

KAROL JASIŃSKI  
(Olsztyn)

JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO  
KONCEPCJA TRANSCENDENCJI BOGA  
JAKO GŁĘBI BYTU

Jednym z istotnych przymiotów, który filozofowie i teologowie przypisywali Bogu była transcendencja. Byt Absolutny nie mógł być utożsamiany ze światem, ponieważ go przekraczał i różnił się radykalnie od wszystkich bytów stworzonych. Niemniej jednak był On jakoś włączony w dzieje świata, gdyż nie chciano zbyt łatwo przystać na deistyczną interpretację relacji między Stwórcą i stworzeniem. Wydaje się jednak, że kwestia transcendencji Boga i jakiejś formy Jego immanencji nie została dotychczas wyjaśniona w sposób zadowalający i z tej racji nieustannie mamy do czynienia z nowymi próbami jej eksplikacji.

Na gruncie polskim problem ten podjął Józef Życiński (1948–2011) – filozof, teolog i publicysta. Jednym z głównych problemów było dla niego powiązanie z sobą obrazów świata, jakie dostarczały nauki przyrodnicze, humanistyczne i religia. Był on radykalnym optymistą odnośnie do możliwości pogodzenia owych trzech typów rozumienia rzeczywistości<sup>1</sup>. Jego badania naukowe szły w związku z tym w dwóch zasadniczych kierunkach. Pierwszym z nich było filozofowanie w kontekście nauki, drugim natomiast poszukiwanie „głębi bytu” związane z jego przekonaniami teistycznymi. Punktem odniesienia była dla niego w obu przypadkach myśl A. N. Whiteheada<sup>2</sup>. Z dystansem odnosił się on do koncepcji Tomasza z Akwinu, ponieważ była ona związana jego zdaniem z błędną kosmologią, która miała wpływ także na tezy metafizyczne<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Gutowski, *Józefa Życińskiego koncepcja relacji między religią a nauką*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1 (85), 2013, s. 15–16.

<sup>2</sup> J. Życiński, *Kosmiczna perspektywa kulturowej ewolucji człowieka*, Lublin 2005, s. 12, 14.

<sup>3</sup> J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 131.

Podjmując zagadnienie relacji między Bogiem i światem Życiński broni stanowiska chrześcijańskiego panenteizmu, w którym podkreśla się zarówno obecność Boga w przyrodzie, jak i Boską transcendencję w stosunku do świata materialnego<sup>4</sup>. Transcendencji tej nie można jednak pojmować jego zdaniem w sensie przestrzennym, co było naturalne na gruncie średniowiecznej kosmologii. Za pomocą pojęcia transcendencji opisywano by raczej bytową głębię ukrytą w obserwowalnych składnikach świata fizycznego. Transcendencja oznaczałaby więc sposób istnienia na odmiennym poziomie bytu bez zwracania uwagi na wymiary przestrzenne<sup>5</sup>. Posiadałaby ona niejako dwa wymiary: moralny i ontologiczny. Pierwszy z nich związany byłby z poszukiwaniem przez człowieka sensu swego życia i odkrywaniem go w kontakcie ze światem wartości. Drugi natomiast odnosiłby się do obecności w bytowaniu świata pewnych praw i struktur formalnych będących wyrazem boskiego Logosu.

Poniższe rozważania są formą zaprezentowania koncepcji transcendencji i komplementarnej z nią idei immanencji Boga, której twórcą jest Józef Życiński. W tym celu zostały poddane analizie główne dzieła samego autora, w których odnosi się on w sposób bezpośredni do interesującego nas zagadnienia. Ustawia on je nie tylko w perspektywie ściśle filozoficznej, ale także egzystencjalnej. Ważnym kontekstem odkrycia tej problematyki jest bowiem życie człowieka, który nie chce się zadowolić bytowaniem w świecie zjawisk, ale szuka w nim głębszego sensu.

Powyższe uwagi pozwalają nam zakreślić plan analiz. Będą one mieć trzy zasadnicze części. W pierwszej części zostaną zaprezentowane zasadnicze przejawy egzystencji człowieka, której znamioną cechą jest pytanie o znaczenie ludzkiego życia. Część drugą stanowić będzie prezentacja koncepcji Boga jako „głębi” bytu świata. Część trzecia ma charakter syntezy, w której pokazano dążenie człowieka do harmonii swego życia w wyniku otwarcia się na głębię egzystencji.

## 1. Człowiek w poszukiwaniu głębi życia

Odwołując się do mitycznej postaci Odyseusza, Życiński opisuje egzystencję ludzką jako z jednej strony dramat rozterek, z drugiej natomiast pełne niepokoju poszukiwanie jakiegoś raj, w którym można byłoby uniknąć ograniczeń

<sup>4</sup> Tamże, s. 10. Termin „panenteizm” nie jest nowy. Wprowadził go do literatury filozoficznej niemiecki filozof i mistyk K.Ch.F. Krause w pierwszej połowie XIX w., a rozpowszechnił go amerykański procesualista Ch. Hartshorne w XX w., por. J. Wojtyśiak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 4, 2012, s. 314–315.

<sup>5</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992, s. 137.

związanych z naszą naturą. Na szlaku tych poszukiwań wymagana jest pewna doza krytycyzmu, dzięki któremu nie trzeba by ulegać pokusie rozwiązywania trudnych kwestii za pomocą prostych recept. Z tej racji Odyseuszowi był bliiski świat ducha, w którym odnajdują swój ostateczny sens ludzkie wartościowania i wybory. To właśnie niematerialny świat ducha jest w stanie nadać wymiar głębi ludzkiemu życiu, dzięki wskazaniu na bogactwo treści istotnych dla egzystencji godnej człowieka. Tego wymiaru ludzkiego życia nie można zagubić, ponieważ stanie się ono wówczas powierzchowne. Z tej racji w refleksji nad człowiekiem należy połączyć prawdę o rozdarciu, tęsknotach i niespełnieniu jego życia z głębokim przekonaniem, że jest ono czymś więcej niż jedynie zbiorem powyższych doświadczeń<sup>6</sup>.

