



„Analiza i Egzystencja” 57 (2022), 49–69
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.57-03

ARTYKUŁY

PIOTR GUTOWSKI

ORCID: 0000-0002-9105-4973

Katolicki Uniwersytet Lubelski

e-mail: gutowski@kul.pl

Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego

Słowa kluczowe: Józef Życiński, Jacek Wojtysiak, teizm, panenteizm, teizm klasyczny, boska niecierpliwość, wszechmoc, wszechwiedza, stworzenie świata *ex nihilo*

Keywords: Józef Życiński, Jacek Wojtysiak, thesim, panentheism, classical theism, God's impassibility, omnipotence, omniscience, *creatio ex nihilo*

Panentheism and classical theism. Comments on the basis of Jacek Wojtysiak's criticism of Józef Życiński's position

Abstract

The article was inspired by the tenth anniversary of the death of Archbishop Życiński and the article containing polemic with his panentheism published by Wojtysiak. Wojtysiak claims that the essence of theism is the thesis about the existential self-sufficiency of God and the resulting asymmetry of his causal relationship with the world, which consists in the fact that God can exert causal influence on the world, but the world cannot influence God in this way. Since Życiński contradicts this thesis, according to Wojtysiak, his panentheism is not theism at all. I do not agree with this judgment, and what Wojtysiak calls 'theism' I call 'classical theism'. Both panentheism and classical theism constitute legitimate versions of theism.

I show that the classical theism in the version proposed by Wojtysiak is entangled in serious difficulties. One of them is that on cosmological level it harmonizes best with

occasionalism, that is, with full theological determinism. Another one is connected with the thesis that God is impassible, which deprives him of the possibility of fulfilling these pro-religious functions, which are crucial for Christianity, such as God's experiential involvement in the history of the world. I propose that the recognition of divine passibility be the minimum condition for any pantheism or position similar to it. Meeting this condition does not require the rejection of the thesis about the classically understood divine immutability, omnipotence or the creation of the world *ex nihilo*, but it is conducive to the revision of these notions. I point out that revisions proposed by Życiński in his version of pantheism were incomparably smaller than those proposed by Whitehead or especially Hartshorne, but still they cannot be treated as a minor supplement to classical theism. They constitute version of pantheism or neoclassical theism, which is a much better philosophical basis for Christianity.

Wprowadzenie

Bezpośrednią inspiracją do napisania tego artykułu była dziesiąta rocznica śmierci abpa Józefa Życińskiego (1948–2011), wybitnej postaci polskiego i powszechnego Kościoła katolickiego, a jednocześnie oryginalnego myśliciela, który pozostawił po sobie pokaźny dorobek w dziedzinie filozofii (zob. wybrane pozycje wymienione w Bibliografii). Czytając jego liczne prace z zakresu filozofii nauki, kosmologii i filozofii przyrody, trudno jest pozbyć się wrażenia, że motywowane były one chęcią wykazania spójności tezy o istnieniu Boga i podstawowych tez chrześcijaństwa z nowym naukowym i aksjologicznym obrazem świata. Życiński dochodził jednak do wniosku, że filozoficzna idea Boga wyłaniająca się z tego poszukiwania jest nieco inna niż ta opracowana przez św. Tomasza z Akwinu, którą wiele wpływowych środowisk w Kościele katolickim uważa za wzorcową filozoficzną podstawę dla teologii. Tę inność akcentował m.in. na poziomie terminologicznym przez określenie swojej koncepcji Boga, a zwłaszcza jego relacji do świata jako pewnej odmiany panenteizmu.

Pośrednim powodem był dla mnie artykuł Jacka Wojtysiaka *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli zwrotu panenteistycznego*, który ukazał się rok po śmierci Józefa Życińskiego w specjalnym numerze „Roczników Filozoficznych” poświęconym jego filozofii (Wojtysiak, 2012). Napisany jest on w tonie dobrotliwego prokuratora kościelnego, który nie szczędzi arcybiskupowi

pochwał za nieprzeciętną osobowość, ożywienie polskiej filozofii nowymi ideami, wskazanie na potrzebę uwzględnienia w filozofii chrześcijańskiej rezultatów współczesnej nauki i filozofii, za zbliżanie się do właściwego poglądu w znacznie większym stopniu niż inni panenteiści, ale kończy swoje wywody oskarżeniem: winny zanegowania teizmu:

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.

(Wojtysiak, 2012, s. 334)

Główny błąd Życińskiego polega na nierozpoznananiu owej kluczowej własności Boga, jaką jest jego absolutna samowystarczalność, a wyrasta on z uznania za pierwotną perspektywy kosmologicznej (Bóg–świat), a nie – bardziej podstawowej – perspektywy ontologicznej (Bóg–nicość). Choć Wojtysiak dostrzega, że sam Życiński uważał swój panenteizm za odmianę teizmu, to jednak uznaje tę autodeskrypcję za nietrafną: „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”. W tej perspektywie „jawi się co najwyżej jako wyrafinowana lub bardziej proreligijna forma panteizmu” (s. 327) i jest koncepcją fałszywą (s. 334).

W niniejszym tekście na określenie tego, co Wojtysiak nazywa teizmem, będę używał terminu „teizm klasyczny”. Termin ten jest na tyle nobilitujący, że określenie koncepcji Boga proponowanej przez Życińskiego jako teizm nie powinno budzić sprzeciwu. Najpierw postaram się wykazać, że teizm klasyczny w wersji proponowanej przez Wojtysiaka – bo tylko taką wersję lub do niej zbliżoną będę miał na myśli – jest uwikłany w poważne trudności. Jedną z nich jest to, że najlepiej harmonizuje ona z okazjonalizmem, czyli z pełnym determinizmem teologicznym. Następnie będę bronił tezy, że przypisanie Bogu niecierpliwości, czy szerzej: nieczułości lub obojętności (łac. *inpassibilitas*) pozbawia go możliwości spełniania tych funkcji proreligijnych, które są kluczowe zwłaszcza dla chrześcijaństwa, domagającego się *doświadczalnego* zaangażowania Boga w dzieje świata. Ponieważ słowo „panenteizm” nie ma jeszcze jasno ustalonego znaczenia, zaproponuję, aby za jego minimalny warunek uznać boską *passibilitas*. W dalszej kolejności

uzasadnię pogląd, że spełnienie tego warunku nie wymaga odrzucenia tezy o klasycznie rozumianej boskiej niezmienności, wszechmocy czy stworzeniu świata *ex nihilo*, ale sprzyja rewizji tych koncepcji. Rewizje proponowane przez Życińskiego w jego wersji panenteizmu były nieporównanie mniejsze niż te proponowane przez Whiteheada czy zwłaszcza Hartshorne'a, ale mimo to nie są one jedynie drobnym uzupełnieniem klasycznego teizmu. Sugerowanie, że panenteizm w tym kształcie jest koncepcją fałszywą, może znaczyć tylko tyle, że wykracza on poza wąsko rozumiany teizm klasyczny, którego prawdziwość arbitralnie się zakłada (na temat różnych koncepcji alternatywnych wobec klasycznego teizmu zob. Buckareff, Nagasawa, 2016).

