

Włodzimierz S. Sołowjow

Pojęcie Boga (w obronie filozofii Spinozy)¹

Należy przyznać, że profesor Aleksander Iwanowicz Wwiedieski posiada rzadką umiejętność podejmowania i stawiania „na ostrzu noża” zagadnień filozoficznych, które

mają dla ludzi myślących największe egzystencjalne znaczenie. Niezależnie od takiego czy innego zdania na temat zaproponowanych przez Autora rozwiązań tego rodzaju pytań, już samo ich jasne sformułowanie jest poważną zasługą w literaturze filozoficznej. Do takich zasług – według mnie – należy również ostatni artykuł szanownego profesora pt. *O ateizmie w filozofii Spinozy*, zamieszczony w 37 tomie „Zagadnień Filozoficznych i Psychologicznych”, mimo że zdecydowanie nie zgadzam się z zaprezentowanymi w nim poglądami zarówno na naukę Spinozy, jak i na pojęcie Boga w ogóle. Za zasługę uważam jasne i wyraźne sformułowanie pytań: co się właściwie rozumie przez pojęcie Boga, pod jakimi warunkami pojęcie to pojawia się w naszym umyśle i bez których ono zanika, pozostawiając na swoim miejscu tylko puste słowo? Przyznaję, że artykuł A. I. Wwiedieskiego dotknął mnie do żywego, na początku z powodu Spinozy (który był moją pierwszą miłością w dziedzinie filozofii), a później z powodu jeszcze innej, ważniejszej sprawy.

Włodzimierz S. Sołowjow (1853–1900) – wybitny rosyjski myśliciel, publicysta, poeta. Uchodzi za założyciela filozofii rosyjskiej tzw. srebrnego wieku.

I

Jak przypomina nasz Autor, Bóg według określenia Spinozy jest bytem nieskończonym bezwzględnie, to znaczy substancją składającą się

¹ Podstawa przekładu: V. Solovjev, *Ponyatiye o Boge (V zashchitu filosofiyi Spinozy)*, [w:] *Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovjeva*, red. S. M. Solovjev, E. L. Radlov, t. 9, Bruxelles 1966, s. 3–29.

z nieskończenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną². W związku z tym Spinoza neguje u Boga działanie celowe i arbitralne, a więc osobowość w ogólnie przyjętym znaczeniu tego słowa. Stąd profesor Wwiediński wyciąga wniosek, że filozofia Spinozy jest ateizmem. Chociaż w swojej *Etyce* filozof ustawicznie mówi o Bogu, nazywając tym słowem swoją absolutną substancję, to jednak nie ma on prawa tego robić, gdyż pojęcie Boga u niego nie istnieje.

Niewątpliwie – twierdzi profesor Wwiediński – każdy może pojmować Boga na swój sposób, lecz tylko w pewnych określonych granicach, mianowicie, dopóki nie zaprzeczy się tym cechom, które są charakterystyczne dla Boga *w ogóle*, to znaczy *dowolnie rozumianego* Boga. Pojmowanie Boga powinno być bowiem podporządkowane takim samym wymaganiom logiki, jak pojmowanie jakiegokolwiek rzeczy: o każdej rzeczy mamy prawo myśleć tylko to, co nie przeczy treści jej pojęcia. Prawo do myślenia o Bogu na swój sposób też ma podobne ograniczenia; w przeciwnym bowiem razie nic nie przeszkadzałoby nam przyjąć, że przez słowo „Bóg” należy rozumieć dowolną rzecz, na przykład materię, a negować istnienie jakiegokolwiek innego Boga, i że w przypadku braku żadnych ograniczeń dotyczących prawa do wyobrażania sobie Boga na swój sposób nie należy wysuwać oskarżenia o ateizm. Przecież to jawna niedorzeczność (s. 159).

Rzeczywiście. Prawo do rozumienia Boga według własnego uznania ma niewątpliwie swoje granice, określone istotnymi cechami tego pojęcia, bez których traci ono wszelką treść. Lecz jak znaleźć te cechy? Według A. I. Wwiedińskiego niezmienny sens pojęcia będzie wyrażać właśnie to, co przypisuje się Bogu we wszystkich istniejących religiach, czyli to, co jest wspólne dla tych religii.

Rozpatrzmy – twierdzi on – cechy, które byłyby wspólne dla Zeusa i dla Peruna, dla Boga mahometańskiego, dla Boga chrześcijańskiego, dla Boga fetyszystów itd. Będą one cechami, którym, nie popadając w logicznie niedopuszczalną

² Por. B. Spinoza, *Etyka*, cz. I, def. 6 (przyp. tłum.).

grę słów, już nikt nie ma prawa zaprzeczyć, niezależnie od tego, jak pojmowałby Boga pod innymi względami.

Taką pierwszą wspólną cechą dowolnie pojmowanego boga jest to, że on zawsze, w mniejszym lub większym stopniu, przewyższa człowieka. Bóg chrześcijański przewyższa człowieka w sposób nieskończony; Zeus przewyższa go tylko w sposób znaczny, lecz nie nieskończony; bogowie fetyszystów przewyższają go nawet jeszcze mniej niż Zeus, ale o każdym bogu myślimy jako o bardziej czy mniej przewyższającym człowieka. Do tej wyższości możemy odnieść także przypisywaną bogom nieśmiertelność. Drugą cechą Boga jako takiego jest to, że o Bogu zawsze myśli się jako o osobowości (posiadającej albo jedną osobę, jak to bywa w większości przypadków, albo trzy osoby, jak Bóg chrześcijański), działającej celowo, a co za tym idzie, mającej wolę. Jedni bogowie działają, mając na celu prawo moralne, jak np. Bóg chrześcijański, inni zaś, jak Zeus, działają – w mniejszym lub większym stopniu – wedle celów wyznaczanych przez ich kaprysy, lecz w dowolnej religii każdy bóg jest koniecznie rozumiany jako działający celowo. Nawet fetyszyści przypisują swoim fetyszom działanie celowe. Takie są dwie cechy, które są obecne w pojęciu dowolnego Boga, niezależnie od jakichkolwiek różnic religijnych. Odrzucić jedną z tych cech oznacza zniweczyć pojęcie Boga w ogóle. Rzeczywiście, jeśli odrzuci się cechę wyższości, to pojęcie Boga niczym nie będzie się różnić od pojęcia wybitnego człowieka lub nawet dowolnego zwierzęcia, gdyby uznać u tego ostatniego osobowość (?) działającą celowo. Jeżeli natomiast odrzucimy działającą celowo osobowość, przekonamy się, że pojęcie Boga przestanie różnić się od pojęcia materii lub od pojęcia jakiejś potężnej, zdecydowanie przewyższającej człowieka siły przyrody, np. od huraganu.

Ignorować, tj. zniweczyć te istotne cechy, składające się na pojęcie Boga jako takiego, a równocześnie używać słowa „bóg”, oznacza bawić się słowami; tymczasem Spinoza tak właśnie postępuje. W jego pojęciu Boga jest obecna tylko jedna z wymienionych cech, a mianowicie wyższość, gdyż według jego określenia Bóg jest absolutnie nieskończoną istotą. Z uporem stara się on jednak usunąć drugą cechę, to znaczy osobowość działającą celowo oraz posiadającą wolę. Tym samym niweczy on pojęcie Boga w samej tej chwili, w której się nim posługuje (s. 159–161).

To rozumowanie, któremu nie można odmówić jasności, budzi jednak nader istotne zastrzeżenia. Nie zgadzamy się, że wszyscy bogowie

działają celowo; lecz ta cecha, która – według opinii profesora Wwiedińskiego – jest tak charakterystyczna dla bóstwa, zanadto uwydatnia się w osobistym sposobie myślenia czcigodnego uczonego. Stawiając sobie za cel wyabstrahowanie określonego pojęcia Boga ze wszystkich istniejących religii, zupełnie pomija on te religie, które zdecydowanie nie nadają się do tego celu, zaś te religie, które nie całkiem są mu wygodne, poddaje pewnemu zabiegowi interpretacyjnemu.

W buddyzmie południowym, w którym zachowała się pierwotna nauka Siakjamuni i jego apostołów i który pozostał panującą religią na wyspie Cejlon, w Nepalu i w większości Indochin nie ma miejsca dla osobowej istoty jako przedmiotu czci boskiej. Uważać taką istotę za coś, co jest przyczyną świata, oznaczałoby popełniać największy błąd i przejawiać nieuczciwość intelektualną. *Aishwarya*, tj. czciciel Iśwary – osobowego Boga w ogóle – jest dla prawowiernego buddysty beczeszczącym słowem. Nie oddaje on czci żadnemu Iśwarze, a dopuszczając wielość fantastycznych istot, w większym lub mniejszym stopniu działających celowo, ma je za nic, *ufając* jedynie Buddzie – człowiekowi, który zbawił ludzi przez swoją naukę i który jest *pozbawiony wszelkiej osobowości, wszelkiej woli i wszelkiego działania i pozostaje w absolutnym spokoju i beznamiętnej nirwanie*³.