Zdaniem Życińskiego, charakterystyczną cechą gatunku ludzkiego jest twórczy niepokój prowadzący ku nowym obszarom zainteresowań i odkryciu głębszych poziomów rzeczywistości wykraczających poza wrażenia zmysłowe. Łączy się z tym umiejętność wychodzenia poza horyzont tego, co aktualnie dane i zwrócenie się ku wartościom istotnym dla naszej egzystencji. Dążenie to nosi nazwę transcendencji. Zdolność ta wyrasta z naszego poczucia niespełnienia i z tęsknoty za pełniejszym życiem. Związana jest ona nie tylko z poszukiwaniem trwałych wartości, ale także z możliwością tragedii, gdy nasze dążenia połączymy z wartościami pozornymi<sup>7</sup>. Owo dążenie do pełni życia jest też, zdaniem Życińskiego, istotnym rysem religijnej wiary człowieka, która nie może być zredukowana wyłącznie do zbioru formuł i przepisów<sup>8</sup>.

Odkrycie takich wartości, jak miłość, przyjaźń, piękno, czy prawda nadaje istotny rys naszej ludzkiej egzystencji, która bez nich zamieniłaby się w czystą wegetację. Szczególnym momentem jest ludzka tęsknota za doświadczeniem tej wartości, jaką dla człowieka stanowi Bóg. W tym jednak przypadku uzależnione jest to nie tylko od osobistych predyspozycji człowieka, ale także od określonych warunków zewnętrznych<sup>9</sup>.

Życiński odwołuje się do biblijnego sformułowania o Bogu, który jest „niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy” (Dz 17, 28). Tę prawdę o więzi ludzkiego bytu z Bożym Absolutem odzwierciedlają jego zdaniem także inne prawdy, np. o niematerialnej duszy, nieśmiertelności, zbawieniu i łasce<sup>10</sup>. Bóg jest traktowany jako bliska osoba, która objawia się poprzez

---

<sup>6</sup> J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991, s. 15, 25–26.

<sup>7</sup> Tamże, s. 121–122.

<sup>8</sup> Tamże, s. 151.

<sup>9</sup> Tamże, s. 123.

<sup>10</sup> Tamże, s. 132, 134.

rzeczywistość łaski. Żyjemy w niej zanurzeni tak bardzo, że nawet jej nie zauważamy. Może zostać ona odsłonięta dzięki obserwowanym konkretnym, różnym zjawiskom natury oraz relacjom interpersonalnym<sup>11</sup>. Bóg przychodzi więc do człowieka przez zwyczajne momenty jego życia, także poprzez doświadczenie łez, wzruszeń, problemów, czy zachwyty. Jego łaska wchodzi poprzez świat natury, ponieważ wymaga ona właśnie naturalnego podłoża. Z tej racji nie należy rozumieć łaski i natury jako dwóch odizolowanych rzeczywistości, ponieważ przenikają się one i uzupełniają tak bardzo, że właściwie niemożliwe jest ich jasne odróżnienie<sup>12</sup>. Zdaniem Życińskiego, kierunek ludzkich poszukiwań Boga prowadzi w głąb. Wiedzie on poprzez sferę codziennych doświadczeń w kierunku centrum będącego prawdziwą rzeczywistością. Odkrywanie tej głębi stanowi niekończący się proces, ponieważ kolejne poziomy Bożego bytu wskazują na istnienie głębszych jeszcze warstw<sup>13</sup>.

Według Życińskiego, odkrywanie bliskości Boga może dokonywać się z jednej strony przez racjonalną refleksję, w której argumenty rozumowe mogą być swoistymi wskazówkami na drodze ku Bytowi boskiemu, ale nie muszą prowadzić do bezpośredniego doświadczenia Jego obecności. Doświadczenie to nie jest bowiem sprowadzone wyłącznie do poziomu intelektualnego, ale domaga się ono raczej zaangażowania całej osoby i nadania nowej perspektywy naszemu życiu. Odkrycie jej staje się możliwe zwłaszcza przez tzw. sytuacje graniczne, w których przeżywamy chwile trudne (chorobę, śmierć, samotność, lęk) lub radosne (przyjaźń, miłość). Sytuacje te prowokują nas do szukania ostatecznego sensu ukrytego pod ich powierzchnią. Wydaje się on wówczas możliwy do odnalezienia w osobowej więzi z Bogiem<sup>14</sup>.

Szczególnym obszarem doświadczenia boskości są dla Życińskiego przeżycia estetyczne, które wskazują na potrzebę istnienia harmonii oraz przejawiającego się w nich boskiego Piękną. Życiński odróżnia doświadczenie estetyczne opisywane przez S. Kierkegaarda i N. Whiteheada. Według pierwszego z nich esteta jest osobnik zainteresowany wyłącznie doznawaniem i wywieraniem najlepszego wrażenia na otoczeniu. Według drugiego natomiast estetyka ma nieco szersze znaczenie i polega na harmonii bytu powstałej w wyniku połączenia wartości etycznych, dedukcji logiczno-matematycznej oraz tęsknoty za wielkimi ideałami<sup>15</sup>. Życińskiemu jest zdecydowanie bliższe owo drugie podejście, które domaga się od człowieka

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 148.

<sup>12</sup> Tamże, s. 150–151.

<sup>13</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 165.

<sup>14</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, Poznań 1988, s. 22–23.

<sup>15</sup> J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, wyd. cyt., s. 138.

wyzwolenia się z jednowymiarowych rozwiązań i poszukiwania wielowymiarowej harmonii umożliwiającej rozwój osobowości<sup>16</sup>.

W tej perspektywie Życiński interpretuje też ożywiające tchnienie, o którym jest mowa w opisie stworzenia człowieka w księdze Rodzaju. Jego zdaniem nie musi być ono rozumiane jako odpowiednik niematerialnej duszy, chociażby z tej racji, że Żydzi nie podzielali greckiego dualizmu ciała i duszy odnośnie człowieka. Tchnienie to należy raczej rozumieć jako uobecnienie w ludzkim bycie Bożego pierwiastka wnoszącego harmonię pośród różnorodnych elementów<sup>17</sup>.

Zdaniem Życińskiego wielkim błędem wydaje się być przekonanie, iż harmonię i sens życia można odnaleźć w płytkich doznaniach, rezygnując z głębszej refleksji lub moralnych decyzji znaczonej wiernością wobec przyjętych wcześniej zasad. Podkreśla on, że autentyczny sens życia jest osiągalny jedynie za cenę wyrzeczeń, wysiłku i wierności wobec określonych wartości i norm<sup>18</sup>.

Szczególną przestrzenią, w której człowiek winien szukać owej głębi jest jego wnętrze. Sfera wnętrza jawi się jako obszar naszej intymności, która jedynie częściowo ujawnia się w działaniu zewnętrznym. Jest to przestrzeń głębokich dylematów, rozdarć, niepokoju, marzeń i samotności. Człowiek jest niejako skazany na wędrówkę właśnie w głąb swego wnętrza. Powstrzymuje go przed tym jednak obawa przed konsekwencjami z tym związanymi<sup>19</sup>. Trzeba mieć na uwadze, że bogaty świat ludzkiego wnętrza nie przerażał jednak, ale raczej fascynował wielu mistyków i myślicieli, którzy z wielką pasją schodzili w głąb siebie w celu odkrycia całego bogactwa swego życia<sup>20</sup>.

Życiński ubolewa, że czasy współczesne wydają się być znaczone swoistą pustką duchową, którą próbuje się zapelnąć krzykiem, bezmyślnością, prymitywizmem i poszukiwaniem łatwych rozwiązań dla trudnych problemów. Wydaje się, że prawdziwym antidotum jest zastąpienie owej pustki autentycznymi wartościami religijnymi lub humanistycznymi, a krzyku krytyczną refleksją<sup>21</sup>.

Innym współczesnym zagrożeniem jest dla Życińskiego filozofia „lekkości bytu”, czyli takie podejście do życia, które polega na tym, że człowiek nie traktuje żadnych wartości na serio, nie uwzględnia uniwersalnych zasad, nie odczuwa odpowiedzialności za świat oraz nie uwzględnia moralnego wymiaru więzi międzyludzkich<sup>22</sup>. Odkrycie egzystencjalnej harmonii wymaga jednak wyjścia

<sup>16</sup> Tamże, s. 128.

<sup>17</sup> J. Życiński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 166.

<sup>18</sup> J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, wyd. cyt., s. 48–49.

<sup>19</sup> Tamże, s. 27.

<sup>20</sup> Tamże, s. 29.

<sup>21</sup> Tamże, s. 57–62.

<sup>22</sup> Tamże, s. 86–87.

poza ową „lekkość bytu”, dostrzeżenie ukrytej głębi, wierności ideałom, zaakceptowania wysiłku i bólu jako tych elementów, które musimy włączyć w całość życia<sup>23</sup>.

## 2. Boska głębia bytu

Opis ludzkich tęsknot i poszukiwań sensu życia stanowi swoisty horyzont, na którego tle Życiński dochodzi do odsłonięcia tajemnicy Boga ukrytego w bycie świata. Zdaniem lubelskiego intelektualisty, Bóg filozofów i teologów był często przedstawiany jako transcendentny byt zaświatów. Nieobca im była wprawdzie perspektywa subtelnej obecności Boga w przyrodzie, ale obawa przed popadnięciem w panteizm sprawiła, że przekonanie to nigdy nie cieszyło się dużą popularnością<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że w czasach współczesnych należy ponownie odwołać się do przekonania Galileusza, który na początku XVII w. podkreślał, że Bóg objawia się zarówno na kartach Biblii, jak i w księdze przyrody<sup>25</sup>. Trzeba odkryć Boga przenikającego nasz byt i stanowiącego ontyczne źródło wszelkiego istnienia. Z tej racji musi dokonać się przejście od Boga zaświatów do Boga odkrywanego w świecie na głębszym poziomie jego bytowania<sup>26</sup>.

Tym samym Życiński nawiązuje do najstarszej tradycji chrześcijańskiej, w której znajduje się przekonanie o Bożej obecności w przyrodzie i w głębi naszych doświadczeń. Zauważa on, że już na kartach Biblii Boża rzeczywistość wkraczała w świat poprzez naturalne znaki, odsłaniając jego nowy wymiar. Piękno przyrody odsyłało do Bożego piękna i było śladem Bożej obecności. Kontynuacją przesłania biblijnego była myśl Augustyna z Hippony, który w wewnętrznym doświadczeniu odkrywał prawdę wieczną, a wątpliwości i dylematy ludzkiego serca były dla niego terenem spotkania z Bogiem. Podobne podejście reprezentował Anzelm z Canterbury. Nawet u Tomasza z Akwinu argumenty za istnieniem Boga miały charakter kosmologiczny. Refleksja nad przyrodą i jej przymiotami prowadziła go jednak do odkrycia Absolutu, który jawił się jako transcendentny Poruszyciel i Racja kosmosu. Od tego momentu analizy teologiczne będą koncentrować się właśnie na owym transcendentnym wymiarze boskiej egzystencji. Pewien przełom w tej kwestii stanowiła dopiero myśl Barucha Spinozy. Jednak niezasłużony zarzut pan-

<sup>23</sup> Tamże, s. 91.

<sup>24</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 9.

<sup>25</sup> Tamże, s. 68.

<sup>26</sup> Tamże, s. 10; P. Gutowski, art. cyt., s. 20.

teizmu wobec jego doktryny przyczynił się do dalszego milczenia o Bożej immanencji w świecie w obawie przed oskarżeniami o panteizm<sup>27</sup>.

Zdaniem Życińskiego, niezbędną rzeczą w refleksji o Bogu jest wzięcie pod uwagę wyników rozwoju współczesnej fizyki i kosmologii oraz uzgodnienie ich z myślą teologiczną. Wydaje się, że matematyczna harmonia świata i stabilność praw przyrody mogą być traktowane jako przejaw immanencji Bożego Logosu w kosmosie<sup>28</sup>. Trzeba od razu zaznaczyć, że Bóg jest obecny zdaniem Życińskiego w różnych rodzajach praw natury: nie tylko w deterministycznych, zapewniających stabilność i harmonię, ale także statycznych, czy też tych rządzących chaosem deterministycznym. Jego rola nie polega na byciu absolutnym władcą, który narzuca ewoluującej przyrodzie konieczny scenariusz, ale raczej na byciu jednym z czynników oddziałujących na proces nieustannych zmian<sup>29</sup>.

Życiński zauważa, że powyższe podejście do kwestii immanencji Boga było nieobce już P. T. de Chardin i A. N. Whiteheadowi. W myśli francuskiego jezuitę znajdujemy przekonanie o przyrodzie posiadającej pewną głębię jako szczególną przestrzeń odkrywania obecności Tego, który jest „we wszystkim i ponad wszystkim”. U początków myśli drugiego z nich stoi zdumienie, że świat nie jest zbiorem chaotycznych procesów, ale raczej systemem rządzonym przez stałe prawa przyrody. Niezmiennosc ta nie może być wytłumaczona poprzez żadne czynniki fizyczne. Prowadziło to Whiteheada do odkrycia w przyrodzie śladów boskości, a w harmonii przejawu boskiego Logosu. Proces rozwoju świata nie staje się tym samym mechanicznym, ale jest wynikiem współdziałania między skończonymi bytami i nieskończonym Bogiem. Bóg nie jest już jednak transcendentnym Poruszycielem, ale raczej „Poetą świata” wprowadzającym w proces kosmicznej ewolucji swoje wzorce harmonii, porządku i piękna. Ewolucja ta nie ma jednak charakteru deterministycznego. Proces rozwoju przyrody rozumiany jest jako dzieło stwarzania. Bóg przejawia się w nim zarówno w procesach wywołujących nasz zachwyt, jak też w stabilnych związkach opisywanych przez teorie naukowe. Można więc powiedzieć, że jest On ontyczną zasadą rozwoju kosmosu inspirującą nasze działania<sup>30</sup>.

Nie chcąc kwestionować dorobku teizmu klasycznego rozwijanego w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym powyższe koncepcje są próbą pełniejszego wyrażenia prawdy o Byciu Absolutnym. Wynikiem tego są interpretacje filozoficzne

<sup>27</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 70–73.

<sup>28</sup> J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 77, 100.

<sup>29</sup> Tamże, s. 125–128.

<sup>30</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 79–82; tenże, *Metafizyka o smaku przygody*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 32; tenże, *W kręgu nauki i wiary*, wyd. cyt., s. 156.

przyjmujące, że świat zawarty jest w Bogu, który doświadcza w sobie także wszelkich jego cierpień. Trzeba od razu nadmienić, że cierpienia Boga nie można rozumieć w ten sam sposób, jak cierpienia człowieka. Nie można przede wszystkim pojmować go jako znaku niedoskonałości ontycznej, ale raczej jako formę doskonałości rozumianej jako wyraz otwarcia i współuczestnictwa<sup>31</sup>.

Podejście takie jest właśnie charakterystyczne dla panenteizmu, gdzie Bóg jest włączony w świat jako ontyczna podstawa każdego bytu i ingeruje od wewnątrz w proces jego rozwoju. Przyroda więc ujawnia obecność Boga, ale nie redukuje Go do swego wymiaru. Zachowana zostaje z jednej strony transcendencia Boga, z drugiej zaś autonomia świata. Problemem pozostawałoby jednak dokładniejsze określenie „ujmowania” czy „zawierania świata w Bogu”, ponieważ terminy te mają swoje źródło w doświadczeniu zdroworozsądkowym<sup>32</sup>.

Życiński zauważa, że można niekiedy usłyszeć w tym kontekście oskarżenia o sprzeczny z ortodoksją chrześcijańską panteizm. Panenteizm stanowi jednak jego zdaniem konsekwentne rozwinięcie też klasycznego teizmu. Ważną jego cechą jest bliskość z perspektywą ukazaną w Biblii, w której autorzy snują refleksję o Bogu przenikającym człowieka i przyrodę oraz objawiającym się w wydarzeniach<sup>33</sup>. Z tej racji trzeba odejść od pojmowania Boga jako transcendentnego Poruszyciela, który znajduje się w zaświatach na rzecz Boga „głębi” przenikającego przyrodę i rzeczywistość naszego bytu<sup>34</sup>.

Zdaniem Życińskiego, ewentualne kontrowersje dotyczące immanentnej obecności Boga w bytach mogą być związane z różnym znaczeniem terminu „być”. Jeśli rozumie się go w sposób jednoznaczny, przypisując ten sam sens byciu Boga i istotom stworzonym, to możliwe jest wówczas otarcie się o jakąś postać panteizmu. Tymczasem bycie przysługuje w istocie tylko samemu Absolutowi, natomiast świat stworzeń istnieje tylko wówczas, gdy boski Stwórca udziela mu istnienia. Jeśli więc termin „być” użyjemy w sensie analogicznym, to wówczas znikają potencjalne nieporozumienia. Życiński odwołuje się przy tym do myśli Mikołaja z Kuzy, który w tym kontekście stosuje termin „contractio” na określenie wyprowadzenia konkretnego bytu aktualnego z rozległego zbioru możliwości bytowych istniejących w Bogu. Powołuje się ponadto na naukę o partycypacji autorstwa

<sup>31</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 85–86.

<sup>32</sup> J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 142–143, 150–151; tenże, *Trzy kultury...*, wyd. cyt., s. 181–186; A. Głąb, „Cierpię, więc jestem”. *Tematyka teodycealna w tekstach abpa Józefa Życińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 4, 2012, s. 80–81.

<sup>33</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 89–91; tenże, *Trzy kultury...*, wyd. cyt., s. 183; tenże, *W kręgu nauki i wiary*, wyd. cyt., s. 166.

<sup>34</sup> J. Życiński, *Trzy kultury...*, wyd. cyt., s. 164; tenże, *W kręgu nauki i wiary*, wyd. cyt., s. 155, 162. Wydaje się, że głównym powodem atrakcyjności poglądu o immanencji Boga w świecie był dla Życińskiego intelektualny problem ze zrozumieniem koncepcji nadnaturalnych ingerencji Boga w świat natury, por. P. Gutowski, art. cyt., s. 21.



Akwinaty, która także ma podkreślać Bożą immanencję w świecie i zależność stworzenia od Stwórcy<sup>35</sup>.

Powyższe tezy prowadzą nas do zarysowania koncepcji natury Bytu boskiego. Życiński podąża w tym względzie za rozwiązaniami Whiteheada, według którego natura Boga ma trzy zasadnicze aspekty. W pierwotnym aspekcie Bóg jest zasadą racjonalności świata i uporządkowania zdarzeń. Wzorce tego porządku są konstytuowane przez zawarte w Bogu „obiekty ponadczasowe” będące odpowiednikami platońskich idei, określające pole możliwości rozwoju świata oraz wyznaczające hierarchię wartości i norm. Drugi aspekt natury Boga odnosi się do dynamicznych relacji łączących Go ze światem i człowiekiem. Bóg jawi się wówczas jako współtwórca piękna, uczestnik ludzkich cierpień i towarzysz naszych działań. Nie determinuje On jednak świata w sposób jednoznaczny, ale pozostawia miejsce na osobiste decyzje człowieka. Występuje jeszcze trzeci aspekt natury Boga, zwany „nadłączeniowym” lub „naddatkowym”. Dotyczy on wtórnej natury Boga ujmowanej z perspektywy człowieka, który wnosi swoisty wkład w rzeczywistość bytu Bożego<sup>36</sup>.

W powyższych stwierdzeniach widać, że Życiński używa w opisie natury Boga pojęcia pola jako kategorii odnoszącej się do pierwotnego świata relacji, związków wynikania, czy też ideałów moralnych. Można je nazwać „polem racjonalności” lub „polem wartości etycznych”. Na przestrzeni wieków określano je również mianem idei, form, struktur formalnych, ideałów, potencjałów rozwoju, pól możliwości, czy też pól formalnych. We wszystkich tych przypadkach mielibyśmy do czynienia ze swoistymi abstraktami, które według Życińskiego istnieją realnie i są odkrywane w obiektach codziennego doświadczenia<sup>37</sup>. Bóg byłby zatem swoistym polem idei, wartości i wzorców, które oddziaływałyby na nas na różne sposoby<sup>38</sup>.

Trzeba też podkreślić, że z nieskończonego bogactwa możliwości aktualizowany jest tylko niewielki ich podzbiór. Proces aktualizacji przebiega harmonijnie i towarzyszy mu swoisty porządek dający się uchwycić i opisać w języku matematyki. Wydaje się, że jedyną adekwatną zasadą tak przebiegającego procesu aktualizacji jest właśnie Bóg<sup>39</sup>. Bogactwa Bytu boskiego nie można jednak zredukować do granic przyrody. Życiński odrzuca tym samym koncepcję bezosobowego Boga tożsamego z przyrodą, ponieważ bogactwo potencjalności zawartych w Bogu nie znajduje nigdy pełnej realizacji w przyrodzie. Dzięki temu Bóg pozostaje trans-

<sup>35</sup> J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, wyd. cyt., s. 136–138.

<sup>36</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 27–29; tenże, *Trzy kultury...*, wyd. cyt., s. 173–174; tenże, *W kręgu nauki i wiary*, wyd. cyt., s. 155.

<sup>37</sup> J. Życiński, *Trzy kultury...*, wyd. cyt., s. 174; tenże, *Ulaskawienie natury*, Kraków 1992, s. 206–208.

<sup>38</sup> J. Życiński, *Ulaskawienie natury*, wyd. cyt., s. 215, 217; J. Wojtysiak, art. cyt., s. 324–326.

<sup>39</sup> J. Życiński, *Metafizyka o smaku przygody*, wyd. cyt., s. 33.

cententny w stosunku do niej<sup>40</sup>. Wyrazem transcendencji byłyby także i to, że Bóg wnosiłby nieustanną nowość w ewolucję przyrody poprzez wskazywanie i realizację nieznanych dotąd wzorców<sup>41</sup>.

W opisie transcendencji Boga Życiński odwołuje się także do fizycznego pojęcia pola charakteryzowanego w języku matematyki. Harmonizuje ono bardzo dobrze z ontologią, w której podstawowy poziom rzeczywistości stanowią byty potencjalne będące racją dla bytów aktualnych. Owym bytem potencjalnym byłaby pewna struktura matematyczna uważana za odpowiednik platońskiego świata idei. Określone elementy fizyczne byłyby przejawem owej struktury, ale nie można byłoby ich z nią utożsamiać. Struktura ta stanowiąca swoisty „umysł Boga” byłaby więc transcendentna w stosunku do świata fizycznego<sup>42</sup>.

Tak rozumiana natura Boga stanowi ostateczną podstawę racjonalności świata. Jej przejawem jest obecny immanentnie w fizycznej strukturze bytu boski Logos będący jego zasadą. Logos ten może być rozumiany statycznie, kiedy poszczególnym strukturom przyporządkujemy określone obiekty ponadczasowe, lub dynamicznie, gdy wyakcentujemy w poszczególnych procesach fakt konkretyzowania się ich. Boski logos nadawałby więc z jednej strony sens przedmiotom, z drugiej natomiast byłby aktywnym elementem zaprowadzającym harmonię w nurcie następujących po sobie zdarzeń. Ład ów byłby możliwy dzięki wewnętrznej obecności w każdym aktualnym bycie, przenikaniu go i wprowadzaniu tym samym poprzez tzw. „dążenia zaczątkowe” swoistych wzorców harmonii i sensu<sup>43</sup>.

Jak było to widać powyżej, w opisie Boga zostały użyte pewne kategorie personalistyczne, choć koncepcja osoby wydaje się być najslabszym punktem filozofii procesu. Najbardziej adekwatną próbą określenia osoby jest dla Życińskiego rozumienie jej jako zachowującej względną trwałość struktury podstawowej pozostającej w relacjach łączących ją z innymi bytami<sup>44</sup>.