Transcendencja i immanencja Boga

Choć panenteiści i klasyczni teiści wydają się stać ramię w ramię w opozycji do deizmu, to powszechne jest przekonanie, że pierwsi bardziej eksponują boską immanencję w świecie, a drudzy kładą nacisk na boską transcendencję. Sprawa jednak przedstawia się nieco inaczej, gdy wyróżnimy kilka sensów, w jakich można mówić o immanencji i transcendencji Boga. Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia dobrze będzie wyróżnić dwa spośród nich: sens *metafizyczny*, dokładniej mówiąc, chodzi o metafizykę egzystencjalną uprawianą w kontekście byt–nicość, i sens *kosmologiczny*, dotyczący głównie kwestii przyczynowania w świecie fizycznym lub szerzej: w świecie stworzonym.

Klasyczny teista nie ma wątpliwości, że Bóg transcendujący świat w sensie *metafizycznym* stwarza ów świat *ex nihilo*. Zdaniem Wojtysiaka wynikają z tego ważne tezy dotyczące natury Boga, który „od początku”, nawet w hipotetycznym stanie „przed” stworzeniem świata, jest w pełni samowystarczalny i doskonały. Oznacza to, że stworzenie świata i podtrzymywanie go w istnieniu nie odejmuje nic z jego mocy czy istnienia, a dzieje świata nic nie dodają do jego absolutnie pełnej wiedzy – wiedza Boga o świecie jest częścią jego pełnej *samowiedzy* o sobie jako przyczynie świata (Wojtysiak, 2012, s. 331). Tak więc żadne zdarzenie zachodzące w świecie, nawet samo stworzenie świata, nie może wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga „poruszyć”. W tym sensie Bóg klasycznego teizmu jest spadkobiercą w linii prostej Arystotelesowskiej idei Absolutu jako nieporuszonego poruszciciela.

W Bogu jako Czystym Akcie nie może być bowiem żadnej pasywności (potencjalności), nie może też więc być przechodzenia z możliwości do aktu.

Rzadko się zauważa, że w klasycznym teizmie mocno jest wyeksponowana Boża immanencja w świecie w wymiarze *kosmologicznym*: Bóg nie tylko stwarza świat *ex nihilo* i w sposób ciągły utrzymuje go w istnieniu, ale jest też pierwotną przyczyną zdarzeń zachodzących w świecie fizycznym. Gdyby rola klasycznie pojętego Boga sprowadzała się wyłącznie do stwarzania i ciągłego podtrzymywania świata w istnieniu, nie różniłby się on znacząco od Boga deistów, bo funkcjonowanie świata w wymiarze treściowym (esencjalnym lub nieegzystencjalnym) byłoby odeń niezależne. Tak jednak być nie może: w pełni wszechmocnemu, wszechwiedzącemu i dobremu Stwórcy, który udziela światu istnienia, nie wolno odmówić pełnej kontroli nad nim.

Ponieważ od początków myślenia naukowego pojawiała się idea wyjaśniania nieodwołującego się do Boga, a jedynie do przyczyn naturalnych, w dziejach filozofii chrześcijańskiej pojawiło się rozróżnienie dwóch rodzajów przyczyn: wtórnych, którymi są przyczyny naturalne, i Boga jako przyczyny pierwotnej. Jeśli jednak klasycznie pojęty Bóg jest pierwotną przyczyną zdarzeń zachodzących w świecie zarówno w aspekcie egzystencjalnym, jak i treściowym, to powstaje pytanie o faktyczną rolę przyczyn wtórnych, czyli naturalnych. Alfred J. Freddoso, wybitny współczesny teista klasyczny (tomista) i mediewista, w artykule zatytułowanym *Powszechnie współdziałanie Boga z przyczynami wtórnymi – trudności i perspektywy* w następujący sposób dookreśla ten problem:

[J]eśli przyjmuje się podstawowe teistyczne założenie, że Bóg jest opatrnościowym Panem natury, Pierwszą Przyczyną Sprawczą, która stwarza wszechświat, podtrzymuje go w istnieniu, oraz istnieje we wszystkich rzeczach przez swą istotę, obecność i moc, to w jaki sposób pogodzić działanie przyczyn wtórnych (tj. stworzonych) z działaniem Boga w zwykłym biegu natury? Czy też, wyrażając to nieco bardziej neutralnie – jaki jest związek działania Boga jako pierwszej przyczyny w naturze z przyczynowym działaniem istot przez niego stworzonych, zakładając, że stworzenia w ogóle działają?

(Freddoso, 2019, s. 655)

Założenie o obecności Boga w świecie natury Freddoso uzasadnia przez odwołanie się do następującego tekstu św. Tomasza z Akwinu:

Bóg jest [...] we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne jego oczom. Jest też we wszystkim przez istotę, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnienia.

(św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 105, za: Freddoso, 2019, s. 655)

Zaznacza, że problem relacji przyczyny pierwotnej do przyczyn wtórnych pojawił się historycznie w filozofii chrześcijańskiej w związku z neoplatońskim necesytaryzmem, który wywierał duży wpływ na filozofię islamską i zdawał się podważać możliwość boskich cudownych interwencji w bieg dziejów oraz w związku z niedopuszczalnym (z punktu widzenia ortodoksyjnego chrześcijaństwa) domniemaniem przyczynowego udziału Boga w grzesznym ludzkim postępowaniu (por. Freddoso, 2019, s. 655–656).

Jakie więc były według Freddosa dopuszczalne rozwiązania tych problemów na gruncie teizmu klasycznego? Otóż sprowadzały się one do dwóch stanowisk: okazjonalizmu i konkurentyzmu.

Pierwsze z tych stanowisk uznaje pełną immanencję Boga w świecie na poziomie kosmologicznym w tym sensie, że to Bóg jest *wyłączną* przyczyną sprawczą wszystkiego, co zachodzi w świecie. W skrajnej postaci jest to więc pełny determinizm teologiczny. Taka koncepcja jest elegancka z filozoficznego punktu widzenia, lecz w praktyce całkowicie ignoruje wspomniany problem wyrosły na gruncie religijnym, dlatego też Freddoso ją odrzuca. Warto jednak zastanowić się, dlaczego zwolennicy okazjonalizmu zlekceważyli ten problem. Najprostsze wyjaśnienie jest takie, że deprecjonowali religię względem metafizyki i uznawali, że to ta pierwsza winna się dostosować do drugiej, a nie odwrotnie.

Drugie stanowisko – zmiękczone już przez wymóg religijny – to konkurentyzm (od łac. *con curro*, czyli „biec razem”), który można by też określić po polsku mianem teorii współbieżności przyczyny pierwotnej i przyczyn wtórnych. Freddoso uznaje je za najbardziej atrakcyjne dla (klasycznego) teisty. Zasadnicza idea jest taka, że Bóg i przyczyny wtórne powodują wspólny skutek, choć działają osobno. Freddoso przyznaje, że konkurentyzm boryka się z trudnościami wskazanymi już w debatach średniowiecznych, a jedna z nich jest taka, że skoro działania dwóch różnych przyczyn wydają się odrębne, choć ich skutek jest jeden, to Bóg musiałby być jedynie przyczyną częściową – to zaś uwłaczałoby jego doskonałości (Freddoso, 2019, s. 662). Uważa jednak, że te trudności da się przezwyciężyć.

Jest jeszcze trzecie stanowisko, które wymienia, a mianowicie zwykły konserwacjonizm, zgodnie z którym Bóg stwarza i podtrzymuje w istnieniu naturalne substancje, i to one są właściwymi i bezpośrednimi sprawcami zdarzeń w świecie. Bóg jest więc tutaj jedynie przyczyną dalszą tych zdarzeń. Freddoso pisze, że współcześnie stanowisko to przyjmuje wielu filozofów i teologów chrześcijańskich, dodaje jednak, że historycznie większość *wybitnych* teologów chrześcijańskich słusznie odrzucało je „jako filozoficznie wadliwe i teologicznie podejrzane” (Freddoso, 2019, s. 658). Taki pogląd jest zrozumiały z perspektywy klasycznego teizmu, którego zwolennicy domagają się bezpośredniej kontroli Boga nad tym, co dzieje się w świecie. W tej perspektywie zwykły konserwacjonizm może się jawić jako koń trojański deizmu (o deizmie zob. Drozdowicz, 2020).

Tyle wystarczy, aby uzasadnić wniosek, że w klasycznym teizmie immanencja Boga w świecie w aspekcie kosmologicznym jest wyjątkowo mocno wyakcentowana. Przypomnijmy, że Freddoso zakończył pytanie o związek Boga jako pierwszej przyczyny w naturze z przyczynowym działaniem istot przez niego stworzonych znaczącym zastrzeżeniem: „zakładając, że stworzenia w ogóle działają”. Nie jest bowiem pewne, czy w świetle idei doskonałości Boga wyznaczonej przez jego absolutną ontyczną samowystarczalność i niczym nieograniczoną aktywność można w ogóle przypisać stworzeniom jakiegokolwiek autentyczne działanie przyczynowe. Boska transcendencja rozumiana jako absolutna samowystarczalność znajduje najbardziej harmonijne połączenie z radykalną immanencją Boga w wymiarze kosmologicznym, której znamieniem jest jego *wszechobecność jako pierwszej przyczyny zdarzeń zachodzących w świecie* (o powiązaniach okazjonalizmu i panteizmu zob. Mander, 2020, 2.2).

Pod tym względem konsekwencje teizmu klasycznego są podobne do konsekwencji współczesnego skrajnego naturalizmu, zgodnie z którym istnieje tylko jeden rodzaj przyczyn, a mianowicie przyczyny fizyczne, te zaś, które z perspektywy subiektywnej moglibyśmy określić mianem przyczyn wtórnych (np. nasze decyzje), są jedynie przyczynami pozornymi. Ze względu na głęboko zakorzenione nawyki językowe ludzkości i oparty na nich porządek społeczny możemy zachować sposób mówienia zakładający autonomię przyczyn wtórnych, ale konsekwentny filozof-naturalista wie, że ściśle rzecz ujmując, są one bezsilne. Próbuje się oczywiście na różne sposoby łagodzić tę epifenomenalistyczną czy eliminatywistyczną konkluzję, twierdząc, że takie korekty nie przekreślają zasadniczej idei naturalizmu.

W rzeczywistości nawet uznanie dalece ograniczonej, ale *autentycznej* wolności i przyczynowania mentalnego prowadzi do destrukcji tej koncepcji, która w najbardziej konsekwentnej i eleganckiej postaci całkowicie rozchodzi się z dominującym potocznym spojrzeniem na tę kwestię. Zwolennicy naturalizmu traktują zresztą tę rozbieżność z podejściem zdroworozsądkowym jako powód do dumy.

Z podobnym poczuciem wyższości klasyczni teiści zdają się traktować popularną antropomorficzną pobożność, opierającą się na również antropomorficznych biblijnych opisach Boga. Preferowany przez Freddoso konkueryzm, będący wyrazem takiej „zdroworozsądkowej” religijności, nie jest oczywiście logicznie sprzeczny z teizmem klasycznym, ale dopuszczenie konkurowania ze sobą przyczyn wtórnych i przyczyny pierwotnej wymaga samoograniczenia przez Boga własnej wszechmocy (ograniczenie obiektywne, np. naturalną kreatywnością świata, nie wchodzi w grę). Powstaje jednak wówczas pytanie, czy nawet stosunkowo niewielka autonomia przyczyn wtórnych nie wymaga także samoograniczenia boskiej wszechwiedzy, oraz pytanie o „mechanizm” powodujący, że Bóg współprzyczynuje *wszystkie* zdarzenia, z wyjątkiem grzesznych – a więc odwrotnie niż zakłada to zakorzenione w zwykłej religijności przekonanie o *wyjątkowych* boskich ingerencjach w postaci cudów.

Gottfried W. Leibniz dostarczył w ramach klasycznego teizmu odpowiedzi na wszystkie te problemy w swojej udoskonalonej postaci okazjonalizmu, jaką była teoria harmonii wprzód ustanowionej: Bóg ingeruje tylko raz, na początku stworzenia, a świat, w którym żyjemy, wzięty w całości (w sensie przestrzennym i czasowym), mimo obecności w nim zła i grzechu, jest i tak najlepszym z możliwych. Klasycznie rozumiane boskie atrybuty są tu nie tylko uratowane, ale i wzmocnione. Absolutna wszechmoc potrzebna jest do stworzenia świata *ex nihilo*, a absolutna wiedza i dobroć do wyboru świata najlepszego z możliwych. Co więcej, istnienie wolności w świecie nie tylko nie stoi w sprzeczności z wszechmocą i wszechwiedzą, ale właśnie przez nie jest gwarantowana, z tym że skutki wolnych działań są nieznanne jedynie z naszej czasowej perspektywy, natomiast w pełni dostępne poznawczo dla Boga. Ironiczną uwagę Woltera po tragicznym w skutkach trzęsieniu ziemi w Lizbonie w 1755 roku, że i tak wszystko toczy się najlepiej w naszym najdoskonalszym z możliwych światów, mógłby Leibniz skwitować zdziwieniem z powodu filozoficznej ignorancji swojego interlokutora i założonej

w jego uwadze naiwnej religijności – bo przecież jest oczywiste, że w konflikcie dwóch „Bogów”: religii i filozofii, ustąpić musi ten pierwszy.

Spór o boską niecierpiętlivość (*inpassibilitas*)

Nawet gdyby przyjąć Leibnizjańską wersję klasycznego teizmu, pozostanie jeszcze jeden ważny problem: wydaje się, że Bóg, który zna przyszłe losy stworzeń, nie może być „poruszony” ich losem, tzn. nie może im współczuć. Tę cechę wyrażał łaciński termin *inpassibilitas* (ang. *impassibility*), którego znaczenie zbliżało się do znaczenia stoickiej „apatei”. Po polsku tłumaczy się go jako „niecierpiętlivość”, czyli niemożliwość doznawania cierpienia, ale jego znaczenie jest zawężone w stosunku do oryginału – pod pewnymi względami lepsza byłaby tu „nieczułość”, „obojętność” lub „beznamiętność”. Warto podkreślić, że w przypisaniu Bogu owej *inpassibilitas* nie chodzi tylko o negatywną ocenę cierpienia jako rodzaju niedoskonałości, ale o *niedoskonałość samego doznawania*, wiążącego się z potencjalnością i biernością (termin *passio* przeciwstawiony jest terminowi *actio*). Nie można więc przypisać cierpiętlivości, czułości czy namiętności istocie, której doskonałość wyraża się w byciu Czystym Aktem.

Gwoli uczciwości trzeba przyznać, że w „dogmacie” boskiej nieczułości można dopatrzeć się interesującego motywu moralnego, bo sprawiedliwy sąd ostateczny ma być bezstronny, a – przynajmniej w schemacie bliskim stoicyzmowi – emocje generują stronniczość. Z jednej strony, bezstronność wiąże się m.in. ze zneutralizowaniem emocji, z drugiej jednak strony, nieczuły Bóg wydaje się intuicyjnie mniej doskonały niż Bóg czuły na los stworzeń.

Najprostszym sposobem objaśnienia kluczowej intuicji panenteizmu w preferowanym przeze mnie poszerzonym znaczeniu jest stwierdzenie, że zwolennicy tego stanowiska nie akceptują koncepcji Boga jako nieczułego intelektu i odmawiają uznania własności „bycia nieporuszonym” za wskaźnik doskonałości. Dla nich właśnie *bycie poruszonym* przez zdarzenia w świecie jest oznaką boskiej doskonałości. I w tym właśnie sensie (a niekoniecznie w sensie przestrzennym) świat jest w Bogu. U źródeł takiego stanowiska było m.in. przekonanie, że chrześcijańska religijna wizja Boga radykalnie różni się od koncepcji filozofów starożytnych – pisałem o tym w książce *Stare i nowe* (Gutowski, 2016, s. 67–80). Na tę różnicę wskazują nie tylko myśliciele, którzy gotowi są określić swoje poglądy mianem

panenteistycznych, ale także ci, którzy termin „panenteizm” rozumieją wąsko, jako np. powiązany z filozofią procesu, i dlatego wolą być wiązani raczej z teizmem klasycznym. Tutaj odwołam się do Stanisława Judyckiego, który w artykule opublikowanym w „Analizie i Egzystencji” zatytułowanym *Filozofia i chrystologia*, pisze tak:

Bóg jest rzeczywiście doskonały, ponieważ bierze udział w losie tego, co skończone. Nie chodzi tu tylko o implikację aksjologiczną, która obowiązuje i nas, i Jego, jak również wszystkie skończone osoby pozaludzkie. Chodzi tu o coś więcej, a mianowicie o samo *pojęcie doskonałości*. Ta istota może być nazwana doskonałą, która nie tylko jest nieskończenie mocna, wszechwiedząca, posiadająca nieskończoną pełnię idealnie zrealizowanych różnorodnych własności itd., lecz również, która jest taka, że zna, na podstawie bezpośredniego doświadczenia, czym jest cierpienie, a ogólniej, która potrafi doświadczyć ‘głębi’ skończoności w postaci cierpienia. Nie da się jednak cierpieć, nie cierpiąc, nie jest możliwe cierpienie na niby, wczucie w cierpienie nie jest także rzeczywistym cierpieniem – wszystkie te niemożliwości są niemożliwe nawet dla istoty wszechmocnej.

(Judycki, 2009, s. 17)

I nieco dalej:

Bóg chrześcijan nie jest samomyślącym własną doskonałość absolutem Arystotelesa, nie jest żadnym demiurgiem, zachowującym dystans do całej konstrukcji świata, nie jest pozaświatową prajednią Plotyna, która ‘wylewa’ swoje istnienie. Jest On natomiast doskonały pełnią atrybutów, wśród których znajduje się inkarnowane uczestnictwo w świecie. Jedyną rzeczą, którą Bóg zna, lecz w niej nie uczestniczy, jest zło. Zna On zło, ponieważ zna wszystko, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli. Przez zło rozumiem tutaj właśnie złą wolę, to znaczy dążenie do szkodenia innym osobom i w związku z tym można powiedzieć, że cierpienie nie jest złem, choć oczywiście zostaje zachowane potoczne rozumienie cierpienia jako czegoś – w nieokreślonym bliżej znaczeniu – złego. Ujmując to bardziej precyzyjnie, trzeba powiedzieć, że cierpienie jest neutralne moralnie, może stać się okazją do aktów złej lub dobrej woli.

(Judycki, 2009, s. 22)

Gdyby spróbować wskazać minimalny warunek, jaki musi spełnić klasyczny teista, aby życzliwie spojrzeć na współczesny przełom panenteistyczny – jak określa to Wojtyśiak – byłyby to akceptacja czegoś w rodzaju

koncepcji inkarnacji w sensie proponowanym przez Judyckiego. Z perspektywy boskiej inkarnacja może mieć charakter pozaczasowy, a z perspektywy ludzkiej – czasowy i wiązać się nie tylko z historycznym Wcieleniem, ale już ze stworzeniem świata. Istotą tak rozumianej inkarnacji nie jest literalne przyobleczenie się Boga w materialne ciało; nie jest nią też zanegowanie stworzenia świata *ex nihilo* czy absolutnie rozumianej boskiej wszechmocy i dobroci; jest nią uznanie, że Bóg w pewnym sensie *doświadcza* losu stworzeń. Moim zdaniem warunkiem autentyczności współczucia czy doznawania cierpienia jest natomiast odrzucenie tezy, że boska wiedza o świecie jest jedynie – jak pisze Wojtysiak – częścią jego samowiedzy (Wojtysiak, 2012, s. 331). W panenteizmie dokonuje się modyfikacja pojęć wszechwiedzy i dobroci akceptowanych w klasycznym teizmie: składnikiem boskiej wiedzy jest teraz także doznawanie (a więc *passio*), w tym także doświadczanie cierpienia, którego nie można sprowadzić do samowiedzy; natomiast składnikiem boskiej dobroci jest rodzicielska czułość czy współczucie, a nie jedynie apatyczna (lub lepiej: apateiczna) bezstronność sędziego.

Na propozycję uznania powyższego minimalnego warunku jako źródła zwrotu ku panenteizmowi mógłby ktoś powiedzieć, że próbuję przeciągnąć linę utrzymaną z jednej strony przez drużynę panenteistów, a z drugiej przez klasycznych teistów, na stronę tych pierwszych, aby pozbawić Wojtysiaka części sprzymierzeńców (o różnych sposobach rozumienia panenteizmu zob. Culp, 2020). Nie chodzi tu jednak o odniesienie retoryczno-terminologicznego zwycięstwa, lecz o uchwycenie najważniejszych cech odróżniających obydwie koncepcje. Trzeba jednak powiedzieć, że *kwestie terminologiczne także mają znaczenie*. Teizm klasyczny zajmuje bowiem w tradycji chrześcijańskiej tak dominującą pozycję jak światowy monopolista w produkcji jakiegoś towaru, eliminujący każdego konkurenta albo przez utrudnienie mu funkcjonowania, albo przez wrogie przejęcie, albo wreszcie przez przejęcie przyjazne i potraktowanie jego oferty jako własnej. Jak wiadomo, najlepszym sposobem na monopolistów, choć trudnym z technicznego punktu widzenia, jest podzielenie ich biznesu na mniejsze jednostki. W przypadku klasycznego teizmu podział taki miałby merytoryczne uzasadnienie, bo różnice między koncepcją Boga św. Augustyna, św. Tomasza, św. Anzema czy Dunsza Szkota, Leibniza, Swinburna czy Plantingi są znaczące. Natomiast panenteizmowi jako jednej z najpoważniejszych konkurencyjnych koncepcji przydałoby się wzmocnienie, choćby poprzez proponowane wyżej poszerzenie jego znaczenia.

Boska *passibilitas* a niezmienność, *creatio ex nihilo* i wszechmoc

Jacek Wojtysiak pisze, że scholastyczna teza o niezmienności Boga nie oznacza jego nieaktywności czy bierności, a jedynie to, że Bóg „nic już nie traci (na gorsze) i nie zyskuje (na lepsze)”. Dodaje, że:

teza ta doprowadziła św. Tomasza z Akwinu do przekonania braku realnych relacji między Bogiem a światem (w przeciwieństwie do – realnych – relacji odwrotnych). Nie neguje on jednak relacji intencjonalnych. Relacje te są [...] 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 osobowych.

(Wojtysiak, 2012, s. 232)

Czy to oznacza, że można pogodzić boską niezmienność z boską *passibilitas*? Jeśli dysponujemy w systemie tak mocnym aksjomatem, jak ten o absolutnie wszechdoskonałym Bogu, to właściwie każdą zgłoszoną trudność można usunąć. Można np. stwierdzić, że boska wszechwiedza obejmuje nie tylko wiedzę obiektywną, ale też wszelkie treści umysłowe każdego podmiotu wraz ze sposobem ich dania (Zagzebski, 2013). Gdyby tak było, Bóg współczułby każdej istocie w sposób doskonały. Wydaje mi się jednak, że warunkiem nawet tak pojętego współczucia czy współcierpienia jest realne oddziaływanie na Boga czegoś odeń autentycznie niezależnego. Kwestia źródła tej niezależności jest z logicznego punktu widzenia drugorzędna: może ona być pochodną odwiecznie istniejącego wraz z Bogiem „materiału”, z którego świat jest ulepiony, może też być pochodną decyzji wszechmocnego (w klasycznym sensie) Boga, aby po stworzeniu świata *ex nihilo* obdarować go pewnym stopniem niezależności. W drugim przypadku boskie cierpienie rozumiane jako rodzaj współczucia będzie realne, o ile Bóg ma możliwość „pohamowania” swojej aktywności.

Jeśli jednak *stan bierności nie jest dla wszechmocnego Stwórcy możliwy*, wówczas jego wiedza o świecie stanowi – jak podkreśla Wojtysiak – wyłącznie część jego *samowiedzy*. W takiej sytuacji zamiast o boskiej *passibilitas* można mówić co najwyżej o jakiejś jej namiastce, podobnie jak relacje międzyludzkie z perspektywy solipsysty będą jedynie namiastką relacji prawdziwych. Solipsysta może mieć *poczucie* oporu, jaki stawiają mu

wyobrażone istoty, ale i ono wytworzone jest przez aktywność podmiotu. Z autentyczną odbiorczością będzie ono miało tyle wspólnego, co jedzenie jabłka wyobrażonego z jedzeniem jabłka rzeczywistego. Naszkicowaną przez Wojtysiaka propozycję zbliżenia cierpięliwego Boga panenteistów i Boga klasycznego teizmu, który jest Czystym Aktem pozbawionym potencjalności, określiłbym jako błyskotliwą i niepozabawioną retorycznego wdzięku, ale zupełnie nieprzekonującą.

Choć, jak podkreślałem, nie ma wyraźnej sprzeczności między boską *passibilitas* a koncepcją boskiej niezmienności, stworzenia świata z niczego czy absolutną wszechmocą Boga, to jednak bardziej naturalne jest łączenie jego czułości z negacją przynajmniej jednej z tych koncepcji. Zatem przy założeniu, że minimalnym, ale zarazem kluczowym wyznacznikiem panenteizmu byłaby akceptacja tezy o boskiej *czułości* rozumianej jako rezultat *realnego* wpływu losów świata na Boga, moglibyśmy wyróżnić trzy odmiany tego stanowiska: 1) zachowujące tezę o boskiej niezmienności, klasycznie rozumianej wszechmocy i stworzeniu świata *ex nihilo*; 2) zachowujące tezę o boskiej niezmienności, ale kwestionujące klasycznie rozumianą boską wszechmoc i stworzenie świata *ex nihilo*; 3) kwestionujące tezę o boskiej niezmienności, klasycznie rozumianej wszechmocy i stworzeniu świata *ex nihilo*. Najbliższe pierwszej odmiany panenteizmu byłoby stanowisko Józefa Życińskiego, które miałyby sprzymierzeńców wśród takich myślicieli po stronie klasycznego teizmu jak Stanisław Judycki i wymienieni w jego artykule średniowieczni autorzy: Rupert von Deutz, Rajmund Lulla, Jan Duns Szkot (Judycki, 2009, s. 16, przypis 11). Najlepszym przykładem drugiej odmiany panenteizmu jest Alfred North Whitehead, twórca filozofii procesu, a trzeciej – jego kontynuator Charles Hartshorne, który rozpropagował termin „panenteizm” na oznaczenie własnych poglądów, co spowodowało wątpliwości dotyczące użycia tego terminu u zwolenników stanowiska pierwszego.

Whitehead, Hartshorne i Życiński

Atrakcyjność koncepcji Whiteheada polegała m.in. na tym, że zaproponował nową metafizyczną koncepcję natury, której głównym składnikiem są momentalne, stające się byty aktualne. Posiadają one niejako dwa bieguny, a dokładniej dwie fazy rozwoju: fizyczną – w której następuje absorpcja

minionego stanu świata w zakresie dostępnym poszczególnym typom bytów aktualnych, i mentalną – w której możliwa jest ich kreatywna reakcja na ów stan świata. Jest to więc panpsychistyczna koncepcja natury – nie w tym sensie, że kwestionuje istnienie świata fizycznego, ale w tym, że podstawowe metafizyczne składniki świata mają aspekt odbiorczości (określany jako biegun fizyczny) i aspekt mentalny (aktywności i kreatywności). W przypadku materii określanej jako nieożywiona wymiar mentalny jest praktycznie pomijalny, bo kreatywność tworzących ją bytów aktualnych jest minimalna, jednak w bardzo długich przedziałach czasu nawet ta minimalna kreatywność może doprowadzić np. do zmian praw natury. Na poziomie bytów ożywionych i rozumnych owa kreatywność jest znacznie większa. Whitehead, który był matematykiem i fizykiem, uważał, że zaproponowana przez niego spekulatywna kosmologia dostarcza jednolitej, zgodnej ze współczesną fizyką wizji przyrody, w której nie powstaje niekorzystny dualizm umysłu i materii nieożywionej, a jednocześnie pewne podstawowe cechy umysłu (a więc też zaczątkowej podmiotowości) zostają wpisane w każdy najmniejszy jej składnik.

Jako teista Whitehead zastanawiał się w tym kontekście nad miejscem Boga i doszedł do wniosku, że – w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych bytów aktualnych, które są momentalne (pojawiają się i niemal natychmiast przemijają), i w przeciwieństwie do złożań przez nie utworzonych, które istnieją w dłuższych perspektywach czasowych, ale narażone są na rozpad organizującej je struktury – jest on *pojedynczym, wiecznie aktualizującym się i nigdy nieprzemijającym bytem aktualnym*. Ponieważ zmiana i czas są w tym systemie pochodną następowania po sobie przemijających bytów aktualnych, tak pojęty Bóg jest *niezmienny i pozaczasowy*. Pod tym względem Whiteheadowska koncepcja Boga bliska jest koncepcji klasycznych teistów.

Różnica jest taka, że „życie wewnętrzne” Boga pojmuje Whitehead jako *proces*, wieczny i bezczasowy, zawierający nie tylko aktywność (kreatywność), ale także odbiorczość. Boska doskonałość nie generuje więc przy czynowej asymetrii w relacji Bóg–świat. Wprost przeciwnie: metafizyczna budowa ciągle aktualizującego się boskiego bytu jest taka, że pozostaje on w związku ze światem, który sam z siebie, a nie ze względu na wolę Boga, jest kreatywny. Rezultaty tej kreatywności nie mogą być przez Boga dokładnie przewidziane, więc absorbuje on niejako to, co w świecie zostało kreatywnie wytworzone i dostarcza każdemu nowemu bytowi aktualnemu

idealnego (ze swoje pozaczasowej perspektywy) celu, którego realizacja prowadziłyby do celu nadrzędnego: powiązania wolności i harmonii (por. Gutowski, 2020; Whitehead, 1978).

Zupełnie inaczej pojmował Boga Charles Hartshorne, uczeń i kontynuator Whiteheada. Uznał on, że Bóg nie jest pojedynczym i pozaczasowym bytem aktualnym, lecz uporządkowanym i podlegającym czasowi, wszechogarniającym szeregiem następujących po sobie momentalnych (a więc przemijających) bytów aktualnych (Hartshorne, 1948, s. 5–34). Owo uporządkowanie zapewnia boski umysł, który również jest szeregiem (czy raczej pod-szeregiem owego wszechogarniającego szeregu) utworzonym przez byty aktualne, w których biegun mentalny zdecydowanie przeważa nad fizycznym. Taki Bóg jest wprawdzie również nieprzemijający, ale brak mu cechy ontycznej jedności. W tym wypadku stwierdzenie, że posiada on ciało, którym jest świat, należy traktować literalnie. Etymologicznie rozumiany panenteizm ma tutaj swoją dosłowną, zdecydowanie antropomorficzną wykładnię. Cierpienie Boga jest więc mniej więcej takie jak cierpienie człowieka, który cielesnie odczuwa ból fizyczny lub psychiczny.

Gdzie na tej mapie znajdowałby się panenteizm Józefa Życińskiego, który nawiązywał do różnych pomysłów Whiteheada i także Hartshorne'a, ale – to trzeba mocno podkreślić – nie akceptował ich rozwiązań w całości? Z jednej strony, tam, gdzie dostrzegał niezgodność z tym, co uznawał za ortodoksję chrześcijańską, modyfikował ich stanowisko, co jest zrozumiałe w przypadku arcybiskupa Kościoła katolickiego. Z drugiej jednak strony, był krytyczny wobec tego, co jego zdaniem niesłusznie uznawano za składnik filozoficznej ortodoksji w obrębie chrześcijaństwa, a mianowicie odbieranie Bogu możliwości wchodzenia w obustronne przyczynowe relacje ze stworzonym przez siebie światem. Jego zdaniem nie przeczy to boskiej niezmienności, o ile rozumie się ją aspektowo, jako np. niezmiennosc boskiej dobroci (Życiński, 1992a, 205 i nn.). Józef Życiński nie odrzucał idei stworzenia świata z niczego, która mocno wrosła w chrześcijańską teologię. Podkreślał jednak pluralizm możliwych interpretacji tej idei (por. Życiński, 1998, 177 i nn.). Kwestionując wniosek, jaki klasyczni teiści z niej wyciągają: o boskiej doskonałości jako ontycznej niemożliwości bycia poruszonym przez to, co w świecie się dzieje, skłaniał się do tezy, że Stwórca nie tyle nie może, co *nie chce* w pełni kontrolować dziejów świata, lub – w języku pozytywnym – *chce* podtrzymać kreatywność i wolność (por. Życiński, 2014, s. 47–48). Takie rozwiązanie bliższe byłoby więc tzw. teizmowi

otwartemu niż filozofii procesu, ale ciągle – ze względu na symetryczność wzajemnego oddziaływania między Bogiem i światem – zasługiwałoby na miano panenteizmu.

Zasadniczym powodem, dla którego Życiński starał się wykorzystać filozofię Whiteheada i porzucić filozofię św. Tomasza, było to, że znaczna część tomistów – głównych reprezentantów klasycznego teizmu – artykułowała filozoficzne podstawy tego stanowiska w języku metafizyki Arystotelesa, której odrzucenie uznawano w środowiskach uczonych za milowy krok w rozwoju nowożytnej nauki. Życiński nie ufał deklaracjom tomistów, że można łatwo oddzielić metafizycznie wartościowe elementy jego teorii od tych, które słusznie odrzucono. Na przykład Arystotelesowska teza o odwiecznym uporządkowaniu rodzajów naturalnych i gatunków przeczyła dobrze ugruntowanej w nauce koncepcji ewolucji międzygatunkowej, zaszczepiając wśród zwolenników św. Tomasza niezdrowy i kompromitujący dla chrześcijaństwa sceptycyzm wobec tego aspektu teorii ewolucji.

W wersji teizmu proponowanej przez Życińskiego w trakcie rozwoju świata powstają na zasadzie emergencji nowe własności i coraz bardziej złożone formy organizacji materii, a także nowe formy przyczynowania, np. umysłu na ciało, ale wszystkie one mieszczą się w ramach jednej przyczynowości naturalnej. Nie jest jednak tak, że Bóg nie ma *żadnego* udziału w dziejach świata, wyznacza on bowiem kosmologiczne i aksjologiczne warunki początkowe, w ramach których świat i istoty go zamieszkujące się rozwijają. Jest więc Bóg obecny w tych warunkach początkowych czy raczej warunkach najszerszych (bo one nie są tylko początkowe w sensie czasowym) oraz w niedeterminującej zachęcie do tego, aby świat jako całość i każda zamieszkująca go istota zmięrzali w określonym przezeń kierunku (Życiński, 2014). Stanowisko to pod pewnymi względami bliskie jest zwykłemu konserwacjonizmowi, które Freddoso – z perspektywy klasycznego teizmu – uznał za teologicznie podejrzane.

Dla zobrazowania swojej koncepcji Życiński lubił posługiwać się zaczerpniętą od Arthura Peacockea metaforą Boga jako dyrygenta koncertu symfonicznego. Muzycy i instrumenty to świat, którego poszczególne składniki dysponują pewną autonomią i mogą działać niezgodnie z wolą dyrygenta, ale jeśli podążają za jego wskazaniem, są w stanie zagrać najpiękniejszy koncert. Dyrygent współcierpi z orkiestrą, gdy któryś z muzyków lub śpiewaków zacznie fałszować, a więc to, co dzieje się w świecie, *realnie* oddziałuje na Boga.

Taki schemat pozwalał również na zachowanie autonomii nauki, która poszukując przyczyn naturalnych, nie musi uwzględniać Boga jako jednej z nich. Pozwalał też na zachowanie autentycznej odrębności i podmiotowości stworzeń oraz na przynajmniej częściowe zasypanie przepaści między Bogiem filozofii i Bogiem religii. W szerszej perspektywie dawał podstawy do zachowania roli Boga jako Stwórcy świata, Dobrego Ojca i Zbawcy – nawet jeśli indywidualne zbawienie rozumie się zgodnie z tradycyjnie rozumianą eschatologią, a nie tak, jak proponował Whitehead lub Hartshorne, a więc jako wieczne zachowanie każdego w boskiej pamięci. Bóg tak rozumianego panenteizmu ma także wystarczającą moc, aby zagwarantować szczęśliwe zwieńczenie dziejom świata jako całości.

Zakończenie

Jeśli przez ontyczną samowystarczalność rozumieć po prostu to, że boskie istnienie nie ma początku ani końca, wówczas nie ma kontrowersji między klasycznym teizmem a panenteizmem. Co więcej, panenteista może uznać stworzenie świata *ex nihilo* w radykalnym sensie słowa „nic”. Życiński w przeciwieństwie do Hartshorne’a i Whiteheada nie wykluczał tej możliwości. Problematiczna dla niego była natomiast taka postać klasycznego teizmu, która zawiera tezę o pełnej kontroli przez Boga jako pierwszej przyczynie wszystkiego, co stało się, staje i w przyszłości się stanie (a może i odstanie) połączoną z przekonaniem, że Bóg, choć w pewnym aspekcie niezmienny, nie może być realnie „poruszony” dziejami świata. W niniejszym artykule taką kombinację określiłem jako powiązanie radykalnej transcendencji Boga względem świata w aspekcie metafizyki egzystencjalnej z radykalną immanencją Boga z aspekcie kosmologicznym.

Panenteista łagodzi ów radykalizm boskiej transcendencji metafizycznej i immanencji kosmologicznej, uznając, że Bóg albo nie może (jak u Hartshorne’a), albo z jakiegoś ważnego powodu, np. dla zapewnienia ludziom wolności, nie chce (jak u Życińskiego) kontrolować wszystkiego, co w świecie się dzieje, i że częścią jego doskonałości jest możliwość bycia poruszonym przez sytuacje zachodzące w świecie. Według Życińskiego ta nowa koncepcja filozoficzna musi oprzeć się na całkiem innej podstawie niż metafizyka Arystotelesa, nabudowana na nieaktualnej już fizyce i kosmologii. Trzeba w niej uwzględnić np. współczesną einsteinowską koncepcję

czasu, tezę o skuteczności matematyki w badaniach naukowych i dzisiejsze – inspirowane chrześcijaństwem – rozumienie doskonałości jako związanej przede wszystkim z dziedziną Dobra.

Można w tym upatrywać powrotu do Platona, ale znacznie lepszego obrazu metafizycznych poszukiwań Życińskiego dostarczałaby metafora zbierania okruchów prawdy zarówno z koncepcji dawnych, jak i nowych, także z teizmu klasycznego, w celu sformułowania jak najbardziej adekwatnej filozoficznej koncepcji Boga, zgodnej przede wszystkim ze współczesną wiedzą naukową, ale przy okazji zgodną także z intuicjami religijnymi zaczerpniętymi z Biblii. Życiński wyraźnie podkreśla, że:

poważnym błędem metodologicznym byłoby kategoryczne wiązanie się z jedną z dyskutujących stron. Praktycznym następstwem takiego podejścia u przedstawicieli teizmu klasycznego jest podtrzymywanie Tomaszowej koncepcji doskonałości czy prostoty Boga, mimo iż nie przedstawia ona obecnie żadnych wartości eksplanatywnych. Przeciwstawnym nieporozumieniem jest podnoszenie wypowiedzi Whiteheada czy Hartshorne'a do rangi ostatecznego kryterium prawdy.

(Życiński, 1992a, s. 210–211)

I jeszcze jedna uwaga na koniec. Jacek Wojtysiak podkreśla, że właściwą perspektywą dla sformułowania poprawnej koncepcji Boga jest perspektywa ontologiczna, w której podstawowy kontrast stanowi opozycja byt–nicość. Jego zdaniem z tego kontrastu można logicznie wywnioskować tezę o egzystencjalnej przygodności bytu, o konieczności istnienia Boga, który stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu oraz o atrybutach Stwórcy. Warto jednak zwrócić uwagę, że wśród filozofów akceptujących przekonanie o wyróżnionej pozycji perspektywy ontologicznej nie ma zgodności w sprawie poprawności takiego wnioskowania. Przypomnę, że choćby Parmenides, odkrywca perspektywy byt–nicość, wyciągał z niej inne wnioski niż Wojtysiak, i że nawet wśród klasycznych teistów istnieje wątpliwość np. w sprawie wspomnianego przez Życińskiego boskiego atrybutu prostoty. Większość boskich atrybutów, może z wyjątkiem wszechmocy (w sensie tomistycznym), „wydedukowana” jest przy użyciu przesłanek pochodzących z obszaru dominującej w danym czasie matematyki, fizyki, kosmologii, etyki czy organizacji życia społecznego. Ta obserwacja nie pociąga za sobą żadnego relatywizmu: Bóg – jeśli istnieje – ma określoną naturę, ale domniemanie, że 750 lat temu przy użyciu wówczas dostępnej wiedzy można było

tę naturę ostatecznie i precyzyjnie określić i że nowsze próby jej określenia są niewiele warte, jest przejawem epistemicznej nieostrożności.

Bibliografia

- Buckareff, A., Nagasawa, Y. (red.) (2016). *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford: OUP.
- Culp, J. (2020). Pantheism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/> (3.10.2021).
- Drozdowicz, Z. (2020). Kontrowersje wokół deizmu. *Humaniora*, 2 (30), 13–22.
- Freddoso, A.J. (2019). Powszechne współdziałanie Boga z przyczynami wtórnymi – trudności i perspektywy. Tłum. R. Koszkało. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej* (s. 655–683). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gutowski, P. (2013). Józefa Życińskiego koncepcja relacji między nauką a religią. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22 (1), 15–30.
- Gutowski, P. (2016). *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątplenia w religii*. Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Gutowski, P. (2020). Alfred North Whitehead i jego metafizyka oraz filozofia cywilizacji. W: A.N. Whitehead, *Przygody idei* (s. IX–XLVIII). Tłum. M. Piwowarczyk. Warszawa: PWN.
- Harsthorne, Ch. (1948). *Divine Relativity, A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press.
- Harsthorne, Ch. (1970). *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London: SCM Press.
- Harsthorne, Ch. (1984). *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: SUNY.
- Judycki, S. (2009). Filozofia i chrystologia. *Analiza i Egzystencja*, 10, 7–32.
- Mander, W. (2020). Pantheism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/> (3.10.2021).
- św. Tomasz z Akwinu (1999). *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*. Tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków: Znak.
- Whitehead, A.N. (1978). *Process and Reality*. New York: The Free Press.

- Wojtysiak, J. (2012). Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”. *Roczniki Filozoficzne*, 60 (4), 313–337.
- Zagzebski, L. (2013). *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Życiński, J. (1985). *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (1988). *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (1990). *Trzy kultury*. Poznań: W drodze.
- Życiński, J. (1992a). *Bóg Abrahama i Whiteheada*. Tarnów: Biblos.
- Życiński, J. (1992b). *Ułaskawianie natury*. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (1993). *Język i metoda*. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (2000). *Inspiracje chrześcijańskie w powstawaniu nauki nowożytnej*. Lublin: RW KUL.
- Życiński, J. (2002). *Bóg i ewolucja*. Lublin: TN KUL.
- Życiński, J. (2006). The Rationality Field and the Laws of Nature. W: S. Wszolek, R. Janusz (red.). *Wyzwania racjonalności* (s. 87–101). Kraków: WAM.
- Życiński, J. (2009). *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Życiński, J. (2010). Jak rozumieć matematyczność przyrody? W: M. Heller, J. Życiński (red.), *Matematyczność przyrody* (s. 19–35). Kraków: Petrus.
- Życiński, J. (2011a). *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji*. Lublin: Gaudium.
- Życiński, J. (2011b). *Bóg postmodernistów*. Lublin: RW KUL.
- Życiński, J. (2011c). *Świat matematyki i jej materialnych cieni*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Życiński, J. (2014). *Transcendencja i naturalizm*. Kraków: Copernicus Center Press.

Nota o autorze

Piotr Gutowski – prof. dr hab., kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Zajmuje się zagadnieniami z zakresu historii metafizyki, antropologii filozoficznej i filozofii religii w nurtach współczesnej filozofii amerykańskiej i brytyjskiej: filozofii procesu, pragmatyzmu i filozofii analitycznej. Autor m.in. książek dostępnych darmowo w Internecie: *Filozofia procesu i jej*

metafilozofia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a (1995); *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (2002); *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa* (2011); antologii przygotowanej z T. Szubką *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku* (1998); antologii przygotowanej z M. Iwanickim *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w filozofii analitycznej* (2019); książki dostępnej jedynie w wersji drukowanej *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątpienia w religii* (2016).

Address for correspondence: Catholic University of Lublin, Institute of Philosophy, Aleje Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland. E-mail: gutowski@kul.pl.

Cytowanie

Gutowski, P. (2022). Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 49–69. DOI: 10.18276/aie.2022.57-03.