Oczywiście A. I. Wwiediński może, idąc za przykładem wielu uczonych, nazwać tę religię ateizmem (choć to będzie błędne), może przedkładać nad buddyzm południowy buddyzm północny z jego ogromnym panteonem. Jednak to ani trochę nie zmienia sytuacji problemowej. Czcigodny Autor twierdzi, że wyabstrahował ze *wszystkich* religii bez wyjątku dwie istotne cechy, które w jednakowym stopniu i łącznie są konieczne dla pojęcia Boga – to znaczy wyższość nad człowiekiem i osobową, celową wolę; te cechy powinny być obecne w *każdej* religii bez wyjątku. Istnieje jednak religia, a przy tym posiadająca powszechne i historyczne

³ Jeżeli profesor Wwiediński nie ufa w tym punkcie gronu europejskich i rosyjskich uczonych – badaczy buddyzmu, niech zwróci się do katechizmu buddyzmu południowego, oficjalnie zaaprobowanego przez arcykapłana buddystów cejlońskich, a przekona się, że w tej religii nie ma miejsca na osobowego Boga. Wspomniany katechizm ułożony został przez Amerykanina, który oficjalnie przeszedł z chrześcijaństwa na buddyzm; jak się wydaje, ów [katechizm] jest dostępny także w języku rosyjskim.

znaczenie, która zdecydowanie zaprzecza takiemu przekonaniu. W rozumieniu prawowiernych buddystów dwie cechy, występujące według A. I. Wwiedzińskiego koniecznie jako *łącznie*, są zdecydowanie i konsekwentnie *oddzielone* od siebie. Ci dziwacy, którzy przyjęli bez żadnych oporów, w spadku od poprzedniej religii, ogromną liczbę człekopodobnych i zwierzęcopodobnych, działających bardziej lub mniej celowo (aczkolwiek w przeraźliwy sposób) bogów, pozbawili ich raz na zawsze istotnej cechy wyższości nad człowiekiem i wszelkich praw do wyższości nad nim, a z drugiej strony uznali pewien nowy przedmiot kultu religijnego, jakąś niewątpliwie wyższą istotę, byt lub stan⁴, ale taką, która koniecznie charakteryzuje się całkowitym brakiem woli, celu, działania i osobowości. Uznawanie takiej nauki za ateizm byłoby oczywistą niesprawiedliwością. Boskość nirwany nie jest pustym słowem, chociaż jest zupełnie jasne, że powyższe pojęcie przeczy temu pojęciu bóstwa, które profesor Wwiedziński uważa za bezwzględnie obowiązujące.

Nie mam żadnej wątpliwości, że buddyzm w ogóle, a buddyzm południowy w szczególności jest religią jednostronną i niewystarczającą; aby nie spierać się o słowa, jestem gotów nazwać go wprost religią fałszywą. Kiedy jednak zgodność w czymkolwiek *wszystkich* istniejących religii staje się podstawą wyprowadzania wniosków, to rzecz jasna musimy przyjąć do wiadomości również tę religię, choćby nam ona nie odpowiadała. Natomiast przekonanie, że nauka, która od 2000 lat tradycyjnie kieruje świadomością i życiem trzydziestu lub czterdziestu milionów ludzi, nie jest religią, byłoby dziecięcą zabawą słowną.

II

Drugą ważną religią podważającą wywód profesora Wwiedzińskiego jest braminizm, to znaczy nauka, w której najwyższym i świętym

⁴ Umyslnie wyrażam się w sposób nieokreślony, aby jak najwierniej przekazać ideę buddyjską. Użyte przeze mnie słowa w jednakowym stopniu odnoszą się do nirwany i do doskonałego Buddy, który osiągnął nirwanę, co jest zgodne z buddyjskim postulatem, aby nie rozróżniać podmiotu od przedmiotu.

autorytetem są Wedy (w szerokim znaczeniu, łącznie z Upaniszadami). Braminizm jest religią bardzo złożoną, lub bodaj zbiorem religii zjednoczonych przez wspólne pismo święte i strzegącą go kastę braminów. Na tej wspólnej podstawie sytuuje się wielka różnorodność wierzeń i kultów, o różnym pochodzeniu i powstałych w różnych epokach, zawierających niekiedy poglądy potwornie dzikie, a innym razem o wyszukanym charakterze filozoficznym. Nie ma potrzeby wnikania w całą tę różnorodność, skoro istnieje wspólna podstawa religijna w świętych Upaniszadach, podobnie jak dla określenia muzumuńskiego pojęcia Boga nie ma potrzeby orientować się w rozmaitych mitologicznych wyobrażeniach o Alim, kalifie Hakimie i innych „imiamach”, a wystarczy zaznajomić się z Koranem oraz z bardziej bliskimi Mahometowi, powszechnie uznanymi podaniami.

Święta nauka Upaniszad, odnosząc się pobłażliwie do wielkiej liczby bogów ludowych i ich czci obrzędowej, zdecydowanie góruje nad tą „religią uczynków” i zwraca się do jedynej prawdziwej istoty wszystkiego, do nieskończonej duszy świata, w której *wszystko jest jednym i tym samym*, w której znoszą się wszelkie odrębności i odmienności, wszystkie szczegółowe i indywidualne różnice. Ta wszechdusza lub wszechduch (atman) nie jest tylko czysto negatywną zasadą bezwarkową, jak nirwana buddyjska: święte teksty braminów przypisują absolutnej istocie nieskończoną potencję różnorodnych pozytywnych cech fizycznych i psychicznych. Nie uznają w niej tylko jednego, a mianowicie działań według określonej woli i według określonych celów. Przypuszczalnie autorzy Upaniszad nie widzieli w tym pozytywnej cechy. Z powodu takiego poglądu A. I. Wwiedziński winien uznać ich za ateistów. Nawet jeśli oni do znudzenia będą powtarzać, że prawdziwe bóstwo jest wszystkim i wszystko jest prawdziwym bóstwem, będąc zdeklarowanymi *panteistami* w najbardziej właściwym i ścisłym sensie tego słowa, to i tak nic im to nie pomoże, jak nie pomoże również ten fakt, że przypisują oni bóstwu absolutne myślenie i wszechwiedzę. Przecież także Spinoza uznawał na równi z rozciągłością nieskończone *myślenie* jako konieczny atrybut substancji absolutnej, posiadającej, według jego przekonania, także nieogarnioną liczbę innych

nieskończonych atrybutów lub istotnych właściwości. Jednakże całe to jakościowe i ilościowe bogactwo nie przeszkadza naszemu Autorowi posądzić filozofii Spinozy o ateizm jedynie z tego powodu, że odrzucił on w boskiej substancji arbitralną i celową działalność. A przecież w tym punkcie nie ma żadnej różnicy między spinozyzmem a doktryną religijną świętych Upaniszad, w związku z czym albo trzeba uznać (jak się to zawsze i słusznie czyniło) *panteizm* obu doktryn, albo też na równi z filozofią Spinozy posądzać o *ateizm* również religię bramińską, zaś w tym przypadku być może trzeba będzie całkowicie wyeliminować z użycia samo pojęcie panteizmu. Profesor Wwiediński mimochodem wskazuje, że istota tego pojęcia polega na immanencji bóstwa względem rzeczy lub świata. Lecz czy taka immanencja jest zgodna z ustaloną przez niego drugą cechą dotyczącą pojęcia Boga? W jaki sposób osobowość, w ujęciu profesora Wwiedińskiego, czyli posiadająca swą własną wolę i działająca celowo, a więc poza sobą, może być równocześnie immanentna, to znaczy wewnętrznie przysługiwac temu, co nie jest nią samą, a co jest tylko przedmiotem jej działania? Aby nie dopuścić do gry słów, nasz Autor powinien uznać, że bóstwo jest bezosobowe i immanentne względem rzeczy, a następnie przyjąć, że panteizm, afirmujący takie bezosobowe bóstwo, odrzuca samo pojęcie Boga i jest tym samym, co ateizm, lecz również w tym przypadku powinno się wykluczyć z użycia sam termin „panteizm” jako źródło poważnych nieporozumień. Wątpliwe jednak, by ustalone i powszechnie przyjęte kategorie filozoficzne mogły być wyeliminowane tak lekko, jak papierowe pieniądze starego typu.