Pomimo pewnych niejasności związanych z koncepcją bytu osobowego Bóg teologii procesu ma więcej cech przysługujących osobie niż Bóg scholastyków, który jawi się jako byt niezmienny, ponadczasowy i niezależny od swoich stworzeń. Sam Whitehead nie używa wprawdzie pojęcia osoby w kontekście Boga, ale ta sama sytuacja zachodzi w kontekście człowieka. Natomiast użyta przez niego metafora boskiego Poety ma bez wątpienia wydźwięk personalistyczny<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 112.

<sup>41</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 135.

<sup>42</sup> J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, wyd. cyt., s. 140–141; P. Gutowski, art. cyt., s. 22–23.

<sup>43</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 27, 31, 127–129.

<sup>44</sup> Tamże, s. 131–132; tenże, *Ułaskawienie natury*, wyd. cyt., s. 215–216.

<sup>45</sup> J. Życiński, *Trzy kultury...*, wyd. cyt., s. 199.

### 3. W poszukiwaniu bytowej harmonii człowieka

Jak była o tym mowa wyżej, człowiek jest bytem zdolnym do przekraczania granic w wielu obszarach życia. Możliwość ta wskazuje na jego zdolność do obcowania z Transcendencją rozumianą jako Boska rzeczywistość wykraczająca poza sferę codziennych doznań, ale też wnosząca w ludzkie życie pragnienie sensu i ideałów. Brak tego wymiaru życia ujawniałby jakiś dramatyzm ludzkiej egzystencji i prowadziłby do poczucia bezsensu. Prawda o Bożej immanencji w świecie jest więc połączona z tezą dotyczącą Jego transcendencji, ponieważ bogactwa boskiego Bytu nie można zredukować do poziomu ludzkich doznań lub granic przyrody<sup>46</sup>.

Życiński podkreśla, że zaproponowany przez niego panenteizm jest swoistym antidotum na błąd tzw. „źle umiejscowionej Boskości”. Ofiarą tego stał się zarówno tradycyjny teizm, który przeakcentował transcendencję Boga, jak i naturalizm prowadzący do przypisania boskich cech przyrodzie oraz pozostawiający w tle niepokoje i dylematy ludzkiego serca. W neoklasycznej perspektywie panenteizmu doświadczenie ludzkiego bólu, cierpienia i zachwytów stanowi przestrzeń subtelnej obecności Boga i Jego działania. Cały świat ze wszystkimi zdarzeniami rozgrywającymi się w nim stanowi swoiste „ciało Boga”. Odkrywanie Boga dokonuje się poprzez racjonalną refleksję nad przyrodą, jej kontemplację, rozważanie etyczno-aksjologicznych aspektów naszego bytu, doświadczenie wzniosłości, stan wewnętrzny wyzolenia i pokoju, odczucie więzi z innymi w przyjaźni i miłości, graniczną sytuację śmierci, czy też zmiany wartościowań i ocen. Przez wszystkie te fenomeny możemy dojść transcendentnego wymiaru bytu, który odsłania element Logosu ukryty w zwykłych wydarzeniach<sup>47</sup>.

W tej perspektywie radykalna opozycja między sferą sacrum i profanum wydaje się nie mieć należytego uzasadnienia, ponieważ jest związana z niedowartościowaniem Bożej immanencji w przyrodzie oraz rozumieniem transcendencji w kategoriach przestrzennych<sup>48</sup>.

U Życińskiego człowiek jawi się więc jako istota włączona w sieć wielorakich oddziaływań z przyrodą, z innymi ludźmi i z samym Bogiem. Bóg sprawia, że pewne wartości zaczynają nas pociągać w sposób bardzo intensywny. Odrzucając jednak Boską propozycję harmonii człowiek może przyczynić się do powstania

<sup>46</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 60.

<sup>47</sup> J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, wyd. cyt., s. 142; tenże, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 92–94; tenże, *Trzy kultury...*, dz. cyt., s. 192. Trzeba pamiętać, że Życiński rozróżnia naturalizm ontologiczny (istnieją wyłącznie byty i zjawiska przyrodnicze, odkrywane przez nauki) oraz metodologiczny (dotyczy on sposobu prowadzenia badań naukowych, w których powinno się ograniczać do wskazywania wyłącznie przyczyn naturalnych). Pierwszy typ odrzuca on, drugi zaś akceptuje, por. P. Gutowski, art. cyt., s. 16–19, 27.

<sup>48</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 150, 154.

dysharmonii, czyli zła moralnego. Łaska nie może bowiem człowieka do czegośkolwiek zmusić, ale raczej pociąga go, fascynuje, kieruje uwagę w stronę pewnych wartości. Bóg próbuje posługiwać się perswazją, aby prowadzić człowieka ku swej wizji prawdy, piękna i dobra. Perswazja nie prowadzi do determinacji naszych wyborów, a jedynie skłania do połączenia naszej woli z Bożą harmonią. Wszystko więc zależy od tego, jak ukierunkujemy naszą wolę i jakie wartości wprowadzimy do naszej egzystencji<sup>49</sup>.

Powyższe analizy pokazują, że u Życińskiego początkiem relacji człowieka z Bogiem jest pewien porządek odkrywany nie tylko w kontakcie z przyrodą, ale także na gruncie doświadczenia estetycznego lub etycznego. Człowiek szuka racjonalnego wyjaśnienia dla owych struktur świata gwarantujących jego ład. Szczególna rola przypada w tym względzie Absolutowi jako czynnikowi porządkującemu rzeczywistość. Jest On utożsamiany z osobowym Bogiem dostępnym człowiekowi w przeżyciu religijnym<sup>50</sup>. Afirmacja istnienia Boga jest więc możliwa dzięki dwóm elementom. Jednym z nich jest zdumienie dotyczące racjonalności i porządku świata, jego wartości, jedności i sensowności. Drugim natomiast jest doświadczenie pewnej jego tajemniczości (głębi)<sup>51</sup>.

W tej sytuacji Bóg odkrywany jest jako podstawa naszego bytu, cel naszych działań i ład naszej egzystencji<sup>52</sup>. Bóg ukryty na poziomie struktur naszego bytu ma stawać się rozpoznawalny poprzez różnorodne wzorce, postawy i oceny charakterystyczne dla danej epoki historycznej<sup>53</sup>.

Znamiennym jest fakt, że według Życińskiego człowiek wchodzi w dialog z Bogiem z pewnym obciążeniem. Stanowi je dziedzictwo genetyczne, struktura psychiczna, środowisko rozwoju oraz swoiste pęknięcie naszej osobowości. Determinanty te określają horyzont naszej egzystencji. Na nim również pojawia się Bóg, który wnosi swoją hierarchię wartości, norm i ideałów określających idealną wizję naszego człowieczeństwa. Niektóre z nich są uniwersalne, inne natomiast zindywidualizowane. Nie można jednak rozumieć działania człowieka wyłącznie w kategoriach przyczynowych, a Boga w kategoriach celowych. Człowiek bowiem także dysponuje pełną możliwością wyboru swoich celów oraz odrzucania ideałów proponowanych przez Boga<sup>54</sup>.

Warto podkreślić, że w tej perspektywie człowiek nie jest biernym uczestnikiem dziejów świata, ale aktywnym partnerem Boga współodpowiedzialnym za

<sup>49</sup> Tamże, s. 32; tenże, *Głębia bytu*, wyd. cyt., s. 103–105.

<sup>50</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 44–45.

<sup>51</sup> Tamże, s. 66.

<sup>52</sup> Tamże, s. 64.

<sup>53</sup> Tamże, s. 153.

<sup>54</sup> Tamże, s. 162–163; tenże, *Ułaskawienie natury*, wyd. cyt., s. 247–248.

przyszłość stworzenia. Nie można bowiem odpowiedzialnością za bieg świata obciążać wyłącznie Boga, który w sposób bezwzględny realizowałby swoje plany wobec niego. Podejście takie mogłoby prowadzić do jakiejś wersji fatalizmu. Tymczasem skuteczność Boga zależy w jakiejś mierze od zaangażowania człowieka i zespoleniu elementów naturalnych z Bożą rzeczywistością<sup>55</sup>.

Podstawowa prawda o statusie człowieka podkreśla, że jest on „zanurzony” w rzeczywistość Boga, która nas ogarnia na wzór pola grawitacyjnego. Biblijne słowa „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28) są wyrazem świadomości, iż między Bogiem a człowiekiem istnieje tajemnicza więź. Natomiast punktem odniesienia dla życia człowieka jest istniejący w Bogu świat ideałów, wartości i norm, który przedstawia nam pewną propozycję naszej egzystencji<sup>56</sup>.

Bóg jest więc obecny w przyrodzie i w głębi naszych osobistych doznań, a zadaniem człowieka jest podjęcie z Nim współpracy poprzez złączenie ludzkiej wolności z harmonią ukazywaną przez Boga jako ideał naszej egzystencji. Warto raz jeszcze podkreślić, że Bóg nie działa poprzez przymus, ale raczej przez perswazję ukazującą różne możliwości pełnej realizacji naszego człowieczeństwa lub pociągający urok wartości. Człowiek może zawsze odrzucić boskie wzorce harmonii i konstruować własne ideały zakładające inną koncepcję racjonalności. Nie spowoduje to jednak oddalenia się Boga od świata i człowieka. Nawet wówczas pozostanie On obecny w ludzkim życiu w innej jednak formie. Odkrywanie tej obecności będzie też przebiegać w zależności od konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Dotyczy to także tych osób, które nie doszły jeszcze do formalnego uznania tezy o istnieniu Boga, pomimo tego, że realizują ideały boskiej harmonii<sup>57</sup>.

Życiński chcąc dokonać wizualizacji owej sytuacji człowieka posługuje się obrazem symfonii. Zauważa, że piękno symfonii zależy zarówno od partytury, jak i jej wykonania. Subtelne wejście Boga nie czyni człowieka istotą zniewoloną. Nie narzuca konieczności działania. Łaska nie niszczy naturalnej wolności, ale wnosi raczej w życie dodatkową treść ukazując boską propozycję harmonii i piękna. Człowiek może ją przyjąć lub odrzucić idąc za własnymi kanonami piękna. Winien on dążyć do wytworzenia symfonii bosko-ludzkiej. Naturalnym środowiskiem życia człowieka jest bowiem Boża przestrzeń, tzn. świat ideałów, wartości i norm, świat prawdy i piękna istniejący w Bogu i określający pewien sposób naszej egzystencji<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, wyd. cyt., s. 152.

<sup>56</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. cyt., s. 159; tenże, *W kręgu nauki i wiary*, wyd. cyt., s. 166.

<sup>57</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, s. 91–92; tenże, *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997, s. 234–236.

<sup>58</sup> J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, wyd. cyt., s. 158–160; tenże, *Ułaskawienie natury*, wyd. cyt., s. 246–247; A. Głąb, art. cyt., s. 96.

Urok owej bosko-ludzkiej symfonii polega na zespoleniu ontycznych elementów człowieka z boską hierarchią wartości, norm i ideałów określających idealną wizję naszego człowieczeństwa. Czerpią one swój obiektywizm ze swojego ugruntowania w immanentnym Bogu. Człowiek posiada zdolność ich przyjęcia lub odrzucenia. Odrzucenie przez człowieka ideałów boskich, nawet wówczas, gdy towarzyszy mu mechanizm racjonalizacji, związane jest zawsze z elementem złudzenia, w wyniku którego wartość względną podnosi się do rangi wartości absolutnej<sup>59</sup>.

### Zakończenie

Celem powyższych analiz było zaprezentowanie koncepcji immanencji i transcendencji Boga, której twórcą jest Józef Życiński. Stojąc na stanowisku panenteizmu chrześcijańskiego podkreślał on, że wyrazem immanencji Boga jest obecność w przyrodzie różnych rodzajów praw (struktur formalnych) zapewniających jej stabilność i harmonię. Transcendencja natomiast jako głębia w wymiarze moralnym miałyby polegać na poszukiwaniu ukrytego sensu życia w kontakcie ze światem wartości ugruntowanych w boskim Bycie, natomiast w wymiarze ontologicznym na odkryciu pewnych struktur formalnych będących wyrazem obecności boskiego Logosu, do których docieramy w wyniku przedzierania się przez poszczególne warstwy bytu. W wyniku powyższych rozważań można chyba dojść do wniosku, że owa głębia bytu byłaby tożsama z jednej strony z wartościami i ideałami obecnymi w świecie, z drugiej natomiast z pewnymi strukturami formalnymi stanowiącymi wyraz obecności Bytu boskiego. Zadaniem życia człowieka byłoby zaprowadzenie swoistej harmonii dzięki uświadomieniu sobie ontycznej więzi z immanentnym Absolutem oraz realizacji pewnych ideałów i wartości proponowanych przez Boga jako określonego sposobu ludzkiej egzystencji.

Takie podejście stawia Życińskiego w nurcie myślicieli, którzy akcentując bliskość Boga i świata, widzieli w Chrystusie Boży Logos nadający sens rzeczywistości i życiu człowieka. Należeli do nich m.in. Grzegorz z Nisy, Izydor z Sewilli, Beda Wielebny, Jan Szkot Eriugena, Mikołaj z Kuzy, Mistrz Eckhart, czy też przedstawiciele tzw. Szkoły z Chartres<sup>60</sup>.

Niewątpliwą zasługą koncepcji J. Życińskiego jest kolejna w dziejach myśli ludzkiej próba syntezy wyników nauk empirycznych oraz pewnych idei filozo-

<sup>59</sup> J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, wyd. cyt., s. 162–173; tenże, *Na zachód od domu niewoli*, wyd. cyt., s. 232–233; tenże, *W kręgu nauki i wiary*, wyd. cyt., s. 167.

<sup>60</sup> J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 23–28; tenże, *Ułaskawienie natury*, wyd. cyt., s. 62–66.

ficznych i teologicznych. Ma ona charakter pewnej wizji świata i życia człowieka, która musi jednak uporać się z pewnymi zarzutami dotyczącymi zwłaszcza kwestii o charakterze metodologicznym. Trzeba jednak przyznać, że jest on intelektualnie pociągająca, ponieważ daje całościowy i w miarę spójny obraz rzeczywistości.

Dalszej pogłębionej refleksji domaga się koncepcja panenteizmu, która od wieków towarzyszy myśli filozoficznej i teologicznej. Chcąc obronić ją przed groźbą panteizmu należałoby zwrócić uwagę na zwłaszcza dwie ważne w tym kontekście kwestie: istnienia i stworzenia. O pierwszej z nich, jak było to widać wyżej, nadmieniał sam Życiński. Wydaje się, że należałoby cały czas akcentować zasadniczą różnicę między absolutnym istnieniem Boga i przygodnym istnieniem bytów stworzonych. O wiele bardziej problematyczne jest chyba zagadnienie stworzenia świata przez Boga. Można bowiem mieć wrażenie, że w koncepcji Życińskiego Bóg jest nie tyle bytem wyprowadzającym świat do istnienia z niczego, ale raczej jedynie jednym z czynników zaprowadzających ład w świecie już istniejącym. Ponadto sam proces stwarzania nie jest powoływaniem rzeczy do istnienia z nicości, ale raczej formą porządkowania świata.

W perspektywie powyższych analiz również samo pojęcie transcendencji i immanencji wymaga dalszych wyjaśnień. Termin transcendencja rozumiany przez Życińskiego jako głębia bytu, której wyrazem są prawa natury i struktury formalne będące znakiem obecności boskiego Logosu, wydaje się być bliski pojęciu immanencji. Na czym więc miałyby polegać realna różnica między tymi dwoma aspektami bytowania Absolutu?

Problem relacji Boga do świata i różnych form Jego w nim obecności nieustannie nurtuje umysły wielu osób. Jest on doniosły nie tylko naukowo, ale także egzystencjalnie, zwłaszcza dla ludzi religijnych. Ciekawą propozycję rozwiązanie tego zagadnienia dał J. Życiński. Spełnia ona z jednej strony postulat naukowości, z drugiej natomiast wypływa z wrażliwości na świat egzystencjalnych doświadczeń człowieka. Zespolenie tych dwóch elementów ma prowadzić do harmonii ludzkiej egzystencji i odkrycia w niej duchowej głębi znaczonej obecnością boskiego Logosu.

## **Joseph Życiński's Idea of Transcendence of God as Depth of Being**

### **Summary**

The paper presents the idea of transcendence of God as depth of being in the philosophy of Józef Życiński (1948–2011). This idea has two main interpretations: moral (searching for the meaning of life by man and discovering it in the world of values) and ontological (the presence of some formal structures in the being of the world as the expression of the divine Logos). The paper consists of three parts: 1) a presentation of those aspects of human existence

whose main feature is the question of the meaning of life, and the role of ethics, aesthetics and religion in answering it; 2) a presentation of the idea of God as the depth of the world and structure of laws, ideas and values; 3) a presentation of the aspiration of man to the harmony of life through the openness to the depth of existence in the moral and ontological aspects.

**Key words:** God, transcendence, immanence, meaning of life, law of nature

**Słowa kluczowe:** Bóg, transcendentja, immanencja, sens życia, prawo natury

### Bibliografia

- Głąb A., „Cierpię, więc jestem”. *Tematyka teodycealna w tekstach abpa Józefa Życińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 4, 2012, s. 77–99.
- Gutowski P., *Józefa Życińskiego koncepcja relacji między religią a nauką*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1 (85), 2013, s. 15–30.
- Wojtysiak J., *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 4, 2012, s. 313–337.
- Życiński J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.
- Życiński J., *Głębia bytu*, Poznań 1988.
- Życiński J., *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.
- Życiński J., *Kosmiczna perspektywa kulturowej ewolucji człowieka*, Lublin 2005.
- Życiński J., *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991.
- Życiński J., *Metafizyka o smaku przygody*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 25–35.
- Życiński J., *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988.
- Życiński J., *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.
- Życiński J., *Ułaskawienie natury*, Kraków 1992.
- Życiński J., *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989.

---

**Karol Jasiński** – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: karoljasinski@op.pl.