

JACEK WOJTYSIAK

PANENTEIZM

W ZWIĄZKU Z POGLĄDAMI JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO,
CHARLESA HARTSHORNE’A I INNYCH PRZEDSTAWICIELI
„ZWROTU PANENTEISTYCZNEGO”

UWAGI WSTĘPNE

Osobowość, działalność i twórczość abpa Józefa Życińskiego – choćby ze względu na ich nieprzeciętność – stanowiły i będą stanowić przedmiot licznych dyskusji. Niniejszy tom dotyczy jego twórczości filozoficznej, mój zaś artykuł – pewnego wątku tej twórczości. Jest nim idea panenteizmu, którą Arcybiskup wyraźnie i oryginalnie wprowadził do polskich debat filozoficznych¹. Spróbuję bliżej określić, czym jest panenteizm, jakie są jego źródła i wzorce (z większym uwzględnieniem koncepcji Ch. Hartshorne’a), odmiany i motywacje, w jakim

Dr hab. JACEK WOJTYSIAK, prof. KUL – Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.pl

¹ Anonimowy Recenzent mojego artykułu zwrócił uwagę, że prawdopodobnie pierwszym, który omówił w polskiej literaturze filozoficznej ideę panenteizmu, był bp B. Dembowski. Rzeczywiście, w książce *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej* (1989), napisanej na podstawie swych artykułów wydanych na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, wyjaśnił on tę ideę w kontekście propozycji niektórych amerykańskich jezuitów, którzy pod wpływem filozofów procesu wystąpili z „postulatem zmiany ujęcia tomistycznego” w kwestii relacji ‘Bóg – świat’ (s. 160-170). Dembowski (s. 167) zauważył przy tym, że podobne poglądy głosił w Polsce B.J. Gawecki. Znamienne, że Gawecki (1967, s. 137), w ramach swego dynamistycznego panpsychosomatycznego systemu, nawiązującego sporadycznie także do procesualistów, nie tylko opowiedział się za pewną odmianą panenteizmu, ale i użył tego terminu, definiując go jako stanowisko, według którego „Bóg nie jest «duszą świata» [...] ani nie jest tożsamy z przyrodą [...], lecz świat fizyczny jest [bejjakościowym] ciałem Boga-Osoby”, „Jestestwa najwyższego”, pojętego jako „wszechobejmujący ośrodek energii psychosomatycznej”. Do obu książek wrócimy dalej. Warto tu też odnotować książkę o. R.S. Nizińskiego (2002) *Między teizmem a panteizmem: Charlesa Hartshorne’a procesualna filozofia Boga*.

stosunku pozostaje do (klasycznego) teizmu oraz jak należy oszacować jego zasadność i prawdziwość. W szczególności zajmę się tą wersją panenteizmu, którą proponował wspomniany i honorowany w niniejszym tomie Profesor Katedry Relacji między Nauką a Wiarą.

Rozpatrując jego teksty, należy pamiętać, że wypowiadał się w nich nie tylko jako filozof, lecz także jako duszpasterz i dostojnik Kościoła oraz jako popularyzator, publicysta czy wręcz polemista. Niżej interesować mnie będzie pierwszy typ jego wypowiedzi, choć nie sposób odrywać go od wypowiedzi pozostałych typów. Bez względu na to, czy (*resp.* w jakim stopniu) zgodzimy się z ich zawartością, należy podkreślić ich inspirujący charakter. To publikacje Józefa Życińskiego (zwłaszcza te pionierskie, takie jak *Teizm i filozofia analityczna*, I – 1983, II – 1986) znacznie ożywiły polską filozofię, w tym polską filozofię religii. Jego bezdyskusyjnym osiągnięciem było uświadomienie, że filozofia uprawiana w kontekście chrześcijaństwa nie może zapominać o kontekście współczesnej nauki i kontekście współczesnych idei filozoficznych.

Pewne wstępne uwagi na temat panenteizmu podałem w mej książce (Wojtysiak 2012, s. 108, 112-113, 116-118, 130-132). W niniejszym artykule szerzej je rozwijam, uzupełniam oraz istotnie rewiduję. Do tej rewizji skłoniła mnie pełniejsza i dokładniejsza lektura niektórych tekstów Życińskiego oraz przywoływanych przez niego anglojęzycznych autorów. (Podsumowanie swych dokonań zawarli oni w książce *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (2004), nazywając tworzony przez siebie ruch „zwrotem panenteistycznym” – zob. Brierley 2004, s. 1-2). Niestety, nagła śmierć Arcybiskupa uniemożliwiła nam bezpośrednią rozmowę na omawiany tu temat. Fakt ten wskazuje na pewien rys tragiczności, który – jak nieraz było to przez niego zaznaczane – znamionuje ludzką egzystencję. Rys ten jednak błędnie wobec wiary w to, że – by użyć jego ulubionego panenteistycznego cytatu biblijnego – w Bogu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Znaczy to chyba też, że w Bogu i przez Boga możemy – pomimo bariery śmierci i wszelkich innych ograniczeń czy różnic – jakoś wciąż ze sobą być, dyskutować i dziękować za otrzymane dobra.

ŹRÓDŁA I WZORCE

Powszechnie się dziś przyjmuje (zob. Brierley 2004, s. 2-3, 274-275; Gregeresen 2004, s. 27-28, 291; por. Życiński 2002, s. 134), że termin „panenteizm” ukuł i wprowadził do literatury filozoficznej niemiecki filozof i mistyk Karl Christian

Friedrich Krause w wydany w 1829 r. dziele pt. *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*. Na przełomie XIX i XX wieku termin ten pojawił się w literaturze anglojęzycznej, by w latach 40. XX wieku zostać ‘przejęty’ i upowszechniony przez Charlesa Hartshorne’a.

Geneza terminu wskazuje na podstawowe źródło koncepcji, którą oznacza. Tym źródłem jest XIX-wieczny niemiecki idealizm z wiodącym w nim poglądem, że Bóg (duchowy absolut) manifestuje czy wyraża się w świecie, choć się w nim nie wyczerpuje, oraz że świat (a zwłaszcza ludzkość) zmierza do swoistej jedności z Bogiem. W tym sensie świat-wszystko (gr. *pan*) jest, i ma być, niejako w (*en*) Bogu (*theos*). Panenteistyczna wizja relacji ‘Bóg–świat’ miała w ten sposób stanowić ‘złoty środek’ między tradycyjnym teizmem (akcentującym – jak u Leibniza – pluralizm bytów przygodnych i transcendencję Boga) a panteizmem (akcentującym – jak u Spinozy – monizm i pociągana przezeń immanencję Boga w świecie).

Ph. Clayton (2004a, s. 77-81), analizując historyczną ‘drogę’ do idealistycznego panenteizmu, wskazuje na dwa jej kluczowe etapy: przejście od metafizyki substancji do metafizyki subiektywności oraz przejście od (naturalnej) teologii doskonałości do teologii nieskończoności. Pierwszy czynnik sprawił, że świat zaczęto pojmować jako wyraz rozwijającego się ducha. Skoro jednak, za sprawą drugiego czynnika, duchowi przypisano (obejmujący wszystko) absolutny i nieskończony charakter, świat – jako skończony – można było ‘umiejszczyć’ jedynie w nim. Jak Clayton (2004a, s. 81) podsumowuje Hegłowski wynik poszukiwań niemieckich idealistów: „Jeżeli Bóg ma być prawdziwie nieskończony, to musi zawierać [skończony] świat wewnątrz [swej] Boskości”².

Jak już wspominałem, idea panenteizmu została przepracowana i wprowadzona do obiegu filozoficzno-teologicznego przez Hartshorne’a. Jej obecność znalazł on w filozofii swego mistrza – Alfreda Northa Whiteheada, stąd panenteizm wiąże się powszechnie (choć nie do końca ściśle) z całą filozofią procesu, proponującą – alternatywną względem klasycznego teizmu – koncepcję świata i Boga jako nierozzerwalnie powiązanych ze sobą członów skomplikowanej

² ‘Drogę’ do panenteizmu rozpoczęły dyskusje z filozofią Spinozy. Zresztą, według niektórych badaczy (zob. Gut 2011, s. 119), powołujących się na jeden z jego listów, już sam Spinoza był panenteistą (a nie panteistą czy ateistą). Dodajmy, że współcześni panenteiści wyliczają długą listę swych prekursorów (począwszy od Platónskiego *Timajosa*, poprzez myślicieli renesansowych czy socynian) i aktualnych ‘współwyznawców’ (zob. Harshorne 2005, s. 6963-6965; Brierley 2004, s. 3-4; Życiński 1992, s. 192-200 oraz 2002: s. 134-139). Uwzględniając rozróżnienia podane w dalszej części niniejszego tekstu, należy odnosić się do niej z dystansem. W mojej książce (Wojtysiak 2012, s. 108-112) zaproponowałem bardziej dystynktywną typologię stanowisk ontoteologicznych, w której panenteizm odróżnia się od szeregu poglądów pokrewnych, które nieraz się z nim utożsamia. W moim określeniu panenteizmu zbyt mocno jednak sugerowałem się etymologią tego słowa.

całości. W uchwyceniu i sprecyzowaniu tej idei pomogły Hartshorne'owi pewne analizy historyczno-metafilozoficzne. Zostały one dojrzałe wyrażone w dziele *Philosophers Speak of God* (Hartshorne 1953), przygotowanym przez niego wspólnie z W.L. Reesem.