III

Nie wspominając w ogóle o religii buddyjskiej i bramińskiej, nasz Autor wspomina o religii chrześcijańskiej, nie zachowując wymaganej ścisłości. Powiedziawszy, że o Bogu zawsze należy myśleć jako o osobowości, profesor Wwiediński dodaje w nawiasie: *posiadającą* albo jedną osobę, jak to bywa w większości przypadków, albo *trzy osoby*, jak Bóg chrześcijański (s. 160; kursywa moja – W. S.). Ponieważ Bóg

chrześcijański jest bezcielesny, to przez słowo „osoba” nie można tutaj w żadnym wypadku rozumieć fizycznej postaci, ale metafizyczną i moralną *osobowość*, a w związku z tym wyrażenie: „osobowość posiadająca trzy osoby” jest równoważne z wyrażeniem: „*osobowość posiadająca trzy osobowości*”. Co to jednak znaczy? Czyż nie jest to tylko zlepek słów, pozbawiony wszelkiego logicznego sensu? Ani w chrześcijańskiej, ani w jakiegokolwiek innej religii nie znajdujemy tak dziwnego sformułowania pojęcia Boga. W rzeczywistości Bóg w chrześcijaństwie określany jest jako jedyna istota lub jestestwo (byt, natura – οὐσία, φύσις) w trzech nierozłącznych hipostazach, czyli osobach. Jest to pojęcie, które chociaż przewyższa zwykły ludzki rozum, dotyczący sfery rzeczy skończonych, niemniej jednak wyraża pewną myśl, wolną od logicznej sprzeczności i całkowicie spełniającą największe potrzeby spekulatywne. W każdym razie, chrześcijańskie pojęcie Boga jako trójjedynnej istoty, odwiecznej i najdoskonalszej, pozostaje w bardzo napiętych stosunkach w odniesieniu do „drugiej cechy” profesora Wwiedińskiego, ponieważ cel zakłada niedoskonałość w tym, kto do niego dąży, a działanie zakłada czas, w jakim ono się dokonuje. Nie należy zapominać o tym, że zgodnie z doktryną chrześcijańską w drugim podmiocie (hipostazie) Trójcy Świętej – Logosie, który bezpośrednio dotyczy świata na mocy przeznaczanego przed wiekami i od wieków zapoczątkowanego wcielenia, bóstwo ukryte jest pod „postacią sługi” (*зраком раба*)⁵. Do tej hipostazy można bez jakiegokolwiek sprzeczności odnieść wszystkie religijne antropopatyzmy, ale w żaden sposób nie można z tego wnioskować o samym pojęciu istoty Bożej w taki sposób, jak to czynili monofizyci-teopaschiści, którzy twierdzili, że samo Bóstwo cierpiało i umarło na krzyżu⁶.

⁵ Por. Flp 2, 7 (przyp. tłum.).

⁶ Zgodnie z ortodoksyjnym określeniem, na mocy rzeczywistego zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie można mówić, że Bóg cierpiało, umarł i zmartwychwstał, mianowicie w tym znaczeniu, że cierpiący, zmarły i zmartwychwstały był rzeczywistym Bogiem. Nie należy jednak twierdzić, że samo Bóstwo lub boskie jestestwo cierpiało, umarło i zmartwychwstało – co w równej mierze jest niedorzeczne i niegodziwe. Mówiąc krótko, ortodoksyjna formuła wymierzona przeciw formule monofizycznej polega na tym, że Chrystus cierpiało, umarł i zmartwychwstał nie według bóstwa, lecz według człowieczeństwa.

Profesor Wwiediński słusznie zauważa, że prawo myślącego umysłu do przeformułowania i „przebudowy” określonych pojęć religijnych powinno mieć jakąś granicę. Nie ulega wątpliwości: poważny myśliciel nie będzie wkładał do powszechnie przyjętego terminu dowolnej treści, nie będzie rozumiał pod konkretnym słowem czegokolwiek. Jednak znaleźć tutaj prawdziwą, obowiązującą rozum granicę jest o wiele trudniej, niż sądzi czcigodny profesor. W każdym razie w żaden sposób nie można się zatrzymać na wskazanej przez niego granicy. Już w podstawowym nauczaniu chrześcijańskim dawne religijne pojęcie Boga poddane zostało radykalnemu przekształceniu, i to w tym punkcie, który został przedstawiony przez naszego Autora jako nienaruszalny. Według chrześcijańskich wyobrażeń istotną cechą Boga jest absolutna doskonałość, nie tylko w sensie moralnym, ale również w metafizycznym. To znaczy, że Bóg koniecznie musi być ponad wszelkimi ograniczeniami, między innymi także ponad czasem, a więc ponad tą specyficzną działalnością celową, która możliwa jest tylko w czasie i którą jednak nasz Autor zdecydowanie przypisuje Bogu jako takiemu, tzn. również Bogu chrześcijańskiemu.

Nie będę zresztą podkreślał tej mimowolnej sprzeczności między poglądem szanownego profesora a niektórymi podstawami chrześcijańskiej doktryny. W dalszej części swoich rozważań A. I. Wwiediński, poczawszy od powoływania się na wszystkie religie bez wyjątku, niepostrzeżenie dla siebie i nieoczekiwanie dla czytelnika dochodzi do takiego stwierdzenia, w którym zdecydowanie znoszą się wszystkie religie bez wyjątku.

IV

Aczkolwiek oskarżenie filozofii Spinozy o ateizm uważam za absolutnie niesprawiedliwe, to jednak spieszę zauważyć, że oskarżenie to – w sformułowaniu A. I. Wwiedińskiego – nie ma nic wspólnego z odrażającymi personalnymi atakami, na jakie nierzadko był wystawiany amsterdamski filozof za swoją rzekomą „bezbożność”. Szanowny Autor analizowanego artykułu, stojąc nieugięty na stanowisku

teoretycznej oceny idei, rzetelnie i skrupulatnie wypowiada się o tym, że Spinoza osobiście nie był ateistą, że jego usposobienie miało charakter religijny. Jednak rozwijając w jednostronnym, mechanistycznym kierunku system Descartes'a, doszedł on do poglądów, które wykluczają pojęcie Boga, zachowując przy tym – na mocy *szczerego* złudzenia – słowo „Bóg” dla oznaczenia przedmiotu wcale niepodobnego do Boga. Nieco dalej prześledzimy, czy tak się mają sprawy w przypadku Spinozy; obecnie zaś musimy zauważyć, że także z A. I. Wwiedzińskim stało się coś podobnego do tego, co on sam przekazał nam o Spinozie. Pozostając na tym samym czysto teoretycznym lub ideowym gruncie i ani trochę nie wątpiąc w szczerze osobiste oddanie szanownego profesora sprawom religijnym i chrześcijańskim zasadom, odnajdujemy, że jednostronne i prostolinijne rozwinięcie idei Kanta mimowolnie doprowadziło naszego Autora do poglądów pozbawiających religię jako taką jej istotnej treści i specyficznego charakteru – jej *raison d'être*.

Pojęcie Boga – czytamy na s. 165 – nie odnosi się do przedmiotu danego w doświadczeniu. Jeżeli odnosiłoby się do podobnego przedmiotu, to oczywiście powinno odpowiadać swojemu przedmiotowi, a w przypadku braku zgodności między nimi filozofia miałaby prawo zmienić to pojęcie, nie zmieniając jego nazwy. Lecz w pojęciu Boga zostaje pomyślane nie to, co dane jest w doświadczeniu, ale to, co zadowalałoby nasze religijne potrzeby i w co w konsekwencji my *tylko wierzymy* jako w istniejące. Mając następnie do czynienia z filozofią, my oczywiście zwracamy się do niej z pytaniem, czy mamy słuszność w swej wierze, tj. czy istnieje to, w co wierzymy.

W ten sposób okazuje się, że dopóki „tylko wierzymy” w Boga, nie wiemy jeszcze, czy On w rzeczywistości istnieje czy nie istnieje. Aczkolwiek w religii mamy wiarę, to jednak – zdaniem profesora Wwiedzińskiego – nie posiadamy jeszcze żadnej pewności co do rzeczywistego istnienia przedmiotu naszej wiary i jesteśmy zmuszeni szukać tej pewności w filozofii, która, nie wchodząc w roztrząsanie istoty lub treści naszych pojęć religijnych, zajmuje się wyłącznie pytaniem: czy istnieją, czy też nie istnieją odpowiadające tym pojęciom rzeczywiste

przedmioty. Przynaję, że czytając taką deklarację, odnosiłem wrażenie, jakby rzecz dotyczyła czegoś, co dokonuje się w pierścieniu Saturna lub na Merkurym, gdzie, być może, wszystko dzieje się na odwrót w stosunku do tego, o czym wiemy z naszego podksiężycowego doświadczenia. Nie będę oczywiście powoływał się na swoje własne doświadczenie, lecz w dziedzinie religii, jak i w innych dziedzinach ludzkiego ducha, istnieją uznani „eksperti”, których świadectwo w zakresie pewnych zagadnień ma decydujące znaczenie, niezależnie od jakichkolwiek osobistych opinii. Oto na przykład „świadectwo eksperta”, które przytaczam jedynie w tym celu, bez ustosunkowania się do jego świętego autorytetu:

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy *usłyszeli* o Słowie życia (περι τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς), co *ujrzeliśmy* własnymi oczami, na co *patrzyliśmy* i czego *dotykały* nasze ręce – bo życie *objawiło się*. Myśmy je *widzieli*, o nim *świadczymy* i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało *objawione* – oznajmiamy wam, cośmy *ujrzeli* i *słyszeli*, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem (1 J 1, 1–3).

V

Zdaniem profesora Wwiedzińskiego pojęcie Boga nie odnosi się do przedmiotu danego w doświadczeniu. Apostoł Jan Teolog wyraźnie nalega, by jego pojęcie Boga odnosiło się do przedmiotu danego w doświadczeniu, nawet dostępnego dla zmysłów. Oczywiście nie można widzieć, słyszeć, dotykać samej istoty Bożej, jednakże jest to równie niemożliwe w przypadku każdej istoty jako takiej. Zmysłowo doświadczamy tylko *jawiące się* oddziaływania istot, które służą nam jako znaki i wyrazy ich własnego bytowania i wewnętrznej natury.

Nie biorąc pod uwagę Kantowskiego pojęcia doświadczenia, które uważam za błędne, wcale nic neguję ważnych różnic między doświadczeniem religijnym a tym doświadczeniem, w którym są nam dane przedmioty świata fizycznego. Lecz w tym punkcie, o którym mowa, te dwa rodzaje doświadczeń w pełni pokrywają się ze sobą. Nasze

przekonanie o rzeczywistym istnieniu Słońca powstaje w ścisłej łączności z tymi doznaniem światła i ciepła, które odnosimy do działania tego przedmiotu; dzięki nim upewniamy się o rzeczywistym istnieniu Słońca i nie potrzebujemy żadnego potwierdzenia tej pewności ze strony teorii astronomicznych. A zresztą, żadna astronomia nie mogłaby udowodnić nam istnienia Słońca, gdybyśmy przyjęli punkt widzenia idealizmu subiektywnego lub iluzjonizmu. Zadanie nauki względem tego przedmiotu polega jedynie na tym, aby dać nam nowe, bardziej jasne, dokładne i pełne wyobrażenia o całokształcie zjawisk, które nazywamy Słońcem. Natomiast pytanie o to, czy odpowiada tym zjawiskom i pojęciom jakakolwiek istniejąca poza naszą świadomością rzeczywistość, czyli pytanie o *istnienie przedmiotu* wcale nie jest stawiane i rozstrzygane przez naukę, która zajmuje się wyłącznie *relacjami pomiędzy zjawiskami*. Najbardziej uczony astronom tak samo *przyjmuje na wiarę* obiektywne istnienie ciał niebieskich, jak ostatni dzikus. I żadne teleskopowe obserwacje, analizy spektralne i obliczenia matematyczne nie dostarczą żadnego poważnego argumentu na korzyść rzeczywistego istnienia Słońca, jeśli ten uczony w swoim umyśle dojdzie do punktu widzenia charakterystycznego dla subiektywnego idealizmu. Całe to naukowe bogactwo z powodzeniem wyraża bowiem pojęcie ciała niebieskiego jako zjawiska powiązanego z innymi zjawiskami, według ściśle określonego porządku, które istnieje *wewnątrz naszej świadomości*, bez jakiegokolwiek relacji do czegoś poza nią⁷.

Pozostawiając na boku wszystkie pozostałe różnice, to, co powiedzieliśmy o wiarygodności Słońca w sensie fizycznym, stosuje się również do kwestii wiarygodności słońca w sensie duchowym. Nasze przekonanie o rzeczywistym istnieniu bóstwa jest nierozdzielnie związane

⁷ Przepowiadanie zaćmień i pozostałe triumfy ścisłej nauki mogłyby jedynie obalać (zresztą, przez nikogo niereprezentowany) punkt widzenia „woluntaryzmu” lub „arbitraryzmu”, zgodnie z którym zjawiska zdarzają się jak popadło, według ślepej, niczym nieskrępowanej samowoli siły działającej lub sił działających. Lecz triumfy nauki nijak się mają do subiektywnego idealizmu, według którego świat zjawisk to ściśle uporządkowany, czyli prawidłowościowy system halucynacji. Pomyśleć, że spełniające się przepowiadania świadczą coś na korzyść realności tych zjawisk – znaczy już zakładać realne znaczenie czasu, czyli właśnie to, co wymaga udowodnienia.

z tymi zjawiskami, które dane są w doświadczeniu religijnym i które odnosimy do oddziaływania bóstwa na nas. To dotyczy wszystkich religii. Starożytny Hellen nie wierzyłby w istnienie Dionizosa, gdyby nie doświadczał w stanie upojenia jego duchowo-cielesnego działania. Wiara w Boga chrześcijańskiego opiera się na Jego doskonałym ujawnieniu się danym w historycznym doświadczeniu ludzkości. Jest zrozumiałe, że wprawdzie doświadczenie to swój najbardziej intensywny i skondensowany wyraz miało w wydarzeniach ziemskiego życia Chrystusa, to jednak nie wyczerpuje się w nich. Nikt nie odważy się negować rzeczywistego doświadczenia religijnego apostoła Pawła, św. Franciszka lub św. Sergiusza. Istnieje w końcu także pośrednie doświadczenie religijne, związane z zaufaniem do innych, z żywą tradycją, z gatunkową i duchową solidarnością. Przecież to samo można zauważyć w stosunku do przedmiotów świata fizycznego. Nie posługując się teleskopem, ani trochę nie wątpię jednak w rzeczywiste istnienie planety Neptuna i innych ciał niebieskich, które nie są widoczne gołym okiem.

Jeżeli przekonanie o rzeczywistym istnieniu przedmiotu religijnego jest oparte na *doświadczeniu* religijnym, to zadanie filozofii w tej kwestii może polegać jedynie na tym, aby przekształcać i poszerzać to doświadczenie, to znaczy czynić bardziej dokładnymi, jasnymi i pełnymi nasze *wyobrażenia* o faktach danych w rzeczywistej religii. Filozofia może badać przedmioty religijne, lecz ani wytworzyć, ani dostarczyć nam pewności o ich istnieniu filozofia jako taka nie może, tak samo jak nie może tego zrobić astronomia względem ciał niebieskich. Na próżno byłoby powoływać się na tak zwane dowody istnienia Boga, które częściowo są oparte na błędach logicznych, jak pokazał to Kant, a częściowo (w szczególności dowód teleologiczny i moralny) czerpią swą moc z danych doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, a zatem potwierdzają naszą tezę. Oczywiście, nasze przeświadczenie co do przedmiotów religii nie wyczerpuje się w danych naszego doświadczenia religijnego; nie ulega jednak wątpliwości, że podstawą dla niego są te właśnie dane i bez nich ono nie może istnieć. W podobny sposób wiarygodność naszej wiedzy astronomicznej nie wyczerpuje się w tym, co my widzimy i obserwujemy na niebie, ale niewątpliwie opiera się

wyłącznie na tym. Wymowną ilustracją tego faktu można dostrzec w słynnym odkryciu Le Verriera. Po pierwsze odkrycie to było uwarunkowane przez dane w doświadczeniu ukazanie się innych planet oraz ich orbity obliczone na podstawie obserwacji. Po drugie zaś, dalsze obliczenia matematyczne i kombinacje, które doprowadziły paryskiego astronoma do konieczności uznania nowej planety, same w sobie nie mogły nikomu dać pewności o jej rzeczywistym istnieniu, gdyż mogło to się okazać taką samą błędną konkluzją, jak „przeciwziemia” pitagorejczyków. Właściwe znaczenie praca Le Verriera zawdzięcza dopiero empirycznemu sprawdzeniu, kiedy nowa planeta rzeczywiście została zauważona przez teleskop. I rzeczywiście, całe mnóstwo astronomów corocznie odkrywa nowe asteroidy i komety, i dla upewnienia się co do *istnienia* tych ciał w zupełności wystarcza fakt ich zaobserwowania. W ogóle w sukcesach astronomii główną rolę należy niewątpliwie przypisać teleskopowi i analizie spektralnej, tj. udoskonalonym sposobom obserwacji i doświadczenia. Gdyby tak zwane dowody istnienia Boga wskazywały nam na te warunki, pod którymi moglibyśmy doświadczyć nowych doznań przedmiotów boskich (podobnie jak obliczenia Le Verriera wskazały astronomom, w którą stronę kierować teleskop, aby ujrzeć nową planetę), to wówczas te dowody mogłyby oczywiście mieć ważne znaczenie dla kształtowania przekonań religijnych.

VI

W odróżnieniu od teoretycznych rozważań o przedmiotach religii, w każdej rzeczywistej religii bóstwo, tj. najwyższy przedmiot pietyzmu lub uczucia religijnego, niezmiennie zostaje uznane za dane w doświadczeniu. Oto pierwsza cecha tego pojęcia, niepowodująca ryzyka napotkania jakichkolwiek *instantia contrarii*. Nirwana, którą czci i do której podąża mędrzec buddyjski, nie jest dla niego abstrakcyjnym pojęciem, lecz czymś już doświadczonym przez innych i mającym być doświadczonym również przez niego samego. Odczuwanie absolutu jako takiego, jako bezwzględnie *abstrahowanego* od wszelkich określeń, jest stanem wewnętrznego doświadczenia, które nadaje buddyzmowi całą

jego treść religijną i wyróżnia buddyzm zarówno od innych religii, jak też od teoretycznych rozważań o tym, co nieskończone. Wszech-duszę braminów można poznać w rzeczywistym doświadczeniu wewnętrznego skupienia wszystkich władz człowieka, całej jego istoty psychofizycznej, która w takim skupieniu rzeczywiście łączy się i zbiega się z samym przedmiotem tej religii, i dzięki takiej „tożsamości podmiotu i przedmiotu” absolutne bóstwo jest rzeczywiście doświadczane przez człowieka. Mnóstwo ludzi miało i ma religijne doświadczenie panteizmu – poprzez wewnętrzną percepcję lub odczucie swojej tożsamości z wszechjedną substancją świata. Myśliciele o wyjątkowo spekulatywnym charakterze, którzy nie doświadczyli niczego podobnego, nazywają taki stan dany w doświadczeniu „fanatyzmem” i „fantazją”, lecz nie musimy przywiązywać do tego szczególnej uwagi, zwłaszcza jeśli uwzględnimy fakt, że dla wielu ludzi wszelka religia, a nawet wszelka „metafizyka” to fanatyzm, fantazja i zabobon.

Panteistyczne uczucie komunii z wszechjedną substancją, rodząc doktryny religijne, nadaje zarazem głęboki religijny charakter światopoglądowi takich umysłów, jak Spinoza i Goethe. Będąc religią ludową w dalekiej Azji, panteizm w Europie dawno stał się ulubioną religią metafizyków i poetów, dla których nie stanowi on abstrakcyjnego pojęcia, lecz daną doświadczenia.

Jednak jeszcze bardziej istotne i godne zainteresowania jest to, że ugruntowane na podstawie doświadczenia religijnego idee absolutu jako bezwarunkowego oderwania od wszelkich określeń (buddyzm) i jako wszechjedna substancja wszelkiego bytu (braminizm), są również obecne, w formie podrzędnych elementów, w bardziej treściwym, opartym na głębszym i doskonalszym doświadczeniu religijnym (w prawdziwym Objawieniu), poglądzie chrześcijańskim. Nie mam na myśli różnorodnych mistycznych i gnostyckich herezji, które dążyły do tego, by ten wschodni element z podrzędnego uczynić głównym i dokonać restauracji pogaństwa pod osłoną chrześcijaństwa; mam na myśli całkowicie prawowiernych, uznanych przez Kościół pisarzy religijnych – teologów, mistyków i ascetów. Wskażę przede wszystkim na te dzieła, które ze względu na swoją wysoką wartość przypisywane były

ojcu apostołskiemu św. Dionizemu Areopagicie i które od V w. cieszą się w Kościele powszechnym autorytetem, następnie również na pisma głębokiego myśliciela i uczonego komentatora tychże dzieł, św. Maksyma Wyznawcy, cierpiącego za ortodoksję w walce z herezją monoteletyzmu; w końcu zaś na rozmaite utwory świętych ascetów, zarówno starożytnych, jak i nowszych, wchodzących w korpus antologii (o różnej objętości) pod wspólną nazwą *Filokalia* (Φιλοκαλία). Oczywiście cała ta literatura nie ukazuje chrześcijaństwa w sposób pełny, a tylko jedną jego stronę; jednak powszechność i wysoki autorytet tych pism niewątpliwie dowodzi, że przedstawiony w nich aspekt chrześcijaństwa ma dla niego znaczenie istotne, i że koniecznie należy liczyć się z nim, formułując chrześcijańskie pojęcie Boga.

W tej sprawie należy przywołać pewien podstawowy i tradycyjny pogląd, zgodnie z którym wszyscy wskazani autorzy są zależni od Areopagity. Poprawne pojęcie Boga, według ich przekonania, można osiągnąć na dwóch drogach: 1) poprzez konsekwentne i bezkompromisowe odrzucanie w Bogu wszelkich określeń, co nazywa się teologią apofatyczną (θεολογια ἀποφατική), 2) poprzez przypisywanie Bogu wszystkich doskonałości w stopniu najwyższym, czyli w sposób absolutny, co nazywa się teologią katafatyczną (θεολογια καταφατική).

Rzekomy Areopagita oczywiście nie zostałby przyjęty do rzeczywistego areopagu Ojców i doktorów Kościoła, gdyby poglądy mistyczne tego pisarza byłyby tak odległe od pozytywnego chrześcijaństwa, jak panteizm Spinozy. Niemniej jednak bardzo się obawiam, że rozważania o Bogu tego teologa, obdarzonego przez Kościół tak wielkim autorytetem, są mimo wszystko bardziej pokrewne z filozofem amsterdamskim aniżeli z petersburskim. Twierdzę to nie w celu zarzucenia komuś czegokolwiek. Profesor Wwiedziński ma całkowite i nienaruszalne prawo, by przedkładać spekulatywno-scholastyczne pojęcie Boga nad idee mistyki kontemplacyjnej. Coś zarzucić mu można jedynie wtedy, kiedy swoje prawo przekształca w powszechny obowiązek, *implicite* wykluczając z religii chrześcijańskiej element niewątpliwie do niej należący, chociaż nieodpowiadający wymaganiom tego czy innego filozoficznego umysłu.

VII

Całkowicie zgadzając się z A. I. Wwiedzińskim co do tego, że nasze logiczne prawo do zrozumienia pojęcia Boga *po swojemu* powinno mieć pewne granice, zależne od istotnych treści rzeczywistych religii, doszliśmy do tego, że granica przyjęta przez naszego Autora nie pokrywa się z faktycznie istniejącą i że przedstawione przez niego konieczne cechy dotyczące pojęcia bóstwa powinny zostać przekształcone tak, aby to pojęcie przysługiwało wszystkim religiom. Przede wszystkim należało przywrócić opuszczoną, a nawet niejako odrzuconą przez profesora Wwiedzińskiego cechę (czyli kształtowanie pojęcia w rezultacie rzeczywistego doświadczenia religijnego), wyróżniającą to pojęcie jako religijne, tj. jako wyrażającą żywą relację do przedmiotu, w odróżnieniu od abstrakcyjnych rozważań o przedmiocie. Następnie, z przedstawionych przez naszego Autora cech tylko pierwsza powinna być przyjęta bez zastrzeżeń. Niewątpliwie, myśl o Bogu zawiera w sobie wyobrażenie o Jego wyższości nad człowiekiem, podobnie jak religia jako taka jest pobożnym wyrażeniem czci lub adoracją, co zakłada wyższość jej przedmiotu. Jest zrozumiałe, że można tutaj mówić jedynie o pewnych relacjach i stopniach tej wyższości. Autor wydaje się zbyt ograniczać tę cechę, kiedy uważa, że Boga nie można dostrzec w takich przedmiotach, jak „materia” i „huragan”. *Rzeczywista* „materia” i rzeczywisty „huragan” stanowiły i stanowią przedmiot czci boskiej. Być może nasz Autor miał na względzie wyobrażenia i hipotezy na temat materii i jej przejawiania się, konstruowane jedynie przez chemików i fizyków, które oczywiście u nikogo nie wywołują myśli o bóstwie. Rzecz jasna, te mity [o istotach] bez skrzydeł, tworzone przez jednostronne umysły, *w żaden sposób* nie przewyższają człowieka, czego nie możemy powiedzieć ani o rzeczywistej materii, ani nawet o rzeczywistym huraganie.

Jeżeli zaś chodzi o drugą cechę – osobową świadomą wolę i działalność celową, to wymaga ona radykalnego przekształcenia. Gdyby nasz Autor mógł wypowiedzieć swój pogląd w formie negatywnej: bóstwo nie powinno być pojmowane jako *bezosobowe, pozbawione woli, nieświadome*

i działające bez celu, to moglibyśmy zgodzić się z nim i uznać tę tezę jako wymagającą jedynie pewnych wyjaśnień.

Uznawać Boga za bezosobowego, pozbawionego woli itd. jest rzeczą niemożliwą, gdyż oznaczałoby to, że stawiamy go niżej od człowieka lub że odrzucamy konieczną cechę bóstwa, jaką jest wyższość nad człowiekiem. Nie bez podstaw uznajemy pewne przedmioty, np. meble, kostkę brukową, belki, góry piasku za pozbawione woli, bezosobowe i nieświadome, gdyż tym samym przyznajemy wyższość nad nimi osobowej, świadomej i działającej celowo istoty ludzkiej, i żadne sofizmaty nie mogą zmienić naszego aksjomatycznego sądu. Lecz uznawać bóstwo za bezosobowe, pozbawione woli itd. oznaczałoby w tym przypadku sprowadzać je do poziomu rzeczy przyziemnych, które nie osiągnęły powszechnych i elementarnych przywilejów natury ludzkiej; a my zdecydowanie twierdzimy, że żadna religia pogańska i żadna panteistyczna filozofia nigdy nie popadły w tak jawny absurd. Jednak czcigodny Autor błędnie utrzymuje, że ze względu na niemożliwość uważania bóstwa za bezosobowe należy koniecznie uznać je za osobowość, lub posługując się językiem logiki formalnej, Autor niepotrzebnie dostrzega relację sprzeczności tam, gdzie sprawa dotyczy względnego przeciwieństwa i niepotrzebnie formułuje dylemat tam, gdzie *datur tertium quid*.

VIII

Słowo *osoba*, *osobowość* wcale nic posiada ściśle określonego znaczenia, jakie prawdopodobnie przypisuje mu nasz Autor. Nic wspominając już o terminologii rzymskiej, gdzie *persona* oznaczało nic innego jak *maska*, w dzisiejszych czasach we wszystkich językach stosowne słowo używane jest w dwóch zupełnie różnych znaczeniach. Z jednej strony, kiedy mówi się o osobistej godności, prawach, wolności itd. – osobowość jest rozumiana jako pozytywna zasada samoistności, która – w odróżnieniu od negatywnych cech bytu materialnego, skostniałego i biernego – przysługuje człowiekowi jako istocie duchowej. Jeżeli jednak osobowość człowieka jest w ten sposób przeciwstawiana niższej bezosobowej przyrodzie, to, z drugiej strony, osobowy charakter

przeciwstawia się wyższej godności i przeznaczeniu człowieka, kiedy mówimy: ten człowiek jest *osobistością*, *c'est un homme personnel*, *er ist nur einer persönlichen Gesinnung fähig*. Sens tych wyrażen staje się czytelny, jeżeli zestawimy je ze słowami Ewangelii: kto strzeże duszę swoją, zgubi ją, a kto straci swą duszę, uratuje ją⁸. Oczywiście przez tę zbawczą utratę duszy należy rozumieć nie przekształcenie człowieka w rzecz bezduszną, nie samobójstwo jego metafizycznej istoty, a tylko moralne uśmiercenie jego egoizmu. To, co ta ewangeliczna maksyma nazywa duszą [w polskim przekładzie – życiem – tłum.], co zwykliśmy nazywać naszym *ja* lub naszą osobowością, nie jest zamkniętym w sobie i doskonałym kręgiem życia, posiadającym własną treść, istotę czy sens swojego bytu, lecz tylko nośnikiem lub *podstawą* (ὑπόστασις) czegoś innego, wyższego. Oddając się temu innemu, zapominając o swoim *ja*, człowiek niejako traci siebie, poświęca siebie, lecz w rzeczywistości afirmuje siebie w swym prawdziwym znaczeniu i przeznaczeniu, napełnia swoje życie osobowe prawdziwą treścią, z którą ono nierozzerwalnie się zespała, przekształcając je w życie wieczne. Przeciwnie, zwracając się do swej duszy jako takiej, przyjmując hipostazę życia za treść życia, a jego nośnik za cel, tj. przyjmując postawę egoistyczną, człowiek gubi swoją duszę, traci swą prawdziwą osobowość, pogrążając ją w pustce lub pozbawiając treści. Egoizm jest tylko pozorną samoafirmacją osobowości człowieka; w rzeczywistości ona utrwała się tylko wtedy, kiedy dobrowolnie i świadomie oddaje się czemuś innemu, wyższemu; egoizm w rzeczywistości to oddzielenie osobowości od jej treści życiowej, oddzielenie podstawy, hipostazy bytu od istoty (οὐσία), rozbieżność między istnieniem a jego celem, między zewnętrznym faktem a wewnętrzną wartością, między tym, co żyje, a tym, ze względu na co warto żyć. Takie oddzielenie zwróconego na siebie *ja* od jego życiowej istoty jest bez wątpienia moralną śmiercią i zgubą duszy.

Jeżeli w takim razie samodzielność, czyli samookreślenie naszej osobowości jest tylko formalne, a rzeczywiście samodzielną i samookreśloną

⁸ W sposób najbardziej zwięzły została przekazana ogólna treść następujących tekstów Ewangelii: Mt 10, 39 i 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24 i 17, 33; J 12, 25.

staje się ona jedynie utwierdzając siebie jako podstawę dla [czegoś] innego, wyższego, to czy słuszne jest przenosić pojęcie, oderwane od naszego życia osobowego na inne, wyższe, w którym nasza osobowość może i powinna się zachować, oddając się tylko jemu i wstępując z nim w niedoświadczoną jeszcze przez nas pełnię zjednoczenia? Czy nie powinniśmy ową wyższą zasadę, tj. bóstwo, z konieczności uznać za *ponadosobowe*? Można oczywiście zaoponować, że bóstwo jest *ponadosobowe* w stosunku *do nas*, do *naszej* osobowości, niemniej jednak samo w sobie ma ono osobowy charakter. Jednak to sprowadza się do stwierdzenia, że bóstwo, mimo tego, że znajduje się w relacji do nas, jest taką samą osobowością, jak my. Z kolei takie antropopatyczne pojęcie Boga może być zastosowane jedynie w stosunku do niższych form religii pogańskich; jakim zatem prawem zaczynamy wymagać od filozofa, aby on uzgadniał swoje pojęcia z pojęciami politeistów? Jeżeli z pojęcia osobowości wykluczymy całą tę empiryczną treść, która nie przystoi bóstwu monoteistów, to w pojęciu osoby nie pozostanie żadna konkretna pozytywna cecha, a otrzymamy jedynie logiczną pozytywność poprzez szereg podwójnych negacji: bóstwo *nie jest bezosobowe*, *nie jest nieświadome*, *nie jest pozbawione woli* itd. Wobec niemożności powiązania z tym określeniem żadnych danych wynikających z samoobserwacji i analizy psychologicznej, wszystkie te podwójne negacje mogą być zastąpione przez afirmację nie osobowego, lecz *ponadosobowego* bytu. Najbardziej pozytywno-religijny człowiek, któremu obcy jest wszelki panteizm filozoficzny, natychmiast zrozumie i zgodzi się z nami, jeżeli powiemy mu, że bóstwo, chociaż myśli, to zupełnie nie tak, jak my, że chociaż ma świadomość i wolę, to zupełnie nie takie, jak nasze itd. Wszak określając bóstwo jako *ponadosobowe*, jedynie wyrażamy tym słowem wszystkie religijne aksjomaty. Słowo to wyraża właśnie postulowaną logiczną granicę, zakreślającą pojęcie Boga i chroni je zarówno przed pomyleniem z pojęciem bezdusznego, skostniałego bytu, jak i przed niemniej smutnym pomyleniem z pojęciem dotyczącym empirycznej osobowości człowieka. Jeśli określamy bóstwo jako *ponadosobowe*, nie dajemy powodów do żadnych nieporozumień, podczas gdy przypisując osobowy charakter istocie wszechogarniającej, niepodlegającej czasowi, a co za tym idzie – niezminiającej się itd.,

niewątpliwie stosujemy grę słów i popadamy w to samo *quaternio terminorum*, którego tak obawia się czcigodny profesor.

IX

Cecha ponadosobowości, chociaż najpełniej ujawnia się na wyższych stopniach rozwoju religijnego, jest jednak obecna również na niższych, dając nam prawo do przyjęcia jej jako ogólnej cechy samego pojęcia Boga. Przy całej antropomorficzności i antropopatyczności bóstw pogańskich, żadne z nich nie wyczerpuje się w niepodważalnym i jasnym wyobrażeniu o osobowości jako o istocie, która nie jest w pełni określana przez swoją daną naturę, lecz może być wolna od niej. Oddawanie czci kamieniom, drzewom, zwierzętom – to prawdziwe kultury religijne, lecz czy można uczciwie odnajdywać osobowość w ich przedmiotach, tj. w istotach koniecznie i nierozzerwalnie związanych z tym oto kamieniem, z oto tym drzewem lub z tym oto rodzajem drzew, z tym oto zwierzęciem lub z tą oto rasą zwierząt? A w przypadku bardziej rozwiniętych form religii pogańskiej: czyż Helios posyła swoje promienie dlatego, że tak mu się zachciało, a nie dlatego, że ma naturę słoneczną, niosącą światło? Czyż Hades przebywa w podziemnym królestwie zamiast Olimpu ze względu na dobrowolną preferencję i decyzję, a nie dlatego, że ma naturę istoty piekielnej? Czy można na serio dostrzegać osobowość, działającą celowo w sposób świadomy i arbitralny, u potężnej, mającej wiele piersi Artemidy z Efezu, rodzącej i karmiącej wszystkie rośliny i wszystkie zwierzęta bez wyjątku? Albo w Izydzie, która jest czymś pośrednim pomiędzy księżycem a krową? Oczywiście, u wszystkich tych istot natura i duch, fatalistyczna konieczność i wolność są tak ściśle powiązane ze sobą, że to zupełnie nie pasuje do naszych wyobrażeń o osobowości i jeśli nie możemy uznać tych istot za bezosobowe, jeśli ich natura przewyższa naszą naturę potęgą i trwałością, to powinniśmy przyznać im pewną część ponadosobowości.

Im wyżej wznosi się świadomość ludzka, wzbogacona o jednostkowe i zbiorowe doświadczenie religijne, tym wyraźniej widać konieczność ujmowania jego podstawowego przedmiotu jako ponadosobowego.

Ta konieczność jest wyraźnie podkreślona w podstawowych chrześcijańskich dogmatach Trójcy i Wcielenia. Każda osobowa istota jako taka wyczerpuje się w jednej swojej osobie, stąd jedyna istota w trzech osobach jest tym samym istotą ponadosobową. Następnie, nawet gdyby Bóg jako taki był osobowością w takim znaczeniu, jak to rozumie profesor Wwiediński, tj. w sensie ludzkim, to nie potrzebowałby żadnego szczególnego ucłowieczenia i wcielenia: osobowy w swej istocie Bóg mógłby pozostać sobą, nie „stając się ciałem”⁹ i nie przyjmując natury ludzkiej: mógłby być dostępny dla człowieka, odkrywając mu siebie i wchodząc z nim w dowolne relacje.

X

Przyroda materialna jest bezosobowa; osobowość stanowi specyficzną cechę człowieka, wreszcie bóstwo jako takie, czyli jako absolut jest ponadosobowe. W tym miejscu i panteizm, i negatywizm buddyjski są zgodne zarówno z chrześcijańskimi prawdami wiary, jak i z wymaganiami spekulacji filozoficznej. Pojęcie bóstwa jako takiego, czyli pojęcie absolutu, ze wszystkich wymienionych punktów widzenia jest *takie samo*. Mistycy azjatyccy i europejscy, aleksandryjscy platonicy i żydowscy kabaliści, ojcowie Kościoła i niezależni myśliciele, perscy sufici i włoscy mnisi, kardynał Mikołaj z Kuzy i Jakub Boehme, Dionizy Areopagita i Spinoza, Maksym Wyznawca i Schelling – wszyscy oni jednym sercem i jednym głosem wyznają niezgłębioną i niewypowiedzianą absolutność bóstwa.

W podstawowym i pierwotnym pojęciu absolutu jako takiego nie ma rozbieżności opinii; rozbieżność ta pojawia się dopiero wtedy, gdy bierze się pod uwagę pochodne określenia bóstwa, które są logicznie uwarunkowane przez jego stosunek do wszystkiego, co nie jest nim samym.

Bóstwo jako absolut nie jest uwarunkowane niczym oprócz siebie (jako *causa sui*), a zarazem ono wszystko sobą warunkuje (jako *causa omnium*). Wszystko, co istnieje, posiada w bóstwie ostateczną, czyli

⁹ Por. J 1, 14 (przyp. tłum.).

definitywną podstawę swojego bytu, swoją substancję. To pojęcie Boga jako jedynej substancji wszystkiego, logicznie wynikające z samego pojęcia Jego absolutności, czyli autentycznej boskości (gdyby bowiem bezwarunkowa podstawa czegokolwiek znajdowała się poza Bogiem, to ograniczałaby Go i tym samym pozbawiałaby Go boskości) – ta prawda wszechjednej substancji, pod różnymi nazwami wyznawana przez pogan, jest pod prawdziwą nazwą Boga Wszechmogącego wyznawana przez chrześcijan, w zgodzie z Żydami i muzułmanami. Z tego podstawowego i koniecznego artykułu naszego Symbolu wiary Spinoza zbudował cały system filozoficzny, i uznawać jego filozofię za ateizm dlatego, że zatrzymuje się na tym artykule i nie posuwa się dalej, byłoby prawie tak samo niesprawiedliwe, jak przekonywanie, że Euklides nie był matematykiem, ponieważ poprzestawał na geometrii elementarnej, nie zajmując się analizą i rachunkami różniczkowymi, lub że Kepler nie był astronomem, gdyż poprzestawał na statyce systemu słonecznego, nie zajmując się ani kwestią jego pochodzenia, ani innymi systemami gwiazdnymi.

Jest prawdą, że koncentrowanie się Spinozy na pojęciu substancji absolutnej doprowadziło go do pewnych poważnych błędów. Dostrzegając we wszystkim, co istnieje, jedynie ogólne cechy i stosunki, *a priori*, *more geometrico* wywodzące się z pojęcia bytu i rozumienia substancji nieskończonej, przyjmował ją jako prostą i bezpośrednią przyczynę wszystkiego, co istnieje. Nie odrzucając bynajmniej własnego absolutnego życia Boga Wszechmogącego, określał Go zarazem jako *natura naturans* naszego świata zjawisk rozumianego realistycznie jako *natura naturata*, czyli jako w pełni adekwatny wyraz absolutnej praprzyczyny. Pomimo zupełnie błędnego charakteru takiego poglądu, zbyt widocznego obecnie dla naszego umysłu, nie powinniśmy jednak zapominać, że pod względem *filozoficznym* pogląd ten mógł być rzeczywiście przezwyciężony dopiero przez idealizm krytyczny, który pokazał, że między bytem absolutnym (zakładając takowy) a światem zjawisk koniecznie znajduje się podmiot poznania, który już z racji wyłącznie formalnego charakteru swoich funkcji nie może być uznany za absolutny. Taki punkt widzenia podważa spinozizm jako system filozoficzny, czyli kompletne wyjaśnienie świata, nie przekształcając go jednak w ateizm.

XI

Jeszcze większe znaczenie ma inna jednostronność w filozofii Spinozy, mianowicie ograniczenie jego pojęcia Boga *wyłącznie* do substancji absolutnej. Prócz ogólnych, trwałych i tożsamyh ze sobą właściwości i relacji przedmiotów, w rzeczywistym świecie znajduje się coś przeciwstawnego temu, mianowicie rozwój, proces. Ten świat nie tylko istnieje, lecz w nim też coś się dzieje i dokonuje. Oprócz statycznej strony bytu świata istnieje także strona dynamiczna lub, dokładniej, historyczna. Aczkolwiek idea bóstwa jako substancji absolutnej koresponduje z bytem i istotą świata, nie daje ona żadnej podstawy dla jego *występowania* lub *stawania się* (γένεσις, *Werden*), nie wprowadza tej historycznej strony świata i ludzkości w żadną pozytywną relację z bóstwem. Gdy tylko zostaje uznane i rozumiane znaczenie tej strony życia wszechświata, statyczny panteizm Spinozy przestaje zadawałać zarówno uczucie religijne, jak i myśl filozoficzną. Bóg nie może być tylko bogiem geometrii i fizyki. On koniecznie musi być także bogiem historii. Lecz w systemie Spinozy dla boga historii jest równie mało miejsca, jak w systemie eleatów. Za ten brak już wielu czyniło Spinozie zarzuty. Niesprawiedliwe by było powtarzanie tych zarzutów bez następujących istotnych zastrzeżeń.

1. Z wyjątkiem religii judaistycznej i chrześcijańskiej oraz niektórych szczególnych poglądów filozoficznych, we wszystkich innych systemach religijnych i filozoficznych nie znajdujemy obecności elementu historycznego. Całokształtu zmian w świecie większość wiernych i myślicieli nie rozumie w sensie historycznym jako jednolitego procesu, dzięki któremu staje się lub dokonuje się coś nowego – procesowi mającego określony pozytywny sens i kierunek. W całym pogaństwie bóstwo nigdy i nigdzie nie było rozumiane jako bóg historii. Nie mówiąc już o typowych antyhistorycznych poglądach indyjskiej i chińskiej mądrości religijno-filozoficznej, nawet w krajach położonych bardziej na zachód spotykamy albo tylko całkowitą statyczność, jak w przypadku zastygłych bóstw Egipcjan lub zasłoniętej Artemidy z Efezu, albo ciągły, lecz bezowocny, niczego nieosiągający ruch, jak u olimpijczyków Homera.

Pogańskie niezrozumienie historii zachowało się również w dwuwierze narodów chrześcijańskich. Nawet w nauce europejskiej pojęcie jedyne- go i określonego procesu historycznego pojawiło się dopiero po upły- wie stu lat po Spinozie. W każdym razie nie można nazywać ateizmem braku w pojęciu Boga takiego elementu, który był obcy dla większości religijnych i metafizycznych doktryn.

2. Uznając w bóstwie absolutną pełnię życia, wiążemy z nim albo wprowadzamy je w pewną korelację z procesem kosmicznym i histo- rycznym, a tym samym znajdujemy w bóstwie ostateczny fundament zarówno dla zbiorowej historii ludzkości, jak i dla jednostkowej historii każdej ludzkiej duszy. Stwierdzamy zdecydowaną obecność bóstwa we wszystkich wydarzeniach światowego i prywatnego życia; tutaj wszyst- ko jest przez nas rozpoznane jako *non sine numine factum*. Lecz dotyczy to właśnie tylko faktu, natomiast sposób boskiej obecności – *quomodo factum* – może być dla nas zupełnie nieznanym: wiemy tylko, że ten spo- sób jest godny bóstwa lub odpowiada jego absolutnej istocie; wiemy, że bóstwo jako takie *na sposób boski* uczestniczy w procesie kosmicznym i historycznym. Wzrastająca pełnia uznania realnej obecności tego, co boskie, we wszystkim, co ludzkie, dana jest w Objawieniu, lecz przecież i tutaj wzrasta tylko od strony ludzkiej. Nam został dany fakt pełnego połączenia natury boskiej z ludzką w Chrystusie, stąd możemy zrozu- mieć całą rozumną konieczność lub cały sens tego faktu, lecz sposób, *quomodo* połączenia nie mógł być nam ujawniony i jest nam dostępny tylko „jakby w zwierciadle, niejasno”¹⁰. W każdym razie Bóg jest bogiem historii nie z racji swojej boskości, a z racji człowieczeństwa, a zatem nieobecność w pojęciu Boga strony historycznej nie czyni jeszcze z filo- zofa bezbożnika, a zaledwie niechrześcijanina.

Skoro proces historyczny pojmowany jest jako pewna korelacja dwóch stron, boskiej i ludzkiej, występujących w nim łącznie, to w ża- den sposób nie można każdego warunku i cechy procesu, wziętych *in concreto*, bezpośrednio przenosić na jedną ze stron, a mianowicie na bo- ską, wziętą samą w sobie lub rozłącznie. Nie powinno się przywiązywać

¹⁰ Por. 1 Kor 13, 12 (przyp. tłum.).

zbyt dużej wagi do analogii procesu historycznego ze zwykłą ludzką działalnością; stąd na przykład z tego faktu, że człowiek, uczestniczący w procesie historycznym działa celowo, nie można wnioskować, że również bóstwo, uczestniczące w tym procesie, ze swojej strony także powinno działać celowo. To w gruncie rzeczy byłoby tak samo bezpodstawne, jak gdyby ze wspólnego (w pewnym sensie) lub analogicznego działania światła słonecznego i światła lampy pokojowej chcieć wywnioskować, że również słońce można, podobnie jak lampę, zapalić szwedzkimi zapalkami.

3. Zauważmy w końcu, że chociaż pojęcie bóstwa jako substancji absolutnej jest niewystarczające dla poglądu religijno-historycznego, to jednak bez pierwszego nie byłoby także drugiego. Rzeczywiście, tylko wtedy, kiedy pojmemy bóstwo (jako substancję absolutną) jako Wszechmogącego, możemy odczuć logiczną konieczność odniesienia do niego wszystkich aspektów tego, co istnieje, czyli także historycznego stawania się. A gdybyśmy nie uznawali bóstwa za absolut lub za wszechjedność, moglibyśmy najspokojniej, podobnie jak deści uważać, że Bóg istnieje sam dla siebie, a świat z całą swoją historią także istnieje sam dla siebie. Nie mam wątpliwości, że statyczny panteizm Spinozy był konieczną przesłanką do historycznego panteizmu Hegla, a następnie także pozytywnej filozofii chrześcijańskiej.

XII

Pozostaje mi jeszcze powiedzieć słów kilka o podjętej przez A. I. Wwiedińskiego próbie wyjaśnienia, dlaczego Spinoza, będąc filozofem o religijnym nastawieniu, stworzył jednakowoż filozofię ateistyczną. Prawdziwym winowajcą okazuje się być Descartes.

Oczywiście u Descartesa – twierdzi profesor Wwiediński – istniała nie tylko nazwa, lecz i pojęcie Boga; przecież jego Bóg, pomimo że został zdefiniowany w twierdzeniu wykładni geometrycznej, działa celowo, np. unika kłamstwa, a nie jest tylko ślepą, chociaż i nieskończoną substancją. Lecz, jak wiadomo, ten Bóg odgrywał u Descartesa jedynie rolę pomocniczą: przy po-

mocy tego pojęcia wiązał ze sobą to, czego nie umiał związać w inny sposób; tak, jak Anaksagoras korzystał z pomocy pojęcia rozumu tylko wtedy, kiedy nie umiał objaśnić czegoś w sposób mechanistyczny. Według słusznej uwagi Windelbanda, „Descartes w taki sam sposób odnosiłby się do pojęcia materii, jak i do pojęcia Boga, gdyby to pierwsze mogło wyświadczyć mu taką samą przysługę, co i ostatnie”¹¹. A czyż nie jest dziwne, że filozofia, w której pojęcie Boga odgrywa jedynie rolę pomocniczą i która z chęcią obeszlaby się i bez niego, wytycza właśnie panteistyczny, a nie jakiś inny kierunek? Czyż nie jest jasne, że z jednakową łatwością może wytyczyć i ateizm? Nie zapomnimy, że La Mettrie, rozwijając swój materializm, powoływał się na Descartesa chętniej niż na wszystkich innych pisarzy (s. 181).

Jeżeli ktoś – pisze dalej A. I. Wwiediński (s. 183) – w sposób całkowicie konsekwentny utożsamia realne stosunki z logicznymi i wszystkie działania i stany, za Descartesem, rozpatruje jako następstwa, a przyczyny – jako raczej, ten winien w pełni przyswoić sobie także wynikający z tego utożsamienia czysto mechanistyczny światopogląd, który musi przedstawić z jeszcze większą konsekwencją, niż zrobił to sam Descartes. A wtedy substancja, która stanie się jedyną, utraci wszelkie działanie celowe i w niej wszystko obróci się w logiczną nieuchronność następstwa jej natury, tzn. ona przestanie już odpowiadać pojęciu Boga. Na takiej właśnie drodze kartezjańska filozofia przygotowała ateizm w nauce Spinozy; był to rezultat tego, że rozpoczęte przez Descartesa i konsekwentnie przeprowadzane przez Spinozę utożsamienie realnych stosunków z logicznymi prowadziło do czysto mechanistycznego światopoglądu, w pełni przyswojonego przez Spinozę.

Lecz być może zapytają mnie – zauważa na koniec nasz Autor – dlaczego inne systemy, powstałe pod wpływem Descartesa, Malebranche’a i Leibniza, nie otrzymały ateistycznego charakteru? To było wynikiem właśnie tego, że żaden z nich [systemów] nie był czystym mechanicyzmem. W okazjonalizmie Bóg dostosowuje swoją działalność do naszych chęci, ponieważ działa z *ich powodu*, a na dodatek one nie są rozpatrywane jako logicznie konieczne. Oprócz tego

¹¹ Zob. W. Windelband, *Die Geschichte der Neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, 1. Bd.: *Von der Renaissance bis Kant*, Leipzig 1922, s. 182 (przyp. tłum.).

u Malebranche'a Bóg tworzy świat, kieruje ideami, tj. celami. U Leibniza cały układ świata zostaje w końcu wyjaśniony w sposób teleologiczny. A zatem, w ich systemie nic było czystego mechanicyzmu, tj. nie było przyczyn, które zrodziły ateizm w systemie Spinozy, stąd też nie było i ateizmu (s. 184).

Nie wdając się w zagadnienie, czy filozofia Spinozy, ze swoją nieukończoną myślą substancją, może być określona jako czysto mechanistyczny światopogląd, a także nie dotykając zdecydowanego, lecz mimo wszystko zagadkowego przekonania Autora, jakoby utożsamienie realnych stosunków z logicznymi w sposób konieczny prowadziło do czysto mechanistycznego wyobrażenia o świecie, wskażę tylko na zasadniczą wewnętrzną sprzeczność w całym tym wywodzie. Jeżeli system Descartesa zawierał w sobie możliwość bycia rozwiniętym i przekształconym w kierunku teistycznym, a w każdym razie nie ateistycznym, i Malebranche, będąc człowiekiem religijnym, właśnie w tym kierunku rozwinął filozofię swojego nauczyciela, to dlaczego Spinoza, także człowiek religijny i w żadnym wypadku nie ateista, nie postąpił w podobny sposób? W imię jakiej konieczności przyjął on od Descartesa wyłącznie to, co nieuchronnie prