definicję, pochodzącą z jego *Metafizyki*, według której Pierwszy Nieporuszony Motor jest wieczną, niezmienną i niepodzielną substancją. Odrzucił ją. *Bóg Wiekusity Nieruchomy (...)* jest na końcu (...) prac<sup>30</sup>. Uległ natomiast filozofii Hegla. Na wzór niemieckiego idealisty uczynił ducha zasadą wykładu prawdy o Bogu. Zważywszy zaś, że duch należy do porządku istotowego, mamy tu u K o n i ń s k i e g o próbę esencjalistycznego ujęcia nauki o Bogu.

H e g e l twierdzi, że Bóg zsołał zaprzeczony i stał się Duchem. W Idei Absolutnej zgodnie z dialektyką procesu, następuje odślonięcie się w czasie i powrót do siebie. K o n i ń s k i przedstawia podobny obraz rozwoju Absolutu. Opisuje Ducha, *który o wieczność wola, w czasie pracuje, ale ponad czas dąży i z czasu wyzwala się*<sup>31</sup>. *Robi się dopiero duch, robi się energia ducha dobrego, jeszcze tak bezsilna jeszcze tak fragmentaryczna i postrzępiona*<sup>32</sup>.

*z kontyngencji zdarzeń bardziej stosowny wydaje się dynamiczny panteizm – materia sama siebie organizuje, sama siebie też transcenduje i tworzy swą ewolucję* J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, Kraków 1993, s. 361n).

<sup>28</sup> Na zależności K o n i ń s k i e g o od Bergsona wskazuje B. Mamoń (*Karol Ludwik Koniński*, s. 160). Według relacji tego ostatniego, Koniński czytał następujące książki Bergsona: *Evolution Creatrice* i *Les deus sources de la morale et de la religion*. Koniński zgadzał się też z intuicjami Gawlińskiego (K. L. Koniński do J. Gawlińskiego. List z 12.11.1941 Rkps.; List z 19.3.1942. Rkps.; List z 12.11.1941. Rkps.).

<sup>29</sup> K o n i ń s k i swoją koncepcję Boga uprzedził poniekąd ujmowanie istoty Boga, które zostanie przywrócone w myśli europejskiej, po ponownym odczytaniu Akwinaty w naszym stuleciu.

<sup>30</sup> *Ex labyrintho*, s. 341.

<sup>31</sup> *Ex labyrintho*, s. 82.

<sup>32</sup> *Uwagi*, s. 182.

Zależność od idealizmu H e g l a odnotowujemy u Autora polskiego także w poglądzie, że rzeczywistość to przedmiot i rezultat działań Ducha. Jeżeli wszystko we wszechświecie podlega ruchowi i zmianom, to następuje to pod wpływem Ducha. Na podobne zależności wskazywał Autor dziennika intymnego<sup>33</sup>.

W panteizmie dialektycznym H e g l a jako źródło rozwoju świata i postępu ludzkiego życia wskazana jest ciągła negacja, zaprzeczenie tego, czym się wydaje być przedmiot. Przeciwności i sprzeczności stają się podstawą wszelkiej aktywności w przyrodzie.

Tym samym prawom rozwoju podlega Absolut. W świecie istnieje zło, dlatego Bóg przyjmuje postawę immanentną wobec świata. W wizji K o n i Ń s k i e g o Bóg z wieczności wyszedł, żeby pracować – Autor dodaje – bo stworzył opór<sup>34</sup>. Zaangażowanie się Boga w świat, możliwe w wyniku ewolucji dokonującej się w Absolutcie, jest konsekwencją „niedoskonałego” dzieła twórczego. *Istota Najlepsza dąży w świat obojętny i świat cierpiący, ażeby zorganizować świat radości*<sup>35</sup>.

Karol Ludiwk K o n i Ń s k i w swojej filozofii Boga zastosował kategorię systemu panteistycznego. Nigdy jednak nie był konsekwentnym panteistą. Przyjmował, jak już wykazaliśmy transcendencję Boga. Z panteistycznej interpretacji rzeczywistości korzystał, gdyż uważał, że jej pojęcia zdynamizują opis udziału Boga w świecie. Odwołując się do panteizmu dynamicznego, szczególnie zaś do dialektyki procesu, wyraził przekonanie, że w związku z rzeczywistymi rozmiarami i wielostronnością zła w świecie, przeciwdziałania się złu podjął się sam Bóg.

## b) Ateistyczna absolutyzacja wolności

M a r i t a i n w wykładzie filozofii kultury wskazuje, że w trzecim okresie dialektyki humanistycznej Nietzsche będzie się poczuwał do straszliwej misji zwiastowania śmierci Boga (...) Formą najbardziej

<sup>33</sup> Absolut wyrwał czy też raczej wiekuliście wyrwa ze siebie jakąś zwariowaną, obłąkaną, dziką i nieładną, chaotyczną prima materia (...)! Ten Duch jest pluralny, osobisty, podzielony na bezlik strumyków – substancji osobistych; duchy zachowały pamięć wartości, które widziały w Ojcu; a Ojciec im powiedział: Macie z tej materii zrobić coś podobnego do tego coście widzieli u Mnie (*Ex labyrintho*, s. 323 n). Właściwe dla filozofii H e g l a jest także utożsamianie bytu z myślą. Rzeczywistość obiektywna pokrywa się z myślą. Myśl albo duch określa rozwój świata zewnętrznego, który z kolei osiąga stopniowo własne utożsamienie z duchem w historii. Kreującą rolę w świecie przypisuje myśl w podobnym znaczeniu także K o n i Ń s k i. *Choćby nie było Boga gotowego, jako energetycznej Osoby, może być Bóg jako Myśl, która się udziela wszędzie tam, gdzie jest praca ducha, ponad los zmierzająca* (*Ex labyrintho*, s. 150).

<sup>34</sup> Por tamże, s. 159.

<sup>35</sup> Uwagi, s. 58.

reprezentatywną tego okresu humanizmu antropocentrycznego jest współczesny ateizm<sup>36</sup>. Humanizm ateistyczny, należący do humanizmu antropocentrycznego rozwinął się w egzystencjalizmie i marksizmie<sup>37</sup>. Podstawowa jego teza brzmi, że człowiek odzyska swoją wartość, definiującą się przez wolność autonomiczną, gdy zrezygnuje z odniesień transcendentálnych. Założenia takie są efektem odrzucenia metafizyki, przedstawiającej naukę o człowieku jako bycie skończonym, kontynuowanej jeszcze przez twórcę myśli nowożytnej, K a r t e z j u s z a, według którego z bytem – jego skończonością czy też nieskończonością – jest powiązana wolność. Dlatego też Bóg posiada wolność absolutną, człowiek zaś – wolność relatywną<sup>38</sup>.

K o n i Ń s k i miał potrzebę solidaryzowania się z tymi, którzy w jego czasach przedstawiali się jako rzecznicy godności człowieka<sup>39</sup>. To zadecydowało, że Autor *Nox atra* prześledził postulat humanizmu, rozwijanego na przełomie wieków. Przyznawał, że miał pokusę ulegnięcia temu kierunkowi. *Przyjmij tę naukę wzniosłą, a odpadnie wiele trosk mózgu pokrąwionego o mury tajemnic*<sup>40</sup>.

M a r i t a i n pisał, jeśli chodzi o zagadnienie wolności i łaski, musimy odróżnić teologię humanistyczną umiarkowaną od teologii humanistycznej absolutnej. *To, co nazywamy teologią humanistyczną umiarkowaną, to molinizm (...). Molinizm sprowadza się do żądania dla stworzenia niewątpliwie tylko części, ale jednak części inicjatywy pierwszej w dziedzinie dobra i zbawienia*<sup>41</sup>.

Problem wolności człowieka wyostrzyła teologia humanistyczna absolutna. Jak pisze M a r i t a i n, jest to teologia racjonalizmu (...).

<sup>36</sup> Tamże, s. 22.

<sup>37</sup> *Pogląd chrześcijański na człowieka i na osobę ludzką* – zapisał Maritain – oparty na dogmacie objawionym, nie zachwiał się przez darwinizm. Jednak pogląd racjonalistyczny na osobę ludzką otrzymał cios śmiertelny (...). Po wszystkich rozszepieniach i dualizmach epoki humanizmu antropocentrycznego – rozdzieleniu i przeciwstawieniu natury i łaski, wiary i rozumu, miłości i poznania, a w życiu afektywnym miłości i zmysłów – teraz jesteśmy świadkami rozbitcia, rozkładu ostatecznego. Nie przeszkadza to jednak człowiekowi bardziej niż kiedykolwiek rościć pretensje do suwerenności. Ale już nie jednostki, nie może ona siebie odnaleźć, widzi swoje rozszepienie i rozkład. Dojrzuje do abdykacji – jakich to jednak rozkwit, jeśli nie zgodzi się na nią i tam, gdzie nie zgodzi się na nią – na rzecz człowieka kolektywnego, tej wielkiej postaci historycznej ludzkości, której teologię stworzył Hegel i którą dla niego jest Państwo ze swoją doskonałą strukturą prawną, a którą dla Marksa jest społeczeństwo komunistyczne ze swoim dynamizmem immanentnym (J. Maritain, dz. cyt. s. 19n).

<sup>38</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 76nn.

<sup>39</sup> Człowiek nowożytny, ów, co umie litować się nad kimś innym prócz siebie, kocha i zbawić pragnie nie tylko cały naród, lecz całą ludzkość, nie tylko całą ludzkość, lecz cały kosmos; zbliżyliśmy się do kosmosu – i litością kosmiczną jesteśmy tknięci. Kto przyczynił wiedzy, przyczynił troski (*Nox atra*, s. 34).

<sup>40</sup> Tamże, s. 136.

<sup>41</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 12.

*Podobnie jak molinizm przyjmuje ona przeciwstawność (...) między skutecznością łaski a wolnością; i podobnie jak molinizm rozwiązuje tę antynomię odwrotnie niż protestantyzm, starając się uratować wolność ludzką kosztem przyczynowości Bożej (...). Humanistyczna czysta teologia lub metafizyka wolności jest teologią lub metafizyką wolności bez łaski<sup>42</sup>.*

Refleksje K o n i ń s k i e g o nad autonomią ontyczną człowieka są relacją tendencji epoki, które najpełniejszy wyraz zyskały w filozofii Jeana-Paula S a r t r e ' a<sup>43</sup>. Francuski filozof głosił, że byt człowieka jest zdegradowany na skutek pochodzenia od Boga. Koncepcja klasyka humanizmu egzystencjalistycznego ujawnia wpływ Barucha S p i n o z y, który w swoim monizmie panteistycznym zredukował wszechświat do roli właściwości Absolutu.

K o n i ń s k i rozważa realność wolności wobec faktu, że nie jest ona wolnością autonomiczną: *jakiż sens ma to słowo wolność w zastosowaniu do czegoś, co bynajmniej ode mnie nie zależy, co jest czymś darem? Nie ma wolności tam, gdzie nie ma autodeterminacyjnego początku<sup>44</sup>*. Z tego ujęcia wynika, że Autor *Nox atra* definiuje wolność jako przymiot bytu absolutnego. Wobec faktu, że człowiekowi taki byt nie przysługuje, nie spełnionym pozostanie jego pragnienie wolności absolutnej.

K o n i ń s k i metafizyczną strukturę bytu ludzkiego przyjmuje za fakt, co jest niewątpliwą zasługą Filozofa wobec przeciwnych tendencji epoki<sup>45</sup>, popełnia jednak w pewnym zakresie błąd redukcyjnego ujęcia wolności ludzkiej, w czym objawił się wpływ monizmu Spinozy na myślenie Autora dziennika intymnego.

Baruch Spinoza twierdził, że Rozum najwyższy Absolutu wyklucza wolność, gdyż wybór najelipszej możliwości jest nieuchron-

<sup>42</sup> J. Maritain, *dz. cyt.*, s. 13n.

<sup>43</sup> Por. J. - P. Sartre, *Diabeł i dobry Pan Bóg*, „Dialog” 1959 nr 41. W filozofii Sartre'a istnieją ponadto pewne antropologiczne założenia jego idei Boga. Sartre przedstawia taki model stosunków ludzkich, że konkluzją jest stwierdzenie. *Piekiło to inni*. Głównym wrogiem człowieka jest człowiek (Por. J. - P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych; t e n ż e, Wzięniowie z Altony*).

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 137.

<sup>45</sup> W epoce K o n i ń s k i e g o padło stwierdzenie, że *Bóg jest metafizycznie zbędny*. Heidegger postawił pytanie: *Dlaczego raczej coś niż nic? Brunschwig odrzucił odwołanie do Boga: Nie wyjaśniliśmy „dlaczego” bytu, z tej racji wyobraziliśmy sobie jakiś byt pozbawiony „dlaczego”*. K o n i ń s k i deklaruje, że swoje stanowisko światopoglądowe uzależnia od metafizyki. *Wybór jest nieodzowny, skoro się już zdecydował na życie pod ciśnieniem metafizyki. Wybierać? Wedle gustu mojego? Wybierać można między fikcjami; rzeczywistości nie wybiera się; ona ci się sama narzuca, chcesz czy nie chcesz; wybierając między prawdami metafizycznymi, dajesz im świadectwo, że są one twoimi własnymi wymysłami, z którymi Rzeczywistość nie ma obowiązku liczyć się (Nox atra, s. 140-141).*

ną koniecznością. Wolność Boga utożsamiał z absolutną koniecznością, stąd jej nazwa *libera necessitas*. W jego systemie wolna wola okazuje się teoretycznym abstraktem<sup>46</sup>. Literat międzywojnia polskiego rozważał podobne założenia<sup>47</sup>.

Charakterystyczne jest, że choć w epoce K o n i ń s k i e g o dystansowano się od założeń ontologicznych ludzkiej wolności, które przesądzają o jej ograniczoności, to powstałe w tym okresie opisy zniewolenia, oddolnie potwierdzają wspomniany fakt<sup>48</sup>. K i e r k e - g a a r d na przykład w *Chorobie na śmierć* przedstawia człowieka, któremu odmówiono wartości. W konsekwencji człowiek ten odmawia sobie prawa do istnienia, a także *nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć*<sup>49</sup>.

### c) Ateistyczne przesłanki dla autokreacjonizmu

W humanizmie XX wiecznym K o n i ń s k i dostrzega pragnienie umożliwienia człowiekowi określenia siebie jako istoty dobrej. Autora *Nox atra* intryguje, że można dopuścić dobre dążenia bez udziału łaski. Odbiera to jako odnowienie pelagianizmu<sup>50</sup>. Dla dokonującej się w świadomości współczesnych K o n i ń s k i e m u afirmacji niezależności ontycznej człowieka przesłanką jest przeko-

<sup>46</sup> Jak czytamy w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzonym: W duszy nie ma żadnej woli bezwzględnej czy wolnej; ale do tego, by chcieć tego lub owego, determinuje duszę przyczyna, którą również determinuje inna, a tę z kolei inna, i tak w nieskończoność* (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, t. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. 128).

<sup>47</sup> *O wolnej woli mówią: Bóg udzielił nam najwspanialszego daru: swej własnej wolności, władzy wybierania między dobrem a złem; ale Bóg nie ma wolności! Nie ma wolności w tym sensie, bo On nie ma prawa wybierać między wartością a niewartością; z racji swej definicji – o ile jest tylko naszym pomysłem – i z racji swej dobroci doskonalej – o ile istnieje rzeczywistość – zdolny jest tylko dobrze czynić; wolno Mu wybierać tylko pomiędzy pomysłami równej wartości, i to wartości doskonalej, o ile jest teoretyczna możliwość kilku środków doskonałych do jednego celu (doskonałego), o ile zaś do celu doskonałego jeden tylko środek prowadzi, to wolno Mu wybrać jedną tylko i jedyną, tę właśnie rzecz doskonałą do realizacji* (*Nox atra*, s. 55–56).

<sup>48</sup> Zauważa to M a r i t a i n, gdy pisze, czy zwrócimy się do Rousseau, do Comte'a, czy do Hegla, stwierdzimy u tych wielkich przedstawicieli duszy nowożytnej, że z jednej strony uważają oni człowieka w jego rzeczywistości bytowej za istotę czysto naturalną, którą wyobrażają sobie jako oderwaną od wszelkiego związku z porządkiem nadprzyrodzonym zakładającym grzech pierworodny i łaskę (...). Wydaje się, że ma się do czynienia z istotą w stanie czystej natury, a nadaje się temu człowiekowi czystej natury wszelkie aspiracje i porywy ku życiu Bożemu (J. Maritain, dz. cyt., s. 16).

<sup>49</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, t. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 152.

<sup>50</sup> Jeśli Bóg pomaga tym tylko, którzy już chcą dobrze, to ich dobra wola jest, przynajmniej logicznie, pierwotniejszą niż Jego łaska; ale w takim razie jest coś dobrego poza Bogiem, co sprzeczne z postulatem, że wszystko, co dobre, od Boga i tylko od Boga, tu już pelagianizm (*Nox atra*, s. 34).

nanie, że człowiek jest twórcą swojego szczęścia. Filozof polski przypomniał popularne hasła<sup>51</sup>.

XX wieczny autokreacjonizm jest nawiązaniem do idei niemieckiego egzystencjalisty, Martina Heideggera. Utożsamiał on wolność z autentycznością istnienia i wiernością samemu sobie. Źródłem dla takiego myślenia jest heglizm<sup>52</sup>. Nie można mówić o wolności jako takiej; *dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności, postęp, który mamy poznać w jego konieczności*<sup>53</sup>. Od czasu Hegla wolność zaczęła być pojmowana jako przewyżczanie alienacji.

Pozytywem takiego ujęcia było zwrócenie uwagi na samorozwój człowieka, na jego aktywność wobec rzeczywistości. Koniański słusznie wyczuwa przewartościowanie w nawiązaniu koncepcji *bezinteresowności absolutnej* do chrześcijaństwa. Koncepcja ta uwidoczniła myślenie, które spotykamy u Comte'a w stwierdzeniu, żeby *kochać bliźniego swego bardziej niż siebie samego*. Koniański obnaża antychrześcijańskie oblicze tak ujętej bezinteresowności<sup>54</sup>. W wyrażonej tu trosce o człowieka jest w istocie jakaś próba heroizmu poza chrześcijaństwem.

Heroizm konsekwentny ma jednakże źródła chrześcijańskie. Po tej linii poszedł, wyrażając poglądy bliskie chrześcijaństwu Henri Bergson. Wolność u niego to *branie w posiadanie siebie*<sup>55</sup>. Bezpodstawne jest natomiast manifestowanie ateistycznych założeń dla bezinteresownego działania. Próba takiej bezinteresowności zakończy się fiaskiem. Określane bowiem jako autentyczne, niezależne istnienie łączy się we współczesnej myśli z perspektywą śmierci, tak rozumował na przykład Heidegger. Polemikę z taką koncepcją wolności znajdziemy w Dostojewskiego krytyce samobójstwa jako aktu najwyższej bezinteresowności człowieka. Koniański przygląda się śmiertelnemu dopełnieniu autonomii człowieka<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> *Czemu masz żebrać o łaskę kogoś poza tobą? Wolny jesteś; masz wspaniałą wolność kształtowania siebie; skup się w sobie, ściśnij i natęż swą moralną energię; uwierz sobie, iż zdolasz wszystko, co zechcesz* (Tamże, s. 138).

<sup>52</sup> Proces autorealizacji Absolutu dokonuje się w historii, a wolność istnieje tylko dla człowieka włączonego w proces rozwoju ducha. Ten cel ostateczny – pisał G. W. F. Hegel – *jest tym, co Bóg chce poprzez świat osiągnąć, Bóg zaś jest najwyższą doskonałością i dlatego może chcieć tylko siebie samego, ziszczenia swej własnej woli. I to właśnie, co stanowi istotę jego woli, czyli jego istotę w ogóle, to właśnie – nadając wyobrażeniu religijnemu formę myśli – nazywamy tu ideą wolności* (G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa 1958, s. 30).

<sup>53</sup> Tamże, s. 29.

<sup>54</sup> Por. *Nox atra*, s. 104–106.

<sup>55</sup> H. Bergson, *dz. cyt.*, s. 139.

<sup>56</sup> *Ktoś trawiony chronicznie panicznie strachem przed śmiercią, zabił się; zabił się nie z lęku przed nieszczęściem, ale zabił się dlatego jedynie, by stworzyć w sobie kawałek Boga; zabił się bezpowrotnie, żadną nie zgębioną katastrofą życiową, jedynie po to, by dać sobie i światu moment Boskiej wolności od Losu i Strachu* (*Nox atra*, s. 106).

#### d) Rezygnacja z wolności w ateizmie

K o n i ń s k i, jak już wykazaliśmy, wiedział, że próżne są autonomiczne ambicje człowieka wobec ontycznej zależności jego bytu. Roszczenia S a r t r e 'a nie zostały jednak przez Autora polskiego całkowicie zdewauowane. K o n i ń s k i wyraził podobny do klasyka egzystencjalizmu bunt wobec Boga w imię szczęścia człowieka. U Literata okresu międzywojennego dotyczy on sytuacji, którą nazywa brakiem reakcji Bożej wszechmocy na pogrążanie się człowieka w zło. K o n i ń s k i ma pretensję do Boga o siłę zła i o to, że człowiek jest na nie narażony<sup>57</sup>.

To, co odróżnia K o n i ń s k i e g o od klasyków współczesnego egzystencjalizmu, to poszerzenie obrazu opisywanego *malum*. U Autora dziennika intymnego zło dotyczące człowieka ma wymiar nie tylko fizyczny, jak to widzimy w opracowaniach problemu we współczesnej filozofii egzystencjalnej o profilu ateistycznym, ale jest to także zło moralne. Stąd i bunt K o n i ń s k i e g o wobec Boga wszechmocnego związany jest z Bożym przyzwoleniem nie tylko na cierpienie fizyczne, ale i na grzech<sup>58</sup>.

Wolna wola u Literata międzywojnia polskiego nie jest, jak u egzystencjalistów ateistycznych wyróżnikiem autonomii człowieka, którą człowiek skwapliwie strzeże przed zazdrosnym i zaborczym Bogiem. Jest natomiast czymś w rodzaju daru-pułapki, której lepiej nie mieć, wobec faktu naszej bytowej skończoności. K o n i ń s k i przypomniał w ten sposób potrzebę lęku człowieka wobec nadużycia własnej wolności. Oddźwięk znalazło tu stanowisko K i e r k e g a - a r d a: *O wolnej woli mówią: Stwórca nam udzielił wolności; co to znaczy?! Wolności od czego, wolności ku czemu? Wolności od swej łaski, wolności ku grzechowi?*<sup>59</sup> Autor dziennika intymnego jest świadkiem wolności decyzji o zasięgu takim, że mówiąc słowami K a r t e z j u s z a, *nie znajduje idei niczego większego od niej*. Wola jest tym, co sprawia, że *poznaje, że jest w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony*<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> *Będziesz ryczał do Boga, a Bóg przyjdzie z pomocą – albo nie przyjdzie. Będziesz płakał zmiłowania, nadaremno, jak nadaremno płakało dziecko zamęczone przez rodziców: żaden anioł nie nadleciał. Będziesz zdychał z głodu i patrzył, jak dzieci twe z głodu schną, i słuchał, jak dzieci twe z głodu płaczą – a żadna manna nie posypie się z nieba, jak się nie sypała do miast oblężonych... I wtedy w rozpaczyci kłąć będziesz Boga, o którym cię uczyli, że łitościwy. A w zamian cóż cię czeka? Za bluźnierstwo i rozpacz należy ci się pośmiertne i już nigdy nie minione piekło kary (Nox atra, s. 20).*

<sup>58</sup> Uwagi, s. 70.

<sup>59</sup> Nox atra, s. 55.

<sup>60</sup> R. Descartes, dz. cyt., s. 75–77.

Fundamentalny akt wolności, zdaniem K i e r k e g a a r d a, polega właśnie na wybieraniu wolności<sup>61</sup>. Treścią wolności jest wybór wolności, której ostatecznym horyzontem jest człowiek. *Wybieram to, co absolutne, a czym jest to, co absolutne? To ja sam w swoim wiecznym znaczeniu*<sup>62</sup>. Jak się okazuje przeniesienie akcentu w koncepcji wolności na sposób jej osiągania, na metodologię wyboru, frazeologia o wybieraniu w *sposób absolutny*<sup>63</sup>, jest w gruncie rzeczy zakamuflowanym rozszczeniem wolności absolutnej. W tej sytuacji stanowisko to pozostaje dalekie od prawdy o istocie ludzkiej *eleutheria*, którą wyznacza struktura ontologiczna człowieka. Istoty wolności nie ujmuje także pogląd przeciwny, zaprezentowany przez Ericha F r o m m a w *Ucieczce od wolności*, polegający na rezygnacji z wolności.

Od końca XIX wieku filozofowie dyskutują, jak pogodzić pragnienie niezależności człowieka i istnienie Boga. Zależność człowieka od Stwórcy, jak dowodzą ówcześni humaniści, zagraża wolności człowieka. Obciążeniem koncepcji humanizmu ateistycznego jest redukcjonizm monistyczny możliwy przy wyjściowej negacji metafizyki. Niewystarczalność opisu egzystencjalnego zrozumiał jeden z klasyków tego kierunku, Jean-Paul S a r t r e. Odrzucił on istnienie Boga w imię autonomii człowieka. Opisując człowieka, nazwał go jednak *bezużyteczną pasją*. W postulowanym humanizmie ontycznym fundamentem miał być człowiek. Okazał się racją niewystarczającą. K o n i Ń s k i w swej epoce jest rzadkim przypadkiem filozofa budującego światopogląd na założeniach metafizyki, a więc nie proponującego koncepcji człowieka jako bytu absolutnego<sup>64</sup>. Jedynym elementem jego rozważań, decydującym o więzi ze współczesnymi mu humanistami, była tendencja do zagwarantowania człowiekowi wolności od zła. Jednakże już perspektywa, w której K o n i Ń s k i widział obecność zła w życiu człowieka, odróżniała go istotnie od twórców filozofii ateistycznej.

<sup>61</sup> *Jeśli chcesz mnie dobrze zrozumieć – czytamy w Albo-Albo – musisz pojąć, że przy dokonywaniu wyboru nawet nie tyle chodzi o to, żeby wybrać dobrze, ile raczej o siłę, powagę i patos, z którym się wybiera. Dzięki temu daje znać o sobie osobowość w swej wewnętrznej nieskończoności i dzięki temu następuje jej scementowanie się. Więc nawet jeśli człowiek wybierze błędnie – to dzięki energii, jaką włożył w dokonanie aktu wyboru, dostrzeże, że wybrał źle. Jeśli bowiem wybór zostaje dokonany z pełnym zaangażowaniem osobowości, cała jego istota zostaje uszlachetniona, a on sam znajduje się przez to w bezpośredniej relacji do tej odwiecznej mocy, które całe istnienie wszechobecne przenika (S. K i e r k e g a a r d, *Albo-Albo*, t. K. T o e p l i t z, Warszawa 1976, t. 2, s. 223).*

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 288.

<sup>63</sup> *Tamże*.

<sup>64</sup> Por. *Nox altera*, s. 140.

## 2. IDEA BOGA PRACUJĄCEGO JAKO UJĘCIE TRANSCENDENTNEJ IMMANENCJI BOGA

Relacja Boga do świata klasycznie została wyrażona przez określenie Boga Przyczyną Sprawczą i Przyczyną Celową. W myśleniu nowożytnym obserwowujemy zerwanie z tymi koncepcjami. System kartezjański wyeliminował przyczynę celową świata, a idealizm monistyczny zanegował przyczynę sprawczą. System K o n i ń s k i e g o zdradza ślady partycypacji w tych koncepcjach nowożytnej filozofii. Jego idea Boga Pracującego przełamuje jednak kartezjański i monistyczny finityzm teologiczny, rozwijany współcześnie przez humanizm ateistyczny.

### a) Dynamiczny opis Istoty Boga

Karol K o n i ń s k i na pewnym etapie swych dociekań przygląda się metodom bergsonowskim wniknięcia w naturę świata<sup>65</sup>. Naczelną intuicją B e r g s o n a, według oceny K o ł a k o w s k i e g o, jest to, że czas jest rzeczywisty<sup>66</sup>. Jak wynika z tej tezy, zdaniem K o ł a k o w s k i e g o, który tu przypomina wnioski B r z o z o w s k i e g o, przyszłość jako nie zdeterminowana jest nieistniejąca<sup>67</sup>. To stanowisko B e r g s o n a znalazło oddźwięk w jego metafizyce. Dla intuic-

<sup>65</sup> Bergsonizm stanowił wyzwanie dla tradycji pozytywistycznej, gdyż wprowadzał metafizykę opartą na intuicji. Twórcze działanie *elan vital*, jak twierdzi B e r g s o n, umysł zniekształca i sprowadza do procesu mechanicznego. Henri B e r g s o n pokazywał, że tkwi w nas rozmach życiowy, który przejawia się w ciągłości naszego stawania się i trwania. Umysł nie może uchwycić tej rzeczywistości, gdyż odznacza się przyrodzonym niezrozumieniem życia (H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, t. F. Z n a n i e c k i, Warszawa 1957, s. 128). Myśliciel francuski, stwierdza nieużyteczność teriopoznawczą mechanistycznej wizji świata. Poznanie natury rzeczywistości umożliwia intuicja, która kształtuje wolne, twórcze działanie człowieka. Sposób filozofowania B e r g s o n a odwołujący się do metaforyki, był konstатовany także ze względów formalnych przez ówczesne koncepcje filozofii nauki. B e r g s o n stawiał filozofii za cel zadanie sprawozdanie z doświadczenia. Takie podejście do stylu filozofowania stanowiło wyłom poza schematyzm, którym się wówczas posługiwano, o czym świadczą choćby zapiski J a m e s a (W. J a m e s, *dz. cyt.*, s. 21), stawiający alternatywę: albo spirytualizm, albo materializm. W związku z takim programem rozwijania filozofii B e r g s o n spotyka się także współcześnie z zarzutami, że uprawia metafizykę nieprzekazywalną (S. B o r z y m, *Bergson jako martwy klasyk*, „Znak” 1989 nr 1, s. 86). Dla ujęcia historiozoficznego myśli K o n i ń s k i e g o z odkrycia zależności Pisarza polskiego od B e r g s o n a istotne jest to, że Autor dziennika intymnego dołączył do metafizyków. Bergsonizmem zaindukował K o n i ń s k i e g o prawdopodobnie B r z o z o w s k i, który podziwiał koncepcję francuskiego intuicjonisty, gdyż stanowiły, w jego przekonaniu krytykę determinizmu i obronę wolności. Informację o recepcji B e r g s o n a przez Stanisława B r z o z o w s k i e g o podają za Stanisławem B o r z y m e m (S. B o r z y m, *dz. cyt.*, s. 83).

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 83.

<sup>67</sup> Por. *tamże*.

jonisty francuskiego Bóg jest nieprzerwanym trwaniem. K o n i ń s k i daje wyraz podobnej intuicji: *Bóg przedłuża swój byt nieustannie; nie istnieje we wieczności, ale napina się we wieczność, nigdy nie gotową, nigdy nie zaokrągłą*<sup>68</sup>. W tym obrazie Bóg jest żywą wiecznością, a w konsekwencji zmienia się nieustannie.

B e r g s o n rozważał Boga jako *trwanie w ruchu*. Według niego, Bóg żyje w nas i w nas się staje. Bóg jest w centrum, z którego tryska rzeczywistość. Można postawić tezę, że K o n i ń s k i jest wiernym jego naśladowcą, gdy pisze: *tylko kto i co ma na sobie wartość godną uwagi Bożej, ten wchodzi w krąg słońca, które trwa, i tylko o tyle będzie trwać, o ile zasługuje na trwanie, trwać ogarniony trwaniem Boga*<sup>69</sup>.

K o n i ń s k i zgadza się także z B e r g s o n e m odnośnie do tego, że Bóg jest koncentracją rzeczywistości i energii, zaś materialność jej rozproszeniem: *Ciałem Boga jest łaska, energia, którą On nas zmienia, na nasze subtelne i najcieńsze, najniewidzialniejsze, najeteryczniejsze ciało, myśl – energię*<sup>70</sup>.

Autor międzywojnia polskiego opisuje świat jako rzeczywistość dynamiczną *stającego się Ładu*. Te wyobrażenia przejął od B e r g s o n a, u którego znajdziemy stwierdzenie, że *wszechświat nie jest gotowy, lecz tworzy się bez przerwy*<sup>71</sup>. Bergsonowski jest też *elan vital* obecny u Autora polskiego. Pojęcie *elan vital* jest bliskie pojęciu duszy świata, występującemu u filozofów starożytnych<sup>72</sup>, a w nowożytności – u S c h e l l i n g a.

K o n i ń s k i opowiada się podobnie jak filozof francuski za religią dynamiczną. Jak wskazuje B e r g s o n, jej istotą jest mistycyzm, którego celem jest *kontakt, a w następstwie tego częściowe utożsamienie się z owym wysiłkiem twórczym, który przejawia życie. Jest to wysiłek Boga, jeśli nie jest samym Bogiem*<sup>73</sup>. Autor dziennika intymnego ze zwykłą sobie ekspresją wyraża tę tezę następująco. *Podstawą religii jest zaufanie, że jest w Tajnikach Rzeczywistości Moc*

<sup>68</sup> Uwagi, s. 32.

<sup>69</sup> Tamże, s. 32.

<sup>70</sup> *Ex labiryntho*, s. 196. Por. *Nox atra*, s. 272, *Ex labiryntho*, s. 325. System B e r g s o n a okaże się jednak niedoskonałym. Pozostawia otwarty problem relacji Boga do zła. K o n i ń s k i kwestionuje wartość takiego ujęcia idei Boga. *Jeśli jednak On ma moc nad energiami, to powinien być Bogiem Urodzaju* (Uwagi, s. 35).

<sup>71</sup> Tamże, s. 214. B e r g s o n ekstrapolował tę ideę i postulował istnienie „*pierwotnego rozmachu*” życia, *przechodzącego od jednego pokolenia zarodków do następnego za pośrednictwem ustrojów dojrzałych, które stanowią łącznik pomiędzy zarodkami* (Tamże).

<sup>72</sup> Por. m.in. U Anaksagorasa – nus, zasada, kieruje i wspiera wszystko.

<sup>73</sup> H. B e r g s o n, *Lex deux sources de la morale et de la religion*, s. 235n. Cyt. za T. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, t. B. C h w e d e ń c z u k, Warszawa 1991, t. IX, s. 210.

*Żywa, która jest Źródłiskiem Dobroci, pomaga do Dobroci, ocala. Jeśli jest taka Moc, to nie może nosić innego miana niż Bóg*<sup>74</sup>.

Jak zauważył B e r g s o n, rozum ma skłonności do opisywania rozwoju rzeczywistości jako urzeczywistniania z góry powziętego planu, zupełnie inaczej można postrzegać tę rzeczywistość światłem wiary<sup>75</sup>. Do tej definicji nawiązuje K o n i Ń s k i<sup>76</sup>. B e r g s o n zaś, jak wynika z jego filozofii, jest właśnie zdania, że namysł nad religią dynamiczną ukazuje naturę immanentnej energii twórczej jako miłości. *Bóg jest miłością i jest przedmiotem miłości – oto cały wykład mistycyzmu*<sup>77</sup>.

B e r g s o n rozumuje dalej, że *jeśli energia twórcza miałaby być miłością*<sup>78</sup>, to jesteśmy uczestnikami procesu, dzięki któremu Bóg stwarza stwórców, *by mieć obok siebie istoty godne Jego miłości*<sup>79</sup>. Bóg B e r g s o n a nie jest stwórcą w tradycyjnym sensie judeo-chrześcijańskim, lecz posługuje się materią jako narzędziem tworzenia nowych form życia. Autor polski, który wierzy, że *Bóg jest źródłem i celem wszystkich wartości*<sup>80</sup>, rozważa Bergsonowską teorię tworzenia przebóstwionego człowieczeństwa<sup>81</sup>.

Pisarz międzywojnia polskiego zauważył także inną tezę B e r g s o n a, że *mistycyzm jest przeciwieństwem uczestnictwem w istocie Boskiej*<sup>82</sup>. Stąd doświadczenie mistyczne można ująć jako uczestnictwo w życiu zdolnym do trwania i nieograniczonego postępu<sup>83</sup>. Naturalne staje się tym samym stopniowe eliminowanie zła.

*U Bergsona idea procesu ewolucyjnego prowadzi do idei siły twórczej działającej w świecie*<sup>84</sup>. Bóg B e r g s o n a to Immanentny Kosmiczny

<sup>74</sup> *Ex labiryntho*, s. 42.

<sup>75</sup> *Wielki mistyk – powiada Bergson – to jednostka przekraczająca granice wyznaczone gatunkowi przez jego materialność, jednostka prowadząca dalej i przedłużająca Boskie działanie. Taka jest nasza definicja (Les deux sources..., s. 236. Cyt. za F. Copleston, dz. cyt., s. 210).*

<sup>76</sup> *Religia osobistego zbawienia, obojętnego na całość świata, całość którego już Bóg był po swojemu urządził, zamyka człowieka w sobie pod strażą Boga i daje potężną moc oporu przeciw światu, ale zarazem wysysa go ze świata; religia pracującej Miłości pcha w świat, wbija i przykuwa do świata (Ex labiryntho, s. 123).*

<sup>77</sup> *Les deux sources...*, s. 270. Cyt. za F. Copleston, dz. cyt., s. 211.

<sup>78</sup> *Tamże*, s. 275.

<sup>79</sup> *Tamże*, s. 273.

<sup>80</sup> *Ex labiryntho*, s. 315.

<sup>81</sup> *Może się poprzez nas odbywać wielka ewolucja od Życia niższego ku Życiu wyższemu, w kształtach i ciałach niezmiernie subtelniejszych i przejrzystszych? Byłoby to grzechem śmiertelnym tępić w sobie coś, co samemu Życiu, które nas produkuje, jest potrzebne lub niezbędne. Może Życie to wielka wytwórnia aniołów (Bergson!) (Tamże, s. 275).*

<sup>82</sup> *Les deux sources...*, s. 283. Cyt. za F. Copleston, dz. cyt., s. 212.

<sup>83</sup> *Ex labiryntho*, s. 67.

<sup>84</sup> F. Copleston, *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 71.

Rozmach Życiowy. Stanowisko to znamy jako panenteizm: Bóg który jest immanentny w stosunku do świata, jest w pewnym sensie jego przyczyną, ale także jego częścią. Ujęcie to posiada swoje starożytne antecedencje. Heraklit uznawał ostateczną i najwyższą rację rzeczywistości stawania się, czyli Boga kosmicznego, który przenika kosmos rządzi nim i nadaje mu sens. Wizja ta zachwycała Karola Ludwika K o n i ń s k i e g o. Pisał on: *Romantyzm to estetyka stającego się; nikt takiego w naszym czasie nie dał impulsu romantyzmowi jak nowy Heraklit Bergson – całe upajające piękno ruchu, piękno niegotowego*<sup>85</sup>.

Według tradycyjnej interpretacji doktryny Bergsona, Bóg nie jest bytem, lecz stawaniem się. Wielu teologów charakteryzowało bergsonowską ideę Boga jako przeciwieństwo „*substancji duchowo niezmiennej*” Soboru Watykańskiego I: *Będąc ciągle w ruchu i stwarzając – żeby tak powiedzieć – bezustannie samego siebie bóg bergsonowski bez przerwy zdobywa to, czego mu brakuje, i bez ustanku pomnaża swoją dokładność. Nie jest on zatem ani niezmienny, ani doskonały, ani aktualnie nieskończony*<sup>86</sup>. K o n i ń s k i zastanawiał się nad możliwością utożsamienia Boga i ewolucji świata, do której Bóg miałby przynależeć: *Chyba, że rozwijający się Absolut, Bóg, który ku swemu własnemu ideałowi rośnie*<sup>87</sup>. Jednak jak sam następnie wyznawał, *konceptja Boga rozwijającego się nie do utrzymania*<sup>88</sup>.

Filozofia B e r g s o n a stanowiła dla K o n i ń s k i e g o wstęp do wiary w Boga Stworzyciela. Za jednym zamachem obalała ona mechanycyzm, asocjacionizm, determinizm. Dzięki B e r g s o n o w i został zdjęty interdikt, jakim K a n t obłożył metafizykę. Podobnie jak bergsonowska idea boga immanentnego, poddającego się ewolucji, ale też kierującego nią, również u K o n i ń s k i e g o idea Boga Pracującego, były przeciwstawieniem się poglądom ówczesnych tomistów, którzy w rzeczywistości byli jednak suarezjanami. *Wedle ich pojęć Bóg posiadał nie dynamiczną niezmiennność aktu istnienia, lecz całkowicie statyczną niezmiennność istoty, której doskonałość polega jedynie na tym, że pozostaje ona wiecznie tym, czym jest.*

<sup>85</sup> *Ex labyrintho*, s. 211. K o n i ń s k i uległ tu obiegu interpretacji Bergsonowskiego trwania jako herakliteizmu. Według aktualnego stanu badań nad myślą Bergsona, przedstawionych przez Stanisława Borzysza, pojęcie trwania łączy u intuicjonisty francuskiego herakliteizm z eleatyzmem, wskazuje więc na zmianę i stałość. Można też mówić o horyzoncie przyszłości, implikowanym przez kategorię trwania. Por. S. B o r z y m, *dz. cyt.*, s. 84.

<sup>86</sup> E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. K o t s a, Warszawa 1968, s. 129.

<sup>87</sup> *Ex labyrintho*, s. 102.

<sup>88</sup> *Tamże*, s. 104.

*Dla tych, których zadawała taka teologia, najmniejsza aluzja do wewnętrznej dynamiki w Bogu brzmiała podejrzenie*<sup>89</sup>.

Kategorie, które wprowadził do filozofii na Zachodzie Bergson, a u nas w ślad za nim Koniański, są związane z chęcią opisaną Przyczyny powszechnego stawania się. *Otóż kiedy trzeba dojść do Boga pojętego jako przyczyna innych bytów, język ludzki – pisze Gilson – chcąc mówić o Nim, nie rozporządza już żadną inną terminologią oprócz terminologii ruchu: „Mówimy, że Bóg porusza się, o ile doprowadza wszystkie rzeczy do tego, że są, o ile utrzymuje je w istnieniu”*<sup>90</sup>. Filozofia Koniańskiego w łączności z myślą Bergsona, zrywa z nawykami myślowymi, odpowiadającymi duchowi dekadentycznej scholastyki i wskazuje na istotę doktryny św. Tomasza o Bogu, o której w tym okresie zapomniano<sup>91</sup>.

System Koniańskiego, tak jak wcześniej doktryna Bergsona, uwolnił umysł od skutków przesadnej abstrakcji w ujmowaniu idei Boga, charakterystycznym dla tego okresu. Poznanie religijne nie wieńczy jednak u Bergsona poznania filozoficznego, jak napisał Gilson, *to, co w tej religii pędu życiowego wznosi się ponad porządek naturalny, należy jeszcze do porządku naturalnego*<sup>92</sup>. Uważał, że możliwa jest naturalna teologia życia nadprzyrodzonego<sup>93</sup>. Koniański nie popełnił tego błędu. Znamienne jest dla Autora dziennika intymnego ostateczne zdystansowanie się od Bergsonowskiej metafizyki indukcyjnej. *Ale Bergson ze swoim elan vital, który (Deux sources) okazuje się Bogiem, jest panteistą, tylko panteistą, choć najszlachetniejszego kroju*<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> E. Gilson, dz. cyt., s. 135.

<sup>90</sup> Z tego względu wkład Bergsona, a na gruncie polskim Koniańskiego, w przywrócenie znaczenia teologii Akwinaty jest nie do przecenienia. Gilson napisał w odniesieniu do filozofii Bergsona, co jednak można odnieść też do myśli Koniańskiego: *Gdyby chociaż jeden spośród nas zrozumiał, że filozofii chrześcijańskiej nadarzyła się wielka szansa, nie byłby zadowolony z przeciwstawienia pędowi życiowemu statycznego boga Arystotelesa czy, przeciwnie, nie byłby pozwolił, by Bóg chrześcijański unosił się tam i sam na sali bergsonowskiego stawania się. Wystarczyło powrócić do Boga teologii tomistycznej, będącego aktem istnienia, który przekracza skończone kategorie tego, co statyczne i tego, co dynamiczne, tego, co niezmienne, i tego, co zmienne, tego co już gotowe, i tego, co się dopiero staje, jednym słowem – kategorie bytu i stawania się, co pozwoliłoby wyluskać cenne ziarno prawdy zawarte w nowej filozofii (Tamże).*

<sup>91</sup> Tamże, s. 149.

<sup>92</sup> Tamże, s. 147.

<sup>93</sup> Naturalistyczna myśl Bergsona, jak wykazał Etienne Gilson, nie posiada zmysłu metafizycznego. Błąd Bergsona w tej dziedzinie nie polega na odrzuceniu czy też pogardzeniu metafizyką, i nie ma tym nawet, że jej nie uprawiał, lecz raczej na tym, że nie poznał jej prawdziwej metody (E. Gilson, dz. cyt., Warszawa 1968, s. 143).

<sup>94</sup> *Ex labiryntho*, s. 88.

## b) Kreacjonizm typu ewolucyjnego

W świetle wiary, na której rzeczywistość Filozof polski otworzył się<sup>95</sup>, zdołał on dostrzec twórczą obecność Boga na świecie<sup>96</sup>.

Pisarz w wyznaniu wiary w kreacjonizm zawarł przekonanie, że akt stworzenia jest jedynie początkiem działalności Boga w świecie, następnym etapem jest podtrzymywanie dynamizmu stworzenia. Wystąpił z koncepcją Boga Pracującego. Punktem wyjścia dla niej są słowa Chrystusa: *Ojciec mój aż do tej chwili działa i Ja działam* (J 5,17)<sup>97</sup>. Wychodząc od wiary, w swojej refleksji uwzględnił, że skoro Bóg stworzył świat *non de Deo, sed ex nihilo*, to jest On różny od tego świata, wskazał nadto na prawdę o życiu wewnętrznym Boga, że mianowicie Bóg chciał zaistnienia świata, *creatio e libertate Dei*.

W myśli K o n i ń s k i e g o odzywają tendencje do finitystycznego ujmowania Boga, ilekroć rozważa pochodzenie niedoskonałego stworzenia<sup>98</sup>. Myśl współczesną przeniknął sceptycyzm Alberta E i n s t e i n a. Sławny fizyk pytał: Czy Bóg miał jakiś wybór? Czy może rzucił kości? K o n i ń s k i dostrzega paradoks w tym, że świat

<sup>95</sup> K o n i ń s k i wypowiada sąd, że dopiero wiara może być źródłem uzgodnień znaczenia rzeczywistości i oczekiwań wobec niej. Największą trudność stanowi dla niego zaakceptowanie struktury świata, która pozbawiona swej pierwotnej harmonii, domaga się interwencji Stwórcy. *Świat jest tajemny, niezbadany i wszelka spekulacja o świecie kończy się niewiadomym. I wszelkie spekulacje o stosunku między Bogiem a światem rozbijają się o sprzeczności. Ale to jedno nie jest w sobie sprzeczne, że pragniemy, żeby mniej było śmierci a więcej życia, mniej słabości a więcej siły, mniej nienawiści a więcej zgody, mniej obrzydzenia a więcej radości; to pragnienie jest pewne i nieprzemienne, najgłębsze i najwyższe (...). I to pragnienie woła o Boga, pragnie Boga, chce Boga, szuka Boga, tworzy myśl o Bogu, ciska się w ciemność i pustkę nieba nadzieja Boga, w imię ideału, pod znakiem dobrej woli i prostuje przeciw złości ludzi i obojętności natury* (Uwagi, s. 43). Wiara oznacza przekroczenie progu intelektualnych potyczek, wzniesienie się ponad rzeczywistość przyrodzoną (Por. *Ex labyrintho*, s. 248). Wiara jest wejściem w rzeczywistość kreatywną. Gdyby się okazało, że do wyzwolenia tak niezwykłych sił, opanowujących działalność w przyrodzie, potrzeba wiary w Boga, to byłby to dowód prawie niezbity, że pomiędzy Bogiem a rzeczywistością zewnętrzną jest jakaś bardzo bliska (koneksja), że Bóg nie jest tylko naszym pomysłem, ale jakąś rzeczywistą Działalnością (Tamże, 58).

<sup>96</sup> Przechodzę na filozofię objawienia, która jest filozofią eksperymentu: Jedynie dzięki tym oznajmieniom, które świętość podaje, wolno nam wierzyć w Dobrego Stwórcę (...); czysty intelekt nigdy by mi nie zdołał tej nadziei wlać, ba, wikła mię we wszystkie antynomie tej idei (Tamże, s. 268).

<sup>97</sup> *Mój Ojciec dotąd pracuje i ja pracuję. Pracuje Duch i pracuje człowiek* (Nox atra, s. 301).

<sup>98</sup> *Czemu Bóg nie wszechmocny? Bo jeśli wszechmocny, to nie potrzebuje środków niedoskonałych, owszem żadnych środków nie potrzebuje; stwarza jednym tchnieniem swej woli piękno doskonałe, jedynie godne swego Stwórcy; jedynym godnym Boga stworzeniem może być tylko drugi Bóg* (*Ex labyrintho*, s. 109).

powołany do istnienia przez Byt nieskończony sam jest skończony. Ta sytuacja rodzi zwątpienie o wszechmocy Przyczyny Stwórczej<sup>99</sup>.

Te same poglądy K o n i Ń s k i e g o mogą być jednak zarazem odczytane jako partycypacja w teologii stworzenia *Bożego obrazu na ziemi*. Teologowie pouczają o tym, że stworzenie obrazu Bożego na ziemi implikuje nieprawdopodobną łaskawość, samoograniczenie i ponizienie ze strony Boga, który przecież nie znajduje w kosmosie niczego równego sobie<sup>100</sup>. Stworzenie na obraz Boży oznacza konkretne przeznaczenie rzeczywistości stworzonej. Dla Boga znaczy to, że w stworzeniu nie tylko pragnie On rozpoznać swe dzieło, ale również w swym dziele chce rozpoznać siebie<sup>101</sup>. Dzieło stworzenia otwiera zatem przestrzeń Bożego działania, a nie wykorzenia Boga ze świata<sup>102</sup>.

Autor dziennika intymnego rozwija swoją teologię stworzenia, a jej ortodoksyjność sprawia, że można ją uzgodnić z myślą teologiczną. Jak czytamy w pismach niemieckiego teologa, M o l t m a n n a, przyjęcie prawdy, że świat został stworzony za sprawą wolnej woli Boga, implikuje fakt, że stworzenie nie jest efektem pracy arbitralnego, kapryśnego demiurga<sup>103</sup>. W swych wypowiedziach K o n i Ń s k i wyraża takie samo przekonanie<sup>104</sup>. Dla K o n i Ń s k i e g o właściwą przestrzenią mówienia o stworzeniu jest miłość Boga. W tej perspektywie można zrozumieć logikę Bożego postępowania wobec stworzenia<sup>105</sup>.

<sup>99</sup> Ściśle biorąc, to sama idea stwarzania zawiera ograniczenie wszechmocy: bo świat stworzony jest konkretny, szczegółowo określony (ma swoje Sosein); a przeto jest tylko jedna z wielu możliwości; a przeto potrzebował skończonej tylko ilości energii twórczej; energia twórcza, póki jest nieskończona, jest tylko potencjalna; nieskończoność, aby siebie ze swej niemocy twórczej wyzwolić, musi w sobie powstrzymać wszystkie swe możliwości prócz jakiejś jednej: „ma granicę Nieskończony” – inaczej byłby tylko oceanem energii wzajemnie zneutralizowanych własnym nadmiarem, myśli zneutralizowanych nadmiarem swych sprzeczności (Tamże, s. 177).

<sup>100</sup> J. M o l t m a n n, dz. cyt., s. 154n.

<sup>101</sup> Tamże, s. 153.

<sup>102</sup> Warto przypomnieć w tym miejscu przedchrześcijańskie sformułowanie tej prawdy przez Platona: *Próbujemy wytłumaczyć, dlaczego Stwórca sprawił, że i ten świat się narodził. Odpowiadamy: był dobry! A kto jest dobry, nie odczuwa nigdy żadnej zazdrości wobec nikogo. Wolny zatem od niej bardzo pragnął, aby wszystko było, ile możliwości podobne do niego (Platon, Timajos, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, 29e)*. K o n i Ń s k i wskazuje na taką właśnie Bożą logikę (Por. *Ex labyrintho*, s. 68).

<sup>103</sup> J. M o l t m a n n, dz. cyt., s. 150n.

<sup>104</sup> Autor polski przedstawia też swoją recepcję poglądów M a u r i a c a na ten temat: *Poniża Boga Mauriac, kiedy kapryśną miłość Boga do stworzeń porównywa z kapryśnością miłości ludzkiej (...). Jeśli Bóg, który jest miłością uosobioną, napotyka kogoś, kto mu opór stawia, to nie On w tamtym opór stworzył – lub przynajmniej opór ów „dopuszcza”. Nie wiemy, jaki jest Bóg; ale gdyby nawet teologia indukcyjna odkryła nam Boga kapryśnego jako istotę rzeczywistą, to dedukcyjna teologia Miłości nie uzna go jako Boga (*Ex labyrintho*, s. 125).*

<sup>105</sup> U M o l t m a n n a czytamy, że wolność Boga nie jest wszechmogącą siłą, dla której wszystko jest możliwe. Jest ona miłością oznaczającą autokomunikację dobra.

Mysliciel polski podejmuje następnie próbę uzgodnienia rzeczywistości rozwoju świata z katolicką doktryną o Bogu Stworzycielu. Używając właściwej sobie ekspresji stwierdza, że *Bóg gotowy*, a *świat w rozwoju*<sup>106</sup>. Podobnie Pierre Teilhard de Chardin podkreślał, że rozwój wszechświata nie współzawodniczy z Bogiem<sup>107</sup>. Koniński stwierdza natomiast, że nie do przyjęcia jest *ewolucjonizm Bergsonowski Ducha*<sup>108</sup>, ponieważ zamyka Boga w świecie. Koniński nigdy nie porzucił heglowskiego tematu ducha w refleksji o Bogu. Jednakże równolegle budował swój wykład na realistycznie ujętym istnieniu i problemie osoby<sup>109</sup>.

Przyjąć ideę Boga Osobowego zdecydował się pod wpływem Renouvier'a. Pisze o tym B. Mamoń: *Metafizykę Bergsona oczyszcza Koniński z elementów panteizmu, przesuwając akcent z idei Boga – Absolutu na ideę Boga – Osoby, zbliżając się do poglądów Charles – Bernarda Renouviiera, wyrażonych w książce „Les dilemmes de la metaphysique pure”, ogłoszonej drukiem w 1901*<sup>110</sup>.

Pisarz polskiego międzywojnia wyznaniem wiary w Boga Osobowego odcina się od wpływów egzystencjalizmu Jaspersa<sup>111</sup>.

Przyczyną odrzucenia wiary w Boga Osobowego przez Jaspersa<sup>112</sup> był przyjmowany przez niego naturalizm, zgodnie z którym Objawienie sprowadzał do rzeczywistości immanentnej i dowolnie je interpretował. Takie podejście do przekazu wiary umożliwiło mu

*Jeśli Bóg stworzył świat w wolności, to znaczy, że stworzył go z miłości, która nie zna żadnych ograniczeń: „creatio ex amore” (J. Moltmann, dz. cyt., s. 151).*

<sup>106</sup> *Ex labirynto*, s. 213 – 215.

<sup>107</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, ul. W. Sukiennicka, Warszawa 1967, s. 141.

<sup>108</sup> *Ex labirynto*, s. 301.

<sup>109</sup> Dwudzielność jego systemu ma źródło w złożonym światopoglądzie Autora. Wyznaje on z jednej strony *dynamiczny światopogląd, który stawianiu się, wiekuiestemu i bez końca dążeniu przyznaje jedyną i właściwą wartość, ale ceni też gotowe i niewzruszone*. Jak sam pisze, jest to jedna z przyczyn jego niezdecydowania koncepcyjnego (*Uwagi*, s. 167).

<sup>110</sup> B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, s. 161.

<sup>111</sup> O zależności Konińskiego od Jaspersa pisał Bronisław Mamoń. Por. B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, s. 165.

<sup>112</sup> W myśleniu Jaspersa o Bogu widoczne jest piętno pozytywistycznej metody weryfikacji danych doświadczenia. Według niego, pojęcie Boga w chrześcijaństwie jest mitem stworzonym dla opisu rzeczywistości Boga w sytuacji braku wiarygodnych relacji na temat istoty Boga. *Skoro rzeczywistość Boga i bezpośredniość historycznego odniesienia do Niego wykluczają poznanie Go, które byłoby powszechnie obowiązujące, to poznanie jako takie należy zastąpić naszą postawą wobec Boga. Dlatego Boga pojmowano w różnych postaciach bytów wewnątrzświatowych aż po postać osoby podobnej do osoby ludzkiej. Nawet i takie przedstawienie pozostaje jednak czymś w rodzaju zasłony. Bóg nie jest tym, co stale stawiamy sobie przed oczy (K. Jaspers, *Idea Boga*, ul. B. Baran „Znak” 1983 nr 346 (9), s. 1413).*

sformułowanie idei Boga bezosobowego i wszechobejmującego, w ten sposób zadeklarował się jako panteista<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> Jaspers postawę wobec Boga, którego nazywa nieadekwatnie boskością, charakteryzuje na podstawie wybiórczo przyjmowanych treści Objawienia. Jest przy tym niekonsekwentny wobec założenia wyjściowego, w którym podaje najpierw zniekształconą tezę teologiczną o poznawalności Boga, że *bez objawienia Bóg nie miałby dla człowieka żadnej realności, a następnie wykazuje jej błędność stwierdzając, że wielu ludzi osiągnęło pewność w kwestii Boga bez pomocy objawienia*. Składając takie oświadczenia, Jaspers zaznacza swój naturalizm. Tymczasem relację do boskości, jak ją nazywa, określać ma właśnie Objawienie; czytamy zatem u Jaspersa, że *nasza prawdziwa postawa wobec Boga znajduje swój najgłębszy wyraz w następujących niżej wersetach Biblii*. Pierwszym z wymienionych przez niego zdań jest – cytując za Jaspersem – *Nie uczynisz sobie obrazu rytego ani żadnej podobizny*. Po stwierdzeniu materialnego zastosowania tego zakazu Jaspers dodaje: *Ten prosty zakaz pogłębia się o pogląd, że Bóg jest nie tylko niewidzialny, ale i nie daje się przedstawić myślowo*. W dalszej części Jaspers podaje swoją interpretację tego nakazu. Według niego: *To starotestamentowe, słuszne przykazanie nie zostało wypełnione nawet w samym Starym Testamencie: Boga przedstawiono tam na obraz osoby – z jej gniewem i miłością, z jej rolą sędziego i tego, kto obdarza łaską*. Jaspers wyraźnie kwestionuje tu prawdę Objawioną o Bogu Osobowym. W jego przekonaniu prawdziwsze jest przedstawianie Boga poza chrześcijaństwem, jakkolwiek i tu ostatecznie sięgano po obrazy w ukazywaniu Boga, a więc, w przekonaniu Jaspersa, zniekształcano prawdę o Bogu, to jednak w religiach tych przeczuwano nieokreśloność Boga. *Ponadosobową, czystą realność Boga w jej nieuchwytności usiłowało w sposób wolny od przedstawień obrazowych ująć spekulatywne myślenie o bycie realizowane przez Parmenidesa i Platona, hinduska myśl brahman na temat atmanu, chiński taoizm – żaden jednak z tych nurtów nie osiągnął tego, do czego dążył*. Wszystkie religijne wyobrażenia o Bogu a także przekazy wiary, włączając Objawienie, zostają przez Jaspersa zdeprecjonowane, jako nie ujmujące tajemnicy Boga, gdyż według niego odwołują się one do wyobraźni ludzkiej, a więc rzeczywistości immanentnej. *Po zdemaskowaniu przy pomocy rozumu owego zabiegu przekształcania zjawisk natury w bóstwa, po zdemaskowaniu całej sfery demonicznej, wszystkiego, co estetyczne i co stanowi zabobon i wiarę fałszywą, najgłębsza tajemnica pozostaje jednak nienaruszona*. Jediną perspektywę dotarcia do tajemnicy bytu, jak stwierdza Jaspers, rozwija filozofia. To, co następnie Jaspers opisuje jako projekcję filozoficzną, ma cechy aktu wiary. *Jest to milczenie w obliczu bytu. Język milknie wobec tego czegoś, co nam się wymyka, gdy staje się przedmiotem. Ten podstawowy poziom można osiągnąć tylko wtedy, gdy przekroczy się wszystko, co myślane (...)*. Tam właśnie musi myśl nasza zanurzyć się w przejrzystość. *Gdzie nie ma już pytań, nie ma i odpowiedzi. Przekraczając poziom stawiania pytań i udzielania odpowiedzi, co w filozofii doprowadzone zostało do skrajności, docieramy do ciszy bytu*. Postawa nazywana postawą filozofowania ukazana jest przez Jaspersa jako akt zjednoczenia z tajemnicą Boga. Fenomen, określanej przez niego, postawy filozofowania ma przy tym wiele cech fenomenu aktu wiary, czego Jaspers nie dostrzega. Po tym odwołaniu się do twórczości filozoficznej, Jaspers ponownie wskazuje na Objawienie, żeby umotywić swoją koncepcję integracji z Bogiem. Przypomina nam drugie przykazanie Boże, z którego wyciąga naukę, że *bogactwo jest w gruncie rzeczy rozproszaniem*. Stąd *problemem człowieka jest, czy udaje mu się jedność ustanowić postawą swego życia*. Ostatnie odwołanie do Objawienia, jakie znajdziemy w tej refleksji Jaspersa, to zdanie *Bądź wola Twoja*. Ta postawa wobec Boga, jak pisze Jaspers, *umożliwia wszechobejmujące uczucie wdzięczności, miłość zarazem bezślawną i bezosobową*. Filozof niemiecki obnaża tu swój panteizm. Jego idea Boga, to idea Boga bezosobowego, wszechobejmującego. Innym wyróżnikiem jego filozofii jest



świat z doktryną chrześcijańską. Uzyskał w ten sposób optymistyczną wizję procesu kosmicznego<sup>118</sup>.

Nie rozstrzygniemy, czy K o n i ń s k i znał system filozofa francuskiego, możemy natomiast wskazać pewne zbieżności myśli tych dwóch autorów. Znajdziemy w filozofii jezuita francuskiego twierdzenie, że powstanie życia na ziemi jest chwilą w procesie ewolucji. K o n i ń s k i myśli tak samo: *Pan Bóg nie zalażył rąk, jesteśmy niedaleko od początku świata*<sup>119</sup>. XX wieczny Filozof polski zrywa z dotychczasowymi opisami statycznego kosmosu, co zostało już wspomniane przy omawianiu koneksji jego poglądów z filozofią Bergsona.

K o n i ń s k i stwierdza też niejako ograniczoną zależność wszechświata od Stwórcy<sup>120</sup>. Teilhard widział materię w ruchu ku duchowości, ku rosnącemu urzeczywistnianiu ducha<sup>121</sup>. Filozof francuski przeciwstawia się tym samym dualizmowi materii i ducha, a także podziałowi rzeczywistości na dwie sfery, przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Pamięta jednak, że źródło procesu zjednoczenia tych dwóch sfer rzeczywistości *trzeba ujmować jako uprzednio istniejące i transcendentne*<sup>122</sup>. Został tu przekroczoney naturalizm bergsonowski, co uczynił także K o n i ń s k i.

Ewolucjonizm może jednak z drugiej strony, wywołać panteizm rodzaju neoplatońskiego<sup>123</sup>. Jak podaje J. M o l t m a n n, nie ustrzegł się przed tym także Teilhard de Chardin<sup>124</sup>. K o n i ń s k i

<sup>118</sup> Por. Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, s. 297. Cyt. za F. Copleston, *Historia...*, t. 2, s. 317. To zagadnienie omówił Maloney. Por. G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 186.

<sup>119</sup> *Ex labyrintho*, s. 211.

<sup>120</sup> G.A. Maloney, *dz. cyt.*, s. 190.

<sup>121</sup> *W pewnym sensie Teilhardowska wizja świata odnawia starożytną ideę „emanacji” z Boga i powrotu do Boga. Ale ów powrót nie przybiera dla Teilharda postaci odwrócenia się jednostki od obcego świata i poszukiwania ekstazy zjednoczenia z Jednym, „ucieczki jednego do Jedna”, jak u Plotyna. Sam proces ewolucyjny jest procesem powrotu, a indywidualna, w ujęciu Teilharda, staje się jednością w wielości w Chrystusie i poprzez Niego (G. Copleston, *dz. cyt.*, s. 317).*

<sup>122</sup> Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, s. 309. Cyt. za F. Copleston, *dz. cyt.*, s. 316.

<sup>123</sup> W historii znajdziemy wielu myślicieli poszukujących dróg do wiary, jak Jan Szkot Eriugena, Mikołaj z Kuzy, Giordano Bruno, którzy stosowali pojęcie rozwoju w panteistycznym znaczeniu. U S.M. Daeckego znajdziemy stwierdzenie. *Jedno rozwija się na wiele (explicatio), wiele powraca do Jednego (implicatio), Bóg jest kwintesencją wszystkiego, a w Jego Bycie wszystkie byty są „zwiniete” (complicatio)* (J. Moltmann, *dz. cyt.*, s. 333).

<sup>124</sup> Przytaczam tu opinię Moltmanna, że Teilhard de Chardin jest panteistą. Wśród teologów chrześcijańskich nie ma jednak zgodności odnośnie do tego jak zaklasyfikować system francuskiego jezuita. Do zwolenników Teilharda należy na przykład ks. Józef Kulisz. Jak zauważa ks. Kulisz, rozbieżne opinie o myśli

miał duże wyczulenie na wszelkie formy panteizmu. Potwierdziło się to także w odniesieniu do kompilacji teologii i ewolucjonizmu<sup>125</sup>.

K o n i Ń s k i aktem wiary przyjął początek świata jako *creatio ex nihilo*. Ideę *creatio continua* rozpracował natomiast prawdopodobnie samodzielnie – a jak zauważyliśmy w wielu punktach zbieżnie do Pierre'a Teilharda de Chardin – w ramach współczesnej wiedzy przyrodoznawczej. Koncepcję tę ujął w kategoriach pracy Boga. Swemu wyjaśnieniu nadał status teologii naturalnej.



Do istotnych cech filozofii K o n i Ń s k i e g o leżących u podstaw jego teologicznej idei Boga Pracującego należy powiązanie empiryzmu teoriopoznawczego z pluralizmem ontologicznym. Pojęcie doświadczenia nie ogranicza się u Autora dziennika intymnego do danych zmysłowych, jak w klasycznym empiryzmie, ale obejmuje cały byt człowieka, stąd umożliwia przejście do metafizyki. Z kolei pluralizm ontologiczny dał podstawy do przełamania neoheglizmu, występującego we współczesnym Autorowi myśleniu europejskim w postaci idealizmu, obecnego w różnych formach monizmu, i racjonalizmu. W filozofii K o n i Ń s k i e g o nastąpiło przewyciężenie takich powszechnych w jego epoce kierunków, jak materializm

francuskiego filozofa pojawiły się w związku z Teilhardowską koncepcją *Pleromy*. *Posądza się naszego autora – pisze ks. Józef Kulisz o Teilhardzie – o dwie, różne i w dodatku skrajne postawy. jedni widzą w jego twórczości panteizm, który wyraża się rzekomo „w odkupieńczej ewolucji”. Inni posądzają go o grubo naturalizm, znajdujący swe pełne wyjaśnienie w silach samej natury. Jednakże analizując Teilhardowskie pojęcie pleromy”, uważny czytelnik jego dzieł nie napotyka na wyżej wspomniane postawy (J. Kulisz, Tajemnica Jezusa Chrystusa w rozumieniu Teilharda de Chardin, Warszawa 1995, s. 69).*

<sup>125</sup> M o l t m a n n wskazuje na warunki, w jakich można łączyć teorię o rozwoju gatunków z chrześcijańską teologią stworzenia. *Jedynie możliwe i sensowne byłoby połączenie koncepcji ewolucji z koncepcją stworzenia wtedy, gdy obie zostaną odideologizowane oraz gdy będziemy pamiętali, w jakim ściśle zakresie mają one zastosowanie. Na poziomie teologicznym wiara w stworzenie i panteizm wzajemnie się wykluczają. Na poziomie ideologicznym wykluczają się też wzajemnie wintegrowanie człowieka w proces ewolucyjny i jego religijne wyniesienie ku Bogu. Ale na tym poziomie żadna z koncepcji nie znaczy tego, co oznaczała pierwotnie lub co miała oznaczać (M o l t m a n n, dz. cyt., s. 335n). Był „niezależny” i „byty zależne”, zależność ontologiczna czy logiczna? Skąd wniosek z „zależności logicznej” na ontologiczną? I powtórzę: jeżeli może być w ogóle jakiś „byty niezależny”, dlaczego ów świat jako całość nie mógł być tym bytem? Ale w tym rację mają teologowie, że świat nie zasługuje na cześć; przeciwko panteizmowi argument etyczny; jednakże ten argument obraca się przeciwko kreacjonizmowi. Bo jeżeli świat nie zasługuje na cześć, czemu Stwórca uczynił rzecz niezcigodną? Czy to nie ubliża Bogu? Pozostaje jedno: nie nie przesądzać o początku; zgodzić się tylko na cel, którym jest Bóg, i tylko to, co zostało uchwycone, zdjęte, wzięte przez Boga, pozostaje, ten cel i idzie ku Niemu (Uwagi, s. 35).*

i naturalizm, głoszących mechanicystyczną wizję rzeczywistości i determinizm.

Bóg Pracujący Karola Ludwika K o n i ń s k i e g o *jest osobą ujętą nie tyle w aspekcie dzieła, ile w aspekcie uobecniającego działania*<sup>126</sup>. Zgodnie z rozróżnieniem L e i b n i z a można więc o Pisarzu międzywojnia polskiego powiedzieć, że przedstawia pojęcie Boga będącego przedmiotem jego wiary.

Problemem teologicznym postawionym przez K o n i ń s k i e g o na tych założeniach filozoficznych, było ustalenie relacji immanencji i transcendencji Boga wobec tendencji finitystycznych w teofilozofii jego epoki. Za nieprawdziwe uznał utożsamienie Boga ze światem, głoszone w oparciu o przesłanki idealistyczne i naturalistyczne jako panteizm. Podważył także obecne w nowożytnym ateizmie próby redukcji zależności stworzenia od Stwórcy. Odrzucił wreszcie statyczne ujmowane Istoty Boga przez suarezjan, przyczynek dla finityzmu teologicznego powstały w obrębie teologii.

Idea Boga Karola Ludwika K o n i ń s k i e g o ujmuje zarówno fakt transcendencji, jak i immanencji Bożej, objawionych w dziele stworzenia i zbawienia. Koncepcja teologiczna Boga Pracującego zakłada akt stwórczy, *creatio ex nihilo*. Zasadniczą treścią tej idei jest zaś nieustanna działalność stwórcza Boga, *creatio continua*. W ten sposób w idei Boga Pracującego K o n i ń s k i przełamał finityzm teologiczny poprzez odnowienie teologii św. Tomasza, którą porzucono w okresie dekadencjonalnej scholastyki<sup>127</sup>.

Bogusława Lewandowska – mgr lic. z teol. dogm. w ATK, doktorantka. Pozytywną ocenę rozprawy przedstawił ks. prof dr hab. Jacek Salij.

<sup>126</sup> J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza* (dodatek do G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 246).

<sup>127</sup> Szczegółowa analiza tej koncepcji filozoficzno-teologicznej K o n i ń s k i e g o znajduje się w pracy B. L e w a n d o w s k a, *Idea Boga Pracującego u Karola Ludwika Konińskiego*, ATK, Warszawa 1997, ss. 217 (Treść: Bibliografia Wstęp. I. Stosunek Konińskiego do niektórych nowożytnych pojęć Boga; 1. Krytyka panteizmu statycznego; 2. Otwarcie na panteizm dynamiczny; 3. Rezygnacja z deistycznej koncepcji Boga; 4. Obecność inspiracji manichejskiej w myśli Konińskiego; 5. Zmaganie się z prawdą o Bogu kochającym a zarazem wszechmocnym. II. Idea Boga Pracującego w dziele stworzenia. 1. Odrzucenie teorii o odwieczności świata; 2. Przełamanie tendencji dualistycznych w poglądach na stworzenie świata; 3. Kontrowersje wokół idealistycznej koncepcji uczestnictwa stworzenia w Bogu; 4. Przekroczenie naturalistycznej wizji immanentnego rozwoju świata kierowanego przez Boga; 5. Przyjęcie ewolucjonizmu typu kreacyjnego. III. Idea Boga Pracującego w dziele zbawienia; 1. Odrzucenie koncepcji człowieka jako bytu absolutnego; 2. Zdeawuowanie pelagianizmu. Obecność tendencji semipelagianickich; 3. Uleganie predestynacjonizmowi; 4. Problem wiary w zbawienie indywidualne; 5 Obecność chrześcijańskiej teologii nadziei. Zakonczenie. Aneks).

## OVERCOMING THEOLOGICAL FINITISM IN THE CONCEPT OF WORKING GOD OF KAROL LUDWIK KONIŃSKI

### Summary

Finite philosophy presents God as a finite existence. In accordance with Jean Maria Maritain, humanistic dialectic is the source of the concept of a finite God in contemporary philosophy and theology (theological finitism). The concept of finite Gods existence has been developed both by going down in theological sense with depriving God his transcendency (naturalism) or by going up in the same sense with reducing the dependency of creatures on God (humanism). Karol Ludwik Koniński considered the assumptions of the theological finitism. Theological philosophy being developed by Koniński originates in a conflict between epistemological idealism and realism, ontological monism and pluralism, pantheism and theism, immanence and transcendent immanence of God, and finally, in a conflict between antropocentric and theocentric humanism. In this way, Koniński arrived at the idea of working God, which reflected Koniński's tending to an own world outlook against to finite tendencies in contemporary philosophy.

There exists also a theological contribution for theological finitism in the form of suaresjans' statically seeing the Being of God. The idea of working God is an approach to transcendent immanence of God referring to the dynamic description of the Cause of universally becoming and to the evolutionist creationism, the dynamic description being followed after Bergson. Formulating the concept of working God, Koniński overcame theological finitism in Polish philosophy of the twentieth century. In this way, he restored the St. Thomas' theology which had been forgot in the period of decadence scholastics.

*Bogusława Lewandowska*