KOMBINATORYKI HARTSHORNE'A

Wspomniana książka jest antologią filozoficznych tekstów o Bogu z różnych epok i kręgów kulturowych. Teksty te zostały opatrzone komentarzami oraz instruktywnym wstępem (Hartshorne 1953, s. 1-25) i (przygotowanym na podstawie tekstu Hartshorne'a z 1943 r.) zakończeniem o intrygującym tytule *The Logic of Panentheism* (s. 499-514). Zawarte w tych dodatkach kombinatoryki pojęciowe pozwoliły uporządkować historycznie zastane „doktryny teistyczne” (ontoteologiczne) oraz wyróżnić wśród nich panenteizm.³

Pierwsza kombinatoryka opiera się na pięciu pojęciach wyjściowych (Hartshorne 1953, s. 16-17)⁴:

E – bycie wiecznym i niezmiennym,

T – bycie czasowym i zmiennym,

C – bycie samoświadomym,

K – bycie (wobec świata) wszechwiedzącym,

W – zawieranie w sobie wszystkich rzeczy świata jako swych składników.

Według Hartshorne'a klasyczny teizm można scharakteryzować przez ECK (Bóg jako byt wieczny, samoświadomy i wszechwiedzący), a klasyczny panteizm przez ECKW (według niego Bóg dodatkowo jest bytem zawierającym w sobie wszystkie rzeczy). Istnieją rozmaite wariacje tych doktryn, które można przedstawić przez dalsze kombinacje wymienionych pojęć-symboli i którym można przyporządkować typowych przedstawicieli. Na przykład: teizm Arystotelesa jest scharakteryzowany jako EC (Bóg Stagiryty przecież nie zna i nie obejmuje świata). Jedną z tych kombinacji – ETCKW – różni się zarówno od (klasycznego) teizmu, jak i od panteizmu tym, że określa Boga za pomocą wszystkich wymienionych pojęć. Tę kombinację Hartshorne nazywa panenteizmem. Zgodnie

³ O (tych lub innych) kombinatorykach Hartshorne'a pisali u nas Życiński (1986, s. 131-133, 142-143) oraz (bardziej krytycznie) P. Gutowski (1995, s. 205-238). Ten ostatni autor skupia się na kombinatoryce omówionej pod koniec niniejszego segmentu. Gutowski nawiązuje do artykułu *Metafizyka i podwójna transcendencja*, ja zaś wykorzystuję dwa inne teksty Hartshorne'a z późnego okresu jego twórczości.

⁴ Wprowadzone przez Hartshorne'a symbole pochodzą od pierwszych liter angielskich przymiotników, które wyrażają odpowiednie pojęcia.

z tak rozumianym panenteizmem Bóg (jako istota samoświadoma i wszechwiedząca) jest zarazem (aspektywnie) wieczna (i niezmienna), jak i czasowa (i zmienna), obejmuje świat, choć (co wynika z kontekstu rozważań) jednocześnie jakoś się od niego różni.

Z pewnością Hartshorne'owską kombinatorykę, typologię i jej historyczne egzemplifikacje łatwo poddać krytyce. Niepodważalną zasługą Hartshorne'a jest jednak zwrócenie uwagi na większą (niż się dotąd zdawało) różnorodność koncepcji Boga, na możliwość jej uporządkowania oraz – co najważniejsze – na dostrzeżeniu w niej niewyeksplikowanych dotąd możliwości. Główną z nich okazał się panenteizm. Jeśli wierzyć historycznym badaniom Hartshorne'a, był on *implicite* jedną z kluczowych doktryn ontoteologicznych od zarania ludzkości aż do dziś. Nawet biblijny opis stworzenia (zob. Hartshorne 1953, s. 34-37) miałyby być jej przykładem!

Dzięki czemu Hartshorne mógł 'odkryć' czy 'skombinować' panenteizm jako swoistą syntezę klasycznego teizmu i panteizmu? Dzięki powołaniu się na tzw. prawo biegunowości, według którego „ostateczne przeciwieństwa są korelatami, wzajemnie współzależnymi” (Hartshorne 1953, s. 2). Doktryny, do których się intelektualnie przyzwyczailiśmy, są „jednobiegunowe”, natomiast panenteizm jest „dwubiegunowy” czy „dipolarny”, pozwala aspektywnie współistnieć wieczności i czasowości, transcendencji i immanencji itp. Doktryny jednobiegunowe – powiedziałyby Hartshorne – powstały przez nieuprawnioną absolutyzację jednego z członów tych opozycji kosztem drugiego członu, przez sztuczną abstrakcję, czyli oderwanie, jednego od drugiego. Zamiast języka „*albo... albo...*” należy się posługiwać językiem „*... i zarazem...*”. (Por. Peters 1970, s. 79, 124; Sia 1985, s. 46-49).

Ideę dwu-biegunowości lepiej oddaje druga kombinatoryka Hartshorne'a (1953, s. 503, 507-508, 512]:

- C – bycie uniwersalną przyczyną wszystkich rzeczy,
- W – bycie zawierającą wszystkie rzeczy całością,
- A – bycie doskonałym absolutnie (bez możliwości ulepszenia),
- R – bycie doskonałym relatywnie (z możliwością ulepszenia).

W tym ujęciu (klasyczny, transcendentny) teizm, scharakteryzowany przez C, przeciwstawia się panteizmowi scharakteryzowanemu przez W. Stanowiska te są jednak abstrakcyjnymi czy negatywnymi skrajnościami, oderwanymi od rzeczywistości, którą ujmuje panenteizm – CW – jako „wyższa synteza” czy „złoty środek”. Podobnie jest z kwestią doskonałości. Absolutna doskonałość jest abstrakcją od rzeczywistej doskonałości, z kolei doskonałość względna bez absolutnej nie jest w ogóle identyfikowalna. Stąd właściwa koncepcja Boga musi – oprócz CW – charakteryzować się łącznie określeniami A i R.

Powyższa kombinatoryka doprowadziła Hartshorne'a do precyzacji panenteistycznej koncepcji Boga jako bytu dwuaspektowego: jeden z tych aspektów ukazuje Boga – tak jak klasyczny teizm – jako absolutnie doskonałą i niezmienną ostateczną przyczynę świata, drugi zaś – tak jak wiele panteizmów – jako względnie doskonałą, rozwijającą się całość świata. W gruncie rzeczy jednak Bóg i świat pozostają w doskonałej i wzajemnie koniecznej interakcji. Bóg jako przyczyna świata (C) jest w nim obecny czy wręcz go obejmuje lub stanowi (W); sam w sobie jest absolutnym i niezmiennym ideałem (AE), który w rozwoju świata (i kontakcie z nim) dopiero się urzeczywistnia i wzbogaca (RT). (Por. Ford 2004, s. 226-231).

Ten dialektyczny, choć dopuszczający różne konkretyzacje lub modyfikacje, model Boga i relacji 'Bóg–świat' stał się punktem wyjścia dla współczesnych spekulacji panenteistycznych. Jego zaletą było to, że w sposób uniwersalny, w miarę ścisły i pozbawiony konotacji przestrzennych ukazał panteizm na tle innych możliwości ontoteologicznych. Zanim jednak spróbuję uporządkować różnorodność współczesnego panenteizmu, zwrócę uwagę na dwie kombinatoryki Hartshorne'a z późnego okresu jego twórczości.

W ramach tzw. *Aquinas Lecture* (1976, s. 18) Hartshorne przedstawił prostą kombinatorykę, opartą tylko na dwu pojęciach: przygodności i konieczności. Przy tym w przypadku, gdy te pojęcia były stosowane do Boga, Hartshorne posługiwał się symbolami (odpowiednio): C i N, a gdy do świata: c i n. W efekcie (dopuszczając zarówno możliwość podwójnej, jak i pojedynczej charakterystyki Boga lub świata) w grę wchodzi dziewięć możliwych charakterystyk układu 'Bóg – świat':

- stanowiska panenteistyczne lub zbliżone: NC/nc (filozofia procesu), NC/n, NC/c (socynianie);
- stanowiska klasyczne: N/nc (Arystoteles), N/n (stoicy, Spinoza – panteizm), N/c (teologia średniowieczna, zwł. św. Tomasz z Akwinu – klasyczny teizm);
- stanowiska redukcyjne: C/nc, C/n, C/c.

Z kolei w (powstałym w 1987 r.) haśle encyklopedycznym *Pantheism and Panentheism* (2005, s. 6961) Hartshorne podtrzymał powyższą kombinatorykę, uzupełniając ją o trzy symbole:

- > – zawieranie świata w Bogu (panteizm i trzy panenteizmy),
- – brak zawierania świata w Bogu (Arystoteles, teizm),
- ? – niedookreślenie relacji zawierania (trzy pozostałe stanowiska).

We wspomnianym haśle Hartshorne uporządkował podane wyżej (i uzupełnione) stanowiska-charakterystyki za pomocą tabeli, powstałej przez skrzyżowanie dwóch podziałów. Kryterium pierwszego jest natura Boga, a drugiego – natura świata. Pierwsze kryterium wyznacza trzy możliwości:

- Bóg nie może nie istnieć – jest bytem całkowicie koniecznym (N...: teizm, panteizm, Arystoteles);
- Bóg (choćby wieczny) może nie istnieć – jest bytem przygodnym (C...: trzy stanowiska redukcyjne);
- Bóg nie może nie istnieć, ale pewne jego aspekty są przygodne – jest bytem o podwójnej naturze, łączącej konieczność z przygodnością (NC...: trzy panenteizmy).

Podobnie jest z drugim kryterium:

- świat może nie istnieć (...c: przede wszystkim teizm);
- świat nie może nie istnieć (...n: przede wszystkim panteizm);
- może nie istnieć nasz świat, ale nie może nie istnieć *jakiś* świat (...cn: Arystoteles, jedno ze stanowisk redukcyjnych oraz panenteizm w sensie ścisłym).

Oczywiście, Harsthorne broni tego ostatniego poglądu: panenteizmu w sensie ścisłym. Został on oznaczony symbolem NC>cn. Symbol ten wskazuje na podwójną naturę zarówno Boga, jak i świata, oraz na zawieranie się drugiego w pierwszym. Przewaga tak rozumianego panenteizmu nad pozostałymi opcjami wydaje się – w świetle zasady begunowości, wyższej syntezy czy podwójnej transcendencji – oczywista. Panenteizm ten (NC-cn) jawi się tu jako pełna synteza możliwości ontoteologicznych, pełniejsza od innych stanowisk (w tym teizmu: N-c) oraz dystansująca stanowiska jednolite (takie jak panteizm: N-n). To ostatnie stanowisko zbliża do panenteizmu idea zawierania (>), ale oddala całkowity brak idei begunowości oraz idei asymetrii między Bogiem a światem. (Por. Hartshorne 1979, s. 18-19).

Niniejszą prezentację kombinatoryk Hartshorne'a zakończmy własną propozycją uporządkowania terminologii ontoteologicznej. Inspirując się (wybiórczo) ostatnimi propozycjami tego autora, przypiszmy najpowszechniejszym stanowiskom ontoteologicznym następujące tezy:

- ateizm: istnieje tylko przygodny świat;
- panteizm: istnieje tylko świat jako byt konieczny lub byt o podwójnej – przygodno-koniecznościowej – naturze;
- teizm: istnieje przygodny świat oraz Bóg jako byt konieczny;
- panenteizm: istnieje świat i Bóg, oba byty mają podwójną – przygodno-koniecznościowej – naturę; ściślej: istnieje przygodny świat oraz Bóg jako byt konieczny, jednak fakt szczególnego związku świata i Boga (posiadania przez nich jakby części wspólnej) sprawia, że przygodny świat odznacza się dodatkowo rysem konieczności, a konieczny Bóg rysem przygodności (co pozwala mówić o podwójnej naturze obu bytów).

ODMIANY I MOTYWACJE

Różnorodność współczesnego panenteizmu (i stanowisk pokrewnych) sprawia, że nawet jego zwolennicy mają trudności z określeniem jego istoty oraz podstawowych odmian (por. Brierley 2004, s. 5-6; Clayton 2004b, s. 249-252)⁵. Niżej proponuję rozróżnić główne typy panenteizmu przez podanie dziedzin, w których jest on formułowany, oraz podanie motywacji, które mają do niego prowadzić. W tym ujęciu można mówić o panenteizmie językowym (metaforycznym), kulturowym (religijnym), teologicznym (chrześcijańskim), ontologicznym i naukowym. Scharakteryzujemy je bliżej.

1. Panenteizm językowy (metaforyczny). Według niego język opisu relacji ‘świat–Bóg’ nie może się obyć bez przyimka *w* oraz bez metafor przestrzennych, w których świat jest traktowany jak ciało Boga⁶ lub jak dziecko w jego matczynym łonie (zob. Peacocke 2004, s. 145-147, 151-152)⁷. Ten typ panenteizmu nie ma jednak charakteru specyfikującego. Używanie frazeologii lub metaforyki przestrzennej nie determinuje wszak poglądów w zakresie metafizyki czy teologii. Nawet klasycznym teistom zdarzało się ulegać temu sposobowi mówienia, aczkolwiek bardziej świadomi z nich podkreślali przy tym, że jest on tylko konsekwencją ograniczeń naszego języka lub przyzwyczajień naszej wyobraźni. Zresztą przyimek *w* (w zwrocie „świat jest w Bogu”) jest wieloznaczny i można go używać do wyrażenia różnych doktryn – Clayton (2004b, s. 253) wylicza trzynaście takich użyć.

⁵ Ten pierwszy autor (s. 5-6) charakteryzuje panenteizm przez podanie „kilku wspólnych panenteistycznych tematów”: „kosmos jako ciało Boga; język «w i przez»; kosmos jako sakrament; język «nierozwiązywalnych splotów»; zależność Boga od kosmosu; wewnętrzna, pozytywna wartość kosmosu; doznaniowość [Boga]; stopniowalna chrystologia”.

⁶ Metaforę tę rozpropagował Hartshorne. Gawecki (1967, s. 137-138) odnajduje ją w starożytnej myśli hinduskiej oraz u polskich myślicieli doby romantyzmu (A. Cieszkowski, B. Trentowski). Na wątki hinduskie wskazuje też W.J. Wainwright (1987, s. 80-87). Autor ten wylicza też słabe strony przywołanej tu metafory: (1)-(2) trudno myśleć o całości świata jako o ciele, a tym bardziej jako o ciele analogicznym do ciała ludzkiego; (3) jeśli własności ciała danej osoby przypisuje się tej osobie lub jej części, to niedoskonałości świata byłyby w jakimś stopniu dzielone przez Boga (notabene: tradycyjny teizm może je uznać za wynik działania bytów wolnych, różnych od Boga); (4) podobnie jest z cechami takimi jak złożoność, przygodność itp.; (5) tradycyjne modele relacji ‘umysł–ciało’ (teoria identyczności, paralelizm, epifenomenalizm, interakcjonizm) nie stosują się do relacji ‘Bóg–świat’. Wainwright zauważa jednak, że wspomniana metafora jest do utrzymania na gruncie pewnych koncepcji Platona i Hartshorne’a, aczkolwiek dzieje się to kosztem radykalnych zmian w rozumieniu takich terminów jak „dusza” lub/i przyjęciu dodatkowych dyskusyjnych założeń.

⁷ Autor ten zwraca też uwagę na metafory przestrzenne u św. Augustyna (ks. VII *Wyznań*), zapominając, że do niektórych z nich Augustyn odnosi się z dystansem.

2. Panenteizm (między)kulturowy (religijny). Zgodnie z nim panenteizm to przekonanie o szczególnej bliskości Boga względem ludzi i świata – bliskości, która jednocześnie współwystępuje z Jego transcendencją. Pogląd ten jest składową doktryn wielu różnych religii (i tradycji religijnych) świata, *resp.* stanowi ‘złoty środek’ lub ‘pośrednik’ między skrajnymi doktrynami (por. Clayton 2004a, s. 74). Panenteiści starają się więc pokazywać ślady koncepcji „świata w Bogu” nie tylko w zachodnim chrześcijaństwie, lecz także w systemach religijno-metafizycznych myśli hinduskiej, chińskiej i wschodniochrześcijańskiej⁸ (zob. np. Hartshorne 1953, s. 30-34; Ward 2004, s. 62-64; Nesteruk 2004, s. 169-183; por. przypis 6). Zauważmy jednak, że nawet jeśli dokonywane przez nich rekonstrukcje tych śladów są trafne, to nie wystarczają one do wykazania teoretycznej prawdziwości wspomnianego tu przekonania.

3. Panenteizm teologiczny (chrześcijański). Panenteiści tego typu głoszą, że właściwym kluczem do interpretacji objawienia i doktryny centralnej religii naszego kręgu kulturowego – chrześcijaństwa – są pojęcia bliskości czy immanencji Boga oraz współ-bycia z Nim ludzi i świata. Pojęcia takie najlepiej wyrazić w języku panenteistycznym (zob. 1.) oraz w kontekście panenteistycznej ontologii (zob. 4.). Panenteistyczni teologowie zwracają tu szczególną uwagę na cztery elementy treści wiary chrześcijańskiej:

- Wcielenie: stanie się człowiekiem przez Boga stanowi kulminację lub symbol Boskiej immanencji w niedoskonałym, cierpiącym i rozwijającym się świecie (panenteizm kenotyczny – por. Życiński 2002, s. 145-155);
- przebóstwienie: celem życia człowieka (oraz istnienia świata) jest osiągnięcie, dzięki Łasce Bożej, stanu szczególnego zjednoczenia z Bogiem (panenteizm soteriologiczny lub eschatologiczny (zob. Gregersen 2004, s. 24-27);
- Trójca Święta: Bóg jako dynamiczna wspólnota osób jest podstawą i wzorem wszelkiej rzeczywistości – trudno więc pojąć świat w abstrakcji od tej wspólnoty (panenteizm trynitarny – por. Bracken 2004, s. 211-221);
- sakrament: świat jako fizyczna rzecz, przez którą działa Bóg, odznacza się istotnymi znamionami sakramentu (panenteizm jako „sakramentalizm” (Brierley 2004, s. 8), „sakramentalna koncepcja kosmosu” (Peacocke 1991, s. 238-242)⁹.

⁸ Duchowni prawosławni przyjmują je z zainteresowaniem, lecz nie bez zastrzeżeń (zob. Ware 2004, s. 166-168).

⁹ W drugiej części przywołanej tu książki autor ten – wybitny uczony (biochemik) i teolog (anglikański duchowny) – sugestywnie koreluje wszystkie wymienione tu elementy. Element pierwszy wydaje się tu być kluczowy.

Analiza i ocena powyższych wątków wykracza poza zakres niniejszego tekstu. Ograniczę się tu do uwagi, że wymienione właśnie treści wiary chrześcijańskiej można (jak to tradycyjnie czyniono) spójnie i adekwatnie zinterpretować także za pomocą kategorii niepanenteistycznych. Wybór tych kategorii powinien się więc dokonać na płaszczyźnie ontologii (metafizyki), która jest właściwą dziedziną formułowania i oszacowywania panenteizmu.

4. Panenteizm ontologiczny. Jest to stanowisko (rodzina stanowisk) w zakresie ontologii i teologii naturalnej (ontoteologii). Sytuuje się ono w zasadzie ‘pomiędzy’ klasycznym teizmem (i deizmem) a panteizmem, traktując świat jako (w szerokim znaczeniu) część Boga, względnie uznając, że świat i Bóg są wzajemnie niezbędnymi korelatami, członami pewnej większej całości. Podstawowe odmiany panenteizmu ontologicznego to panenteizm ekspresywistyczny (który utożsamia świat z wyrazem Boskiego ducha) oraz panenteizm dipolarny (który tzw. wtórną naturę Boga uzależnia od świata) (zob. Gregersen 2004, s. 27-34). Ocena tak rozumianych panenteizmów zależy od oceny ich filozoficznych założeń, związanych zwłaszcza z metafizycznym idealizmem (w pierwszym przypadku) lub filozofią procesu (w drugim przypadku). Zwróciłem już na nie uwagę w pierwszym segmencie niniejszego artykułu; wrócę też do nich, porównując panenteizm z teizmem. Tutaj chcę odnieść się tylko do pewnego argumentu na rzecz panenteizmu ontologicznego (panenteistycznej motywacji), który (która) wprost lub nie wprost pojawia się w tekstach różnych autorów (zob. np. Ford 2004, s. 226-230 oraz niżej punkt 5.).

Argument ten najdobitniej wyraził (popularny także wśród ontologicznych panenteistów) wybitny niemiecki teolog kenotyczny J. Moltmann (1995, s. 168), twierdząc, że „[a]by stworzyć świat «poza» Sobą, nieskończony Bóg musiałby uczynić przestrzeń «przed» Sobą dla skończoności w sobie. Tylko wycofanie się Boga w Siebie może wyzwolić przestrzeń, w której Bóg mógłby działać stwórczo. *Nihil* dla Jego *creatio ex nihilo* zaczyna istnieć, ponieważ wszechmocny i wszechobecny Bóg umniejsza swą obecność i redukuje swą siłę”.

Pomińmy tu (skądinąd interesujące) teologiczne inspiracje przytoczonej koncepcji (chrześcijańska *kenoza*, hebrajskie *zimzum*), pomińmy też jej – nie dla wszystkich akceptowalne – założenia metafizyczne (*creatio ex nihilo*) i logiczne (*nihil* jako kategoremata). Jej istotą wydaje się ukryte twierdzenie, że nieskończony Bóg jest wszystkim, co istnieje. Jeśli tak, to jakikolwiek byt różny od Boga może istnieć tylko w Bogu („Bóg jest wszystkim we wszystkim”) lub tylko dzięki temu, że Bóg pozwolił mu istnieć, „czyniąc miejsce, a samemu wycofując się” (por. Moltmann 1995, s. 171).

Sądzę, że mamy tu do czynienia z błędną ‘mereologizacją’ lub ‘spacjalizacją’ dyskursu ontologicznego. Bóg jako byt doskonały czy pełny (absolutny) nie jest czymś, co – w analogii do przedmiotów fizycznych – zajmuje lub oddaje określone miejsce czy miejsca pobytu. Nie jest też czymś, co musi wyczerpywać wszystko, co istnieje. Istnienie (‘niezmniejszonego’) bytu absolutnego nie musi wykluczać (odrębnego) istnienia bytów nieabsolutnych, tak jak istnienie anioła lub liczby nie musi wykluczać istnienia słonia, a istnienie słonia – istnienia mrówki. (Notabene: istnienie naszego Wszechświata nie musi wykluczać istnienia innych wszechświatów). Co więcej, w przypadku kreacji bardziej stosowna jest metaforyka darowania lub pomnażania niż cofania się czy robienia miejsca w sobie¹⁰.

5. *Panenteizm naukowy*. Panenteizm tego typu wyrasta z przekonania, że adekwatna ontologia powinna odwoływać się do centralnych idei współczesnej nauki. Niektórzy panenteiści za taką ideę uważają ideę emergencji, twierdząc, że w jakimś stopniu skłania ona do panenteizującej ontologii¹¹. J. Życiński (2009, s. 154-157) w zasadzie pozytywnie odnosił się do takiego podejścia. Uzupełniał go jednak o własną oryginalną wersję panenteizmu naukowego lub meta-naukowego. Zanim do niej przejdziemy (zob. następny segment tekstu), omówmy krótko panenteizm emergencyjny.

Propagowany przez Peacocke’a (1991, s. 114) emergentyzm jest stanowiskiem (w ramach ontologii przyrody), według którego w trakcie ewolucji materii wyłaniają się coraz to nowe (bardziej skomplikowane i bardziej ‘doskonałe’) jej formy, struktury lub poziomy – nowe ‘całości’, które „nie są całkowicie redukowalne ani też opisywalne [i wyjaśnialne] za pomocą swoich ewolucyjnie [i strukturalnie] wcześniejszych ‘części’”. Powyższy obraz świata może implikować pogląd, że świat podlega procesowi deifikacji, zmierza do wyłonienia z siebie i w sobie boskiego umysłu. (Tę panteizującą koncepcję Clayton (2004a, s. 89-90) odnajduje u Sameuela Alexandra, nazywając ją radykalnie emergentnym teizmem)¹². Emergentyzm może jednak implikować także bardziej umiarkowany czy zdroworozsądkowy pogląd.

Zgodnie z nim w świecie działa kreatywna i racjonalna siła, która niejako ‘od wewnątrz’ i (w jakimś sensie) planowo nieustannie stwarza świat i wszystko, co się w nim dzieje. Peacocke (2004, s. 138-144) identyfikuje ją z Bogiem, którego

¹⁰ Życiński (1992, s. 137-139) nieraz przestrzegwał, by nie łączyć pojęć ontologicznych „z parametrami przestrzennymi”. Być może dlatego trudno znaleźć w jego pismach zainteresowanie krytykowanym tu argumentem.

¹¹ Typowi filozofowie procesu też inspirowali się nauką, tutaj jednak chodzi o ontologię bazującą na konkretnej określonej idei naukowej.

¹² Harsthorne (1953, s. 17, 365) używa tu nazwy „skrajny teizm temporalny”, eksplikowanej przez symbole T(C)(K).

(niewyczerpywalną) obecność w świecie porównuje do obecności kompozytora w dziele muzycznym lub do obecności osoby w poruszonym przez siebie ciele Peacocke (2004, s. 150-151; por. Clayton 2004a, s. 83-84, 87-91). W tym ujęciu Boga można identyfikować też jako – przypominającego „punkt Omega” Teilharda de Chardin – atraktora, ostateczny cel, „pociągając[y] świat w stronę ogólnych ideałów, które znajdują realizację w przyszłych procesach emergencji nowych struktur” (Życiński 2009, s. 153).

Zauważmy tu tylko, że emergentyzm dopuszcza różne interpretacje ontologiczne, a panenteizm jest tylko jedną z nich. Co więcej, niektóre sformułowania Peacocke’a – który w zasadzie akceptuje tradycyjną doktrynę chrześcijańską z ideą ciągłego *creatio ex nihilo* (odrębnego od Boga świata!) na czele – sprawiają, że emergentystyczny panenteizm zdaje się nie różnić od klasycznego teizmu niczym istotnym, poza szatą słowną i współczesnym naukowym kontekstem rozważań¹³. Sprawę tu komplikuje jednak fakt, że Peacocke (2004, s. 145-147) z entuzjazmem cytuje Moltamanna (zob. wyżej), a jego zwolennicy powtarzają procesualistyczny aksjomat o „współzależności Boga i świata” (Clayton 2004a, s. 83).

STANOWISKO ŻYCIŃSKIEGO

W jednej ze swych wcześniejszych (i najważniejszych!) książek Życiński (1986, s. 143, 146) stwierdził, że stawia następującą (zapisaną wyróżnioną czcionką) tezę: „Pole racjonalności konstytuowane przez obiekty ponadczasowe stanowi przejaw natury Bożej pojętej w sposób określony w metafizyce Whiteheada. [...] Jego wyjątkowa rola przejawia się w tym, iż stanowi ono ostateczną matrycę ontyczną określającą universum wszystkich możliwych stanów wszechświata oraz wzajemnych związków między nimi”.

¹³ Por. Peacocke (1991, s. 159-164), gdzie raczej uzupełnia się (inaczej, niż tradycyjnie, rozkładając akcenty), a nie zmienia się klasycznej doktryny stworzenia. Idea Boskiego stwarzania i odrębności świata od Boga – pomimo obecności w Jego bycie – jest powtarzana kilkakrotnie w nowszym tekście Peacocke’a (2004, s. 143-146). Skądinąd omawiany filozof nie pisze wprost, jak to możliwe, że świat istnieje (stworzony) „wewnątrz Bytu Boga, lecz, niemniej, z własną odrębną ontologią” (s. 145). Pamiętajmy, że dyskusje współczesnych panenteistów odbywają się w kontekście filozofii procesu, a występujące w niej pojęcie kreatywności dopuszcza rozmaite interpretacje (zob. Życiński 1986, s. 183-188; Piwowarczyk 2008, s. 179-193). Ten ostatni autor podkreśla, że jego bardziej teistyczna (klasyczna) interpretacja (zwłaszcza u L.S. Forda) rodzi poważne trudności. Typowi procesualiści są zaś dalecy od (pełnej) akceptacji tradycyjnej doktryny stworzenia świata (z nicości) przez Boga. (Por. Sia 1985, s. 73-90, zwł. s. 89-90).

Tak przedstawione stanowisko Życińskiego określiłbym jako platonizującą (nomologiczno-matematyczną) odmianę panenteizmu naukowego¹⁴. Jest ono odmianą panenteizmu nie tylko w tym sensie, że nawiązuje do panenteizującej filozofii procesu (czy stanowi „panenteistyczną interpretację pola racjonalności” – Życiński 1986, s. 140), lecz także w tym sensie, że proponuje nieantropomorficzne i niespacjalistyczne ujęcie Bożej obecności w świecie oraz świata w Bogu. Bóg (w pewnym swym aspekcie) jest tu identyfikowany z pewną abstrakcyjną strukturą nomiczno-matematyczną, która wyznacza potencjalności rozwoju emergentyzującego świata (stąd „platonizm” czy proponowany przeze mnie termin „matematyczny nomologizm”). Na ideę tej struktury naprowadzają analizy z zakresu historii i filozofii nauki. Nie jest to jednak konkretna (przemijalna) idea naukowa, lecz raczej (szczególnie abstrakcyjne i stabilne) uogólnienie wielu różnych idei naukowych czy wręcz idea stanowiąca założenie nauki. Można bowiem powiedzieć, że celem nauki jest ‘odczytywanie’ najgłębszej i najbardziej abstrakcyjnej nomiczno-matematycznej struktury świata. Świat istnieje, niejako partycypując w niej, ona zaś jest odkrywana jako obecna w świecie. W ten sposób panenteistyczne *dictum* „świat jest w Bogu i Bóg jest w świecie” (Clayton 2004a, s. 83] znajduje swą eksplikację w ontologii budowanej w kontekście nauki.

Wydaje się, że panenteistyczna koncepcja pola racjonalności stanowiła jeden z głównych wątków twórczości Józefa Życińskiego, rozwijany w różnych miejscach przez cały czas jego pisarskiej działalności. Do wątku tego Życiński wrócił w swej ostatniej (wydanej pośmiertnie) książce-‘testamencie’ o znamienym tytule *Świat matematyki i jej materialnych cieni* (2011). Ilustrując tam swą koncepcję bogatym materiałem naukowym, odnotował także dwa zarzuty przeciw traktowaniu pola racjonalności (lub potencjalności) jako „oznaki immanencji Boga w przyrodzie” (tamże, s. 100). Z punktu widzenia ontologii i teologii najważniejszy z nich brzmi: „Hipoteza pola racjonalności nie mówi nic o tym, iż Bóg jest Osobą kochającą człowieka; tym samym ignoruje więc najbardziej istotną prawdę paradygmatu teistycznego” (tamże).

Odpowiedź Życińskiego na ten zarzut można zrekonstruować następująco:

Identyfikacja Boga z polem racjonalności – ściślej: z oznaką Jego immanencji w przyrodzie – nie wyczerpuje pełnej natury Boga, lecz ukazuje tylko ten Jego aspekt, który da się uchwycić „na podstawie analiz dotyczących przebiegu ewolucji kosmicznej” (Życiński 2011, s. 100). Ukazanie osobowego aspektu Boga wymaga zmiany perspektywy metodologicznej: z naukowej na etyczno-aksjologiczną. Otóż w świetle tej drugiej perspektywy – odsłanialnej m.in.

¹⁴ O panenteizmie Życińskiego piszą w innych kontekstach także niektórzy inni autorzy niniejszego tomu, zwłaszcza P. Gutowski i M. Hołda.

w przeżyciach egzystencjalnych, religijnych moralnych i estetycznych („w przeżyciu egzystencjalnego i estetycznego piękna”) – ujawnia się przed nami coś w rodzaju osobowego pola aksjologicznego (zob. Życiński 1986, s. 152-153). Jego ukazywanie stanowiło nie mniejszą pasję Życińskiego niż refleksja nad polem racjonalności. (Pamiętajmy, że Życiński – zwłaszcza jako duszpasterz i eseista – lubował się w Whitehead’owskiej metaforze Boskiego poety świata i rozumiejącego towarzysza naszych cierpień – zob. np. 1983, s. 35 lub 1992, s. 131). Niemniej jednak trzeba stwierdzić, że pojęcie ‘osobowości’ Boga nie było u omawianego autora (z czego zdawał sobie sprawę – por. np. 1992, s. 131-134), podobnie jak w całej filozofii procesu, precyzyjnie dopracowane.

Z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu należałoby jeszcze zapytać, w jakim stopniu koncepcja Życińskiego uwzględnia transcendencję Boga. Do pytania tego wrócę po dokładniejszym ustaleniu relacji między panenteizmem a teizmem.

PANENTEIZM A TEIZM

„Teizm” można rozumieć szeroko jako oznaczenie wszelkich koncepcji, doktryn lub teorii akceptujących istnienie bytu, który w jakimś sensie można nazwać Bogiem. W sensie ścisłym jednak teizm to jedna z tych koncepcji, wyraźnie odróżnialna od pozostałych. Jej treść jest zbieżna z centralnym, filozoficznie eksplikowalnym, wspólnym rdzeniem doktryn religijnych judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu. Zgodnie z nim Bóg jest doskonałym i osobowym bytem różnym od świata, a świat pozostaje wobec Niego w (niesymetrycznej!) stałej i absolutnej zależności.

Za sprawą panenteistów przyjęło się odróżniać trzy główne koncepcje Boga i Jego relacji do świata: teizm, panteizm i panenteizm (zob. Hasker 1983, s. 109-117). Czy ta ostatnia koncepcja stanowi rzeczywiście „złoty środek” między teizmem a panteizmem, czy jest raczej wyrafinowaną odmianą któregoś z tych konkurujących stanowisk? M. Levine (2010, s. 237-238) dopuszcza pierwszy człon tej alternatywy, jednak bliższa jest mu perspektywa, w której panenteizm (wraz z panteizmem i deizmem) przeciwstawia się łącznie teizmowi. Z kolei wydaje się, że intencja Życińskiego była (przy akceptacji drugiego członu alternatywy) odwrotna, gdyż:

- wyraźnie odżegnywał się on od kojarzenia panenteizmu z panteizmem (1992, s. 12];
- krytykował panteizm („próby redukowania elementu boskości do zasięgu immanencji” – rzeczywistości dostępnej w bezpośrednim doświadczeniu)

jako „błąd źle umiejscowionej boskości” (1986, s. 187);

- panenteizm traktował wręcz jako współczesną formę teizmu – jako teizm neoklasyczny¹⁵, który stanowi kontynuację lub rozwinięcie teizmu klasycznego, kolejne i lepsze – na miarę naszej aktualnej wiedzy – przybliżenie natury Boga (por. 1986, s. 114-118; 1992, s. 186-192), przybliżenie pozostające w stosunku do poprzednich ujęć w relacji zawierania lub komplementarności.

Mój pogląd w omawianej kwestii jest odmienny. Z pewnością istnieją różne odmiany przywołanych tu koncepcji, a różnice między nimi mogą być subtelne. Jednakże z punktu widzenia kluczowych idei teizmu, tak jak one były rozumiane przez jego średniowiecznych klasyków, panenteizm (o ile jest stanowiskiem wyraźnie sformułowanym, a nie ‘rozmytym’) istotnie różni się od teizmu. Co więcej, być może z tego punktu widzenia panenteizm jawi się co najwyżej jako wyrafinowana lub bardziej proreligijna forma panteizmu. Jeśli bowiem istnieje Bóg, to albo jest on światem lub w świecie, albo go radykalnie przekracza – *tertium non datur*. Spróbuję to niżej wykazać.

Współcześnie teistyczną koncepcję Boga rekonstruuje się bądź za pomocą pojęcia kreacji (Bóg jako stwórciel), bądź za pomocą pojęcia doskonałości (Bóg jako byt absolutnie doskonały) (zob. Morris 1991, s. 278-281). Próbuje się pokazać nawet, że z pierwszego z tych pojęć można wyprowadzić drugie (stwórca nie może nie być bytem absolutnie doskonałym), a z drugiego – pierwsze (byt absolutnie doskonały nie może pozostawać do świata w innej relacji niż wolne stwarzanie). Ograniczmy się tutaj do ‘doskonałościowej’ koncepcji Boga. R. Sokolowski (1982, s. 8-9) zauważył, że jeśli Bóg jest – jak mawiał św. Anzelm z Canterbury – „tym, ponad co nie może być pomyślane nic większego”, to „(Bóg plus świat) nie jest większe niż sam Bóg”, a „żadna doskonałość nie byłaby stracona, jeżeli Bóg nie stworzyłby świata”. Rezultatem stworzenia jest tylko „więcej” bytów, lecz nie „więcej” bytu i doskonałości (tamże, s. 19).

Panenteiści zdają się twierdzić coś przeciwnego. Wspólne dla „arytmetyki” obu stron jest ‘równanie’:

„natura [przyroda, świat] – Bóg = 0” (Gregersen 2004, s. 35)

oraz ‘nierówność’

Bóg ≠ świat.

Jednak dla panenteistów prawdą jest też to, że

„Bóg + natura [świat] = natura [świat]” (tamże),

¹⁵ Termin Hartshorne’a.

względnie że

Bóg + świat > Bóg.

Na to, w świetle przytoczonej opinii Sokolowskiego, nie mogą zgodzić się teiści, którzy powiedzą raczej, że w ostatecznym ‘rachunku’ ontologicznym

Bóg + świat = Bóg

lub

Bóg + świat < Bóg.

Innymi słowy: jeżeli istotą (ontologicznego) panenteizmu jest podkreślanie związków Boga ze światem, *resp.* dopuszczanie jakiegokolwiek (nawet najslabszej, choćby tylko poznawczej) zależności Boga od świata, to Bóg panenteizmu nie może być – jak Bóg teizmu – bytem absolutnie doskonałym i suwerennym. Panenteistyczny „Bóg [w jakimś sensie lub stopniu] *potrzebuje świata*”, a więc nie może być bytem samowystarczającym, niezależnym i doskonałym w pełnym znaczeniu tych słów (Hasker 1983, s. 113).

Zauważmy, że ścisły teizm – jako pogląd głoszący bezwzględną supremację Boga względem świata – nie był w dziejach filozofii zjawiskiem częstym. Według Sokolowskiego (1982, s. 12-20) pojawił się w nich dopiero za sprawą chrześcijaństwa. Wczesniejsze doktryny religijne lub metafizyczne traktowały Boga lub bogów jedynie jako wyróżnione człony świata. W pewnym sensie tak było nawet w systemach Platona, Arystotelesa i Plotyna, w których absolut jawił się jako graniczny element świata lub względem świata, element niepojmowalny bez niego, czyli sam w sobie.

Dodajmy, że istnieje swoiste podobieństwo między metafizyką Arystotelesa a metafizyką procesualistycznego lub emergenistycznego panenteizmu. W obu przypadkach Bóg jawi się jako człon świata lub korelat świata. Jego pojęcie jest rezultatem namysłu nad stanem wiedzy danej epoki w świetle konceptualnej dialektyki przygodności i konieczności, zmienności i stałości, przemijalności i trwałości, czasowości i wieczności, nieokreśloności lub chaosu i racjonalności itp. Taki Bóg nie jest jednak bytem absolutnie samowystarczającym, postuluje się Go bowiem tylko po to, by wyjaśnić pewien rys świata (np. ruch, prawidłowości, ukierunkowanie rozwoju) lub skorelować go z jego niezbędnym *extremum*. Być może nawet w naukowej perspektywie uprawiania ontologii nie można osiągnąć nic ‘większego’. Przedmiotem nauki i filozofii z nią związanej jest przecież tylko zawartość świata. W niej zaś trudno odkryć ‘absolutne konieczności’, względnie konieczności niezrelatywizowane do świata.

Panenteiści, odnosząc się do rozważań powyższego typu, zarzucają teistom popadanie w deizm (np. Clayton 2004a, s. 82): „ściśle odróżnianie Boga od świata doprowadziło w epoce nowożytnej do deizmu i wyraźnej niemożliwości bożego działania [w świecie]”. Pamiętać jednak należy, że owo odróżnianie nie dokonuje się w teizmie – w przeciwieństwie do deizmu – kosztem przeakcentowywania autonomii świata. Według teistów świat – dlatego że jest różny od Boga – nie tylko nie może bez Niego zaistnieć, lecz także nie może w żadnej chwili bez Niego istnieć. Sprawia to, że – w przeciwieństwie do tego, co twierdzą deiści – w świecie możemy nieustannie dopatrywać się ‘śladów’ działania Bożego.

W powyższym kontekście warto oszacować Życińskiego koncepcję pola racjonalności. Jeśli (w jego teorii) jest ono jakoś identyczne z Bogiem oraz jeśli stanowi jakiś odpowiednik formalnego (w sensie Arystotelesowskim) czynnika w świecie, to trudno teorię tę zaliczyć nawet do umiarkowanej wersji teizmu, w której Bóg jest transcendentną sprawcą lub celową, lecz nie formalną (a tym bardziej materialną), przyczyną świata¹⁶. Jeśli jednak pole to odpowiada (Platońsko-Arystotelesowskiej lub scholastycznej) transcendentnej przyczynie wzorczej świata, względnie jeśli stanowi tylko jej „przejaw”, „oznakę” czy ‘ślad’, nie ma przeszkód, by koncepcję omawianego tu Autora uznać za przykład teizmu.

Podkreślmy jednak, że – jak starałem się pokazać – koncepcja ta nie ukazuje tego, co dla teizmu jest najważniejsze i dystynktywne. Jak jednak przyznał sam Życiński (2011, s. 100), na gruncie uprawianej przez niego filozofii w kontekście nauki „jest metodologiczną niemożliwością wykazanie takich tez”, które w pełni charakteryzują teizm ścisły. Filozofia ta jednak – tak jak niegdyś metafizyka Arystotelesa, a dziś metafizyka zwolenników „zwrotu panenteistycznego” lub „naturalistycznego (czy naukowego) teizmu” – może odsłaniać perspektywę, która wykracza poza typowy naturalizm lub panteizm. Dzięki niej może zostać przełamany „poznawczy dramat człowieka” współczesnego (o mentalności naukowej), który „w swej refleksji nad misterium świata usiłuje [...] zawęzić horyzont bytu, przypisując cechy boskie rzeczywistości ontycznie nieokreślonej i nietrwałej” (Życiński 1986, s. 187).

ZARZUTY PANENTEISTÓW WZGLĘDEM TEIZMU

Zauważmy jeszcze, że panenteiści bronią swego stanowiska nie tylko za pomocą (rozpatrywanych w poprzednich segmentach niniejszego tekstu) argumen-

¹⁶ Według scholastyków przyczyna ta jest obecna w świecie – immanentna – ale tylko poprzez swoje skutki jako niezbędny warunek ich istnienia!

tów kombinatorycznych i wewnątrzsystemowych. Dodatkowo wskazują oni na pewne trudności teizmu, które miałyby przewyższać (lub których miałyby unikać) panenteizm. Oto główne z nich.

(A) Teiści przypisują Bogu wiedzę o świecie; jeśli jednak Bóg jest bytem absolutnie koniecznym, Jego wiedza o świecie jest niemożliwa. W takiej sytuacji bowiem zachodziłaby sprzeczność: „całkowicie nieprzygodny byt ma przygodną wiedzę (ponieważ jego przedmiot mógłby nie istnieć)” (Hartshorne 1976, s. 16; por. tenże 2005, s. 6960-6962). Aby uniknąć sprzeczności, należałoby albo odmówić Bogu wiedzy o świecie (prototeizm Arystotelesa), albo przypisać światu konieczność (panteizm), albo uznać podwójną – koniecznościowo-przygodną – naturę Boga (panenteizm). To ostatnie rozwiązanie zdaje się najlepiej respektować znane nam fenomeny.

(B) Teistycznie pojęty Bóg nie może być bytem wolnym, ani bytem dopuszczającym wolność innych istot. Byt konieczny przecież ze swej natury nie może działać inaczej niż działa, a (w konsekwencji) jako pierwsza przyczyna nie może inaczej determinować stworzonych przez siebie bytów niż determinuje. One więc także nie mogą działać inaczej niż działają. Powyższą trudność również można uniknąć przez wprowadzenie rysu przygodności do natury Boga. (Zob. Hartshorne 1976, s. 19; 2005, s. 6961-6962).

(C) Teizm zakłada możliwość nieistnienia żadnego świata. Taką sytuację należy jednak wykluczyć, gdyż:

(a) absolutna nicłość jest konceptualnie niemożliwa;

(b) sytuacja taka byłaby niezgodna z Boską dobrocią, która z natury swej preferuje byt-dobro (zob. tamże);

(c) jeśli określenie ‘stwórca’ „znaczy cokolwiek” oraz istotnie charakteryzuje Boga, to nie może On nie stwarzać (Sia 1985, s. 85-86);

(d) możliwość niestwarzania podważa koniecznościowy charakter Boga, który nie może działać inaczej niż działa (zob. B).

Powyższe argumenty doprowadziły Hartshorne’a do przekonania, że jest możliwe nieistnienie naszego (tego lub innego) świata, lecz nie żadnego świata. Wynika stąd, że „Bóg nie musiał stworzyć tego lub innego świata, lecz musiał stworzyć jakiś świat” (tamże].

(D) Klasyczny teizm charakteryzuje Boga za pomocą takich określeń jak niezmienność czy brak realnych relacji względem świata. Narusza to jednak nasze intuicje religijne, które ukazują Boga jako działającego, zainteresowanego sprawami ludzkimi, reagującego na nasze modlitwy itp. Panenteizm wpisuje się zaś w nurt takiej modyfikacji filozoficznej koncepcji Boga, która stałaby się bliższa intuicjom i wierze wyznawców wielkich religii monoteistycznych. (Por. Dem-

bowski 1989, s. 160-171 – w związku z poglądami W. E. Stokesa SJ, J. Van der Vekena i – w szczególności – J. Donceela SJ).

Klasyczny teista mógłby następująco odpowiedzieć na powyższe zarzuty.¹⁷ Zarzut (B) – jako najtrudniejszy – rozpatrzę na końcu. Pozwoli mi to też sformułować tam kilka uwag ogólniejszych.

Ad (A). Zarzut ten zakłada, że – jak się wyraża Peters (1970, s. 118), wymieniając główne aksjomaty filozofii Hartshorne’a – „poznany jest zawarty w poznającym”. Sądzę jednak, że aksjomat ten, dosłownie rozumiany (w sensie zawartości/obecności realnej), jest fałszywy. Z kolei ewentualna obecność intencjonalna – obecność w x -ie jakiegoś przedstawienia y -a – nie pociąga (koniecznie) upodobnienia x -a do y -a, a przynajmniej nie pociąga (koniecznie) istotnej zmiany statusu ontycznego x -a. Zresztą wiedza Boga o świecie, tak jak ją rozumieją scholastycy, nie jest nawet wiedzą tego typu – jest raczej samowiedzą Boga o sobie jako przyczynie świata.

Ad (C). Wystarczy zauważyć tu, co następuje:

(a’) istnieją poważne argumenty ukazujące konceptualną możliwość nieistnienia niczego (przygodnego): argument z prawdopodobieństwa nicości, argument z jej prostoty, argument z odejmowania rzeczy z uniwersum (zob. Wojtysiak 2008, s. 150-167);

(b’) dobroć zakłada wolność: Bóg, który nie mógłby nie stwarzać świata, nie byłby bytem wolnym, a tym samym nie można by Mu przypisywać dobroci; nazywamy Boga absolutnie dobrym właśnie dlatego, że stworzył świat bez żadnej potrzeby i bez żadnego przymusu (por. Wojtysiak 2012, s. 248-250);

(c’) nazwa „stwórca” nie charakteryzuje Boga w Jego istocie, lecz tylko ze względu na relację świata do Niego¹⁸;

¹⁷ Por. także hasło D. Dombrowskiego (2009), który krytycznie przedstawia i analizuje argumenty Hartshorne’a (i dyskutującego z nim W. Alstona). Por. również koncyliarystyczne uwagi Życińskiego (1986, s. 157-200), zatytułowane „Bóg filozofii procesu a podstawowe tezy klasycznego teizmu”. Przy tym intencja Autora jest odwrotna od mojej: stara się On pokazać, że podstawowe intuicje klasycznej filozofii Boga zostają zachowane w filozofii i teologii procesu. Jest to możliwe dlatego, że korzysta on z Hartshorne’owskiej „metodologii komplementarności” (bipolarności) oraz z faktu niejednoznaczności (lub niedookreśloności) wchodzącej w grę terminologii. Odnotujmy, że ks. J. Herbut (2008, s. 158; artykuł pochodzi z 1995 r.) stwierdził, że w przywołanej tu pracy Życińskiego łączy się metodę „bardzo życzliwej interpretacji” tekstów procesualistów z metodą „dyskusyjnego rozrzedzania” pojęć metafizyki klasycznej. Pomimo to jednak – zdaniem Herbuta – efektywne uzgodnienie teologii bipolarnej z teologią scholastyczną „zdaje się być skazane na niepowodzenie”.

¹⁸ Wracając do kwestii *creatio ex nihilo* (zob. przypis 13), dookreślmy stanowisko Hartshorne’a (1984, s. 58-63, 74-80). Według niego pierwotna idea stworzenia (Księga Rodzaju i Księga Hioba) była ideą religijną, która nie określała, „jak lub czym, lub bez czego stworzenie zostało dokonane”,

(d') odpowiedź na punkt (d) okazuje się – w świetle ustaleń (c') oraz (niżej) ad (B) – zbędna.

Ad (D). Nie istnieje nieprzezwycięzalna niezgodność między scholastycznym a religijnym pojęciem Boga. Scholastyczny atrybut niezmienności nie oznacza Jego bierności czy nieaktywności. Wiąże się on natomiast z tezą, że Bóg – jako pełnia bytu i doskonałości oraz czysty akt – nic już nie traci (na gorsze) ani nie zyskuje (na lepsze). Teza ta, akcentująca absolutną samowystarczalność i niezależność Boga, doprowadziła św. Tomasza z Akwinu do przekonania o braku realnych relacji między Bogiem a światem (w przeciwieństwie do – realnych – relacji odwrotnych). Nie neguje on jednak istnienia relacji intencjonalnych. Relacje te są – jak się wyraża jeden ze współczesnych tomistów – czymś „intencjonalnie realnym”, a więc czymś faktycznie zachodzącym i ważnym dla obu stron. Nie wprowadzają one żadnej zmiany w porządku istoty Boga, choć przynoszą coś rzeczywiście nowego w skutkach Jego działania i w Jego intencjonalnych odniesieniach międzyosobowych. (Zob. Dembowski 1989, s. 171-184 – w związku z poglądami M.C. D'Arcy'ego SJ, B.M. Ashleya OP i w szczególności W.N. Clarke'a OP).

Przywołani tu tomiści sugerują, że – wysuwane przez sympatyzujących z procesualizmem i panenteizmem (onto)teologów – postulaty rewizji tradycyjnej teologii naturalnej pomogły w uświadomieniu właściwego sensu (lub w doprecyzowaniu) wypowiedzi jej klasyków. W gruncie rzeczy jednak postulaty zbliżenia „Boga filozofii” i „Boga religii” przyniosły koncepcje niezgodne z intencjami ich twórców. Przecież przedstawiany w nich Bóg – pozbawiony w swej prawdziwej naturze tradycyjnych przymiotów (lub posiadający je w sposób 'rozmyty') – nie może stanowić przedmiotu religijnej nadziei człowieka na zbawienie.

Ad (B). Odpowiedź na ten (najtrudniejszy) zarzut może iść w dwóch kierunkach.

Po pierwsze, klasyczny teista może zauważyć, że przypisanie danemu bytowi zdolności (mocy) do wyboru (wolnej autodeterminacji) nie pociąga obniżenia jego statusu ontyczno-modalnego. Bóg ze swej natury jest bytem

lecz wyrażała zachwyty nad tajemnicą Boskiej mocy stwórczej i dobroci jej rezultatu. Uzupełnienie tej idei o 'technikę' kreacji wzięło się w spór między koncepcją *creationis ex nihilo* a koncepcją „stworzenia z materii”. Dla Hartshorne'a ta druga koncepcja jest niezgodna z jego panpsychizmem (psychikalizmem), pierwsza zaś jest niezgodna z faktem, że powstanie dowolnej rzeczy jest uwarunkowane przez inną rzecz (co jest podstawą naszego pojęcia przyczynowości). Stąd 'trzecia droga' Hartshorne'a, wyrażalna za pomocą metafor 'umysł – ciało' lub 'matka – dziecko' (zob. przypisy 6-7). Zauważmy jednak, że idea *creationis ex nihilo* nie proponuje żadnej 'techniki' ani obrazu stwarzania, lecz jedynie przekonanie o absolutnej zależności czegokolwiek od Boga: bez Jego woli nie istniałoby nic.

samowystarczalnym i koniecznym – nie może nie istnieć i nie może być inny niż jest. Jego wolne decyzje nie zmieniają jednak nic w Nim, a zmieniają co najwyżej odniesienia innych bytów do Niego. Innymi słowy: Boża wolność manifestuje się jedynie poprzez skutki Jego działania, a nie poprzez zmiany w Nim. Jeśli nawet przejawy tej wolności jakoś modyfikują Boga, to nie są to modyfikacje ontycznie istotne.

Po drugie, nawet jeśli Bóg nie może działać inaczej niż działa, to nie oznacza to, że nie może być wolny. Doskonały twórca czy podmiot działania w każdej sytuacji zachowuje się optymalnie, jednak jego zachowanie – w przeciwieństwie do funkcjonowania doskonałej maszyny – jest rezultatem jego autodeterminacji. Notabene: wolność jako brak zewnętrznego przymusu czy zewnętrznej determinacji może w pełni charakteryzować tylko byt absolutnie niezależny od innych bytów.

Obie powyższe propozycje argumentacyjne dopuszczają sytuację, że Bóg w sposób wolny sprawia istnienie wolnych istot różnych od siebie. Każda z tych propozycji może stanowić odrębny model eksplikacji klasycznej koncepcji Boga wobec współczesnych zarzutów. Pierwszy model umożliwia mówienie o jakimś rysie przygodności Boga. Rys ten jednak traktuje jako relacyjny czy intencjonalny, a więc nie mający znaczenia dla ontyczno-modalnej charakterystyki Boga w Jego naturze. Drugi model nie pozwala nawet na tak ‘zmarginalizowany’ rys przygodności. Według niego Boża wolność, poznanie, stwórczość, niezmiennność itp. mają wyjątkowy – wymykający się naszym schematom pojęciowym – charakter. Doszukiwanie się w nich paradoksów jest wynikiem jakiejś postaci antropomorfizmu i antyanalogiczności w filozofii Boga.

Nie zamierzam tu bliżej omawiać i oceniać przywołanych właśnie modeli. Zaznaczę tylko, że pierwszy z nich umożliwia taką dyskusję między teistami i panenteistami, która mogłaby dać szanse na jakieś zbliżenie stanowisk obu stron. Faktem jest jednak, że podane wyżej odpowiedzi na zarzuty (nawet jeśli nie uznamy tych odpowiedzi za wystarczające) ukazują, że trudności, z jakimi boryka się teizm, nie przesądzają o wyższości stanowiska panenteistycznego. Teista może bowiem w ramach swego paradygmatu myślowego – bez dialektycznego ‘rozmazywania’ tradycyjnego pojęcia bytu absolutnego – uwzględnić te motywy, które prowadziły niektórych filozofów i teologów do panenteizmu.

EWALUACYJNE UWAGI KOŃCOWE

Powyższe analizy podsumuję kilkoma uwagami o charakterze oceniającym.

(1) Współczesny panenteizm jest rodziną rozmaitych, często niejasnych i wieloznacznych, poglądów. Wyrażane są one zazwyczaj za pomocą przestrzennej frazeologii i metaforyki. Jej dosłowne traktowanie może prowadzić do niepotrzebnych zawłości i wątpliwych argumentów, może też jednak trafnie oddawać pewne intuicje religijne.

(2) Rozmaitość (powiązaną ‘rodzinnie’) łatwo dostrzec także w – wyrażanym abstrakcyjnie i w miarę ściśle – panenteizmie ontologicznym czy ontoteologicznym, stanowiącym główny przedmiot niniejszego artykułu.

(3) Jeśli panenteizm ontoteologiczny ma być dystynktywnym (a nie ‘rozmytym’) stanowiskiem, musi istotnie różnić się od teizmu. Panenteiści, w przeciwieństwie do teistów, proponują ‘słabą’ koncepcję Absolutu jako bytu nie w pełni samowystarczalnemu, tylko względnie doskonałego, pozostającego ze światem w jakiejś relacji współzależności, względnie jako bytu dającego się scharakteryzować jedynie w związku ze światem.

(4) Wolorami panenteizmu jest jego ‘przystawalność’ do typowej umysłowości współczesnego człowieka z jego przywiązaniem do dyskursu związanego z nauką, nieufnością do spekulacji metafizycznej, przyzwyczajeniem do myślenia w kategoriach przestrzennych, naturo- lub antropocentryzmem. W tym kontekście panenteizm może stanowić szansę przewyciężenia paradygmatu naturalistycznego, w ramach którego można co najwyżej bronić panteizmu.

(5) Najciekawsze argumenty panenteistyczne są *de facto* uwikłane w poważne założenia skomplikowanej filozofii idealistycznej, filozofii procesu lub pokrewnej jej filozofii, która (niebezzałożeniowo!) interpretuje wyniki współczesnej nauki. (Najważniejszym z nich jest dialektyczna zasada biegunowości lub jakiś jej odpowiednik). Co więcej, argumenty te nie są przesądzające względem innych stanowisk ontoteologicznych.

Postawmy na koniec pytanie: czy panenteistyczna koncepcja Boga (Absolutu) jest prawdziwa? Sądzę, że nie. Podstawową bowiem intuicją, która stoi u podłoża naturalnego myślenia o Bogu, jest intuicja niesamowystarczalności i niedoskonałości wszystkiego, co stanowi świat. Jeśli jednak taki świat nie może istnieć sam z siebie, musi istnieć byt, od którego jest on zależny i który jest w pełni samowystarczalny i doskonały. Wyjaśnienie istnienia świata w odwołaniu do bytu, który w absolutny sposób nie posiada tych cech, generuje problem wyjaśnienia istnienia samego tego bytu.

Dlaczego wielu filozofów, w tym panenteistów, nie akceptuje powyższego rozumowania? Przypuszczam, że dlatego, iż uprawiają oni swą filozofię w perspektywie świata, a wszelkie próby wyjścia poza tę perspektywę uznają za nieuprawnione. W perspektywie tej jednak mamy do czynienia albo tylko z tym, co przygodne, albo co najwyżej z tym, co Hartshorne określił jako nierozzerwalną „dwubiegunowość” przygodności i konieczności, zmienności i trwałości, niedoskonałości (względności) i doskonałości (bezwzględności), nieokreśloności i racjonalności itp. Jeden z poziomów tej „dwubiegunowości” możemy jednak identyfikować jako ‘ślady’ samowystarczalnemu i absolutnie doskonałemu Bogu. Ich kompetentne ukazywanie jest zasługą takich panenteistów jak Józef Życiński.

BIBLIOGRAFIA

- D e m b o w s k i B., ks. (1989): O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- D o m b r o w s k i D. (2009): Charles Hartshorne, [w:] E.N. Z a l t a (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/hartshorne/>.
- F o r d L.S. (2004): Contrasting Conceptions of Panentheism, „The Modern Schoolman” 81, nr 3, s. 226-231.
- G a w e c k i B.J. (1967): Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego, Warszawa: IW Pax.
- G u t P. (2011): Spinoza o naturze ludzkiej, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- G u t o w s k i P. (1995): Filozofia procesu i jej metafizyka. Studium metafizyki Ch. Hartshorne’a, Lublin: RW KUL.
- H a r t s h o r n e Ch., R e e s e W.L. (1953): Philosophers Speak of God, Chicago: The University of Chicago Press.
- H a r t s h o r n e Ch.E. (1976): Aquinas to Whitehead. Seven Centuries of Metaphysics of Religion. The Aquinas Lecture, Milwaukee: Marquette University Publications.
- H a r t s h o r n e Ch. (1984): Omnipotence and Other Theological Mistakes, New York: State University of New York Press.
- H a r t s h o r n e Ch. (2005): Pantheism and Panentheism, [w:] L. J o n e s (ed.), Encyclopedia of Religion, vol. 10, Detroit: Macmillan Reference, s. 6960-6965.
- H a s k e r W. (1983): Metaphysics. Constructing a World View, Downers Grove: Inter Varsity Press.
- H e r b u t J. (2008): Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada, [w:] t e n ż e, Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 149-159.
- In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World, Ph. Clayton, A. Peacocke (eds.), Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 2004 i zawarte w tym tomie publikacje:
- B r a c k e n J. A., SJ (2004): Panentheism: A Field Oriented Approach, s. 211-221.
- B r i e r l e y M.W. (2004): Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology, s. 1-15.

- Clayton Ph. (2004a): Pantheism in Metaphysical and Scientific Perspective, s. 73-91.
- Clayton Ph. (2004b): Pantheism Today: a Constructive Systematic Evaluation, s. 249-264.
- Gregersen N.H. (2004): Three Varieties of Pantheism, s. 19-35
- Nesteruk A.V. (2004): The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Pantheism in the Eastern Orthodox Perspective, s. 169-183.
- Peacocke A. (2004): Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Science, s. 137-154.
- Ward K. (2004): The World as the Body of God: A Pantheistic Metaphor, s. 62-72.
- Ware K. (2004): God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas, s. 157-168.
- Levine M. (2010): Non-Theistic Conceptions of God, [w:] Ch. Meister, P. Copan (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London–New York: Routledge, s. 237-248.
- Moltmann J. (1995): *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków: Znak 1995. (Pierwotne wydanie oryginału – 1985).
- Morris T.V. (1991): *Metaphysical Dependence, Independence, and Perfection*, [w:] S. McDonald (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in the Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca–London: Cornell University Press 1991, s. 278-297.
- Niziński R.S., OCD (2002): *Między teizmem a panteizmem: Charlesa Hartshorne'a procesualna filozofia Boga*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Peacocke A. (1991): *Teologia i nauki przyrodnicze*, przeł. L.M. Sokołowski, Kraków: Znak 1991. (Pierwotne wydanie oryginału – 1971).
- Peters E.H. (1970): *Hartshorne and Neoclassical Metaphysics. An Interpretation*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Piwoń M. (2008): *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin: TN KUL.
- Sia S. (1985): *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Sokołowski R. (1982): *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Notre Dame–London: University of Notre Dame Press.
- Wainwright W.J. (1987): *God's Body*, [w:] T.V. Morris (ed.), *The Concept of God*, Oxford: Oxford University Press, s. 72-87.
- Wojtyś J. (2008): „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej, Lublin: TN KUL.
- Wojtyś J. (2012): *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań–Kraków: W drodze – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów.
- Życiński J. (1983): *Metafizyka o smaku przygody*, [w:] tenże, M. Heller, *Drogi myślicy*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 25-35.
- Życiński J. (1986): *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków: Znak.
- Życiński J. (1992): *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów: Biblos.
- Życiński J. (2002): *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin: TN KUL.
- Życiński J. (2009): *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Życiński J. (2011): *Świat matematyki i jej materialnych cieni. Elementy platonizmu w podstawach matematyki*, Kraków: Copernicus Center Press.

PANENTHEISM

IN REFERENCE TO THE VIEWS OF JÓZEF ŻYCIŃSKI, CHARLES HARTSHORNE,
AND OTHER REPRESENTATIVES OF “THE PANENTHEISTIC TURN”

S u m m a r y

In this paper I try to present some main origins, varieties, motives and ideas of the philosophical and theological movement called “the panentheistic turn”. Particular attention is paid to the Ch. Hartshorne’s combinatorial analyses (based on “the law of polarity”) and to the J. Życiński’s conception of “the field of rationality”. I distinguish five forms or domains of the contemporary panentheism. The first of them — the linguistic one — uses the preposition *in* or spatial metaphors to express the relation between God and the world. The second — the (inter)cultural panentheism — is the result of searching for a common theology to many different religions. The third type — the Christian panentheism — interprets some main dogmas of Christian faith in the spirit of kenotic theology. At an end the ontological panentheism can be defined as the metaphysics (of God and world) emerged from the German idealism and the process philosophy. Its newest kind is the scientific panentheism based on the idea of emergence. After these distinctions I compare the ontological panentheism with the classical theism. In my opinion there are some irremovable differences between both options. I also defend the thesis that the main arguments given by the panentheists against the classical theism do not constitute the sufficient reasons to prefer their position.

Summarised by Jacek Wojtysiak

Słowa kluczowe: panenteizm, klasyczny teizm, panteizm, Hartshorne, Życiński, teologia naturalna (filozoficzna).

Key words: panentheism, classical theism, pantheism, Hartshorne, Życiński, natural (philosophical) theology.

Information about Author: Prof. JACEK WOJTYSIAK, Ph.D. — Department of Epistemology, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.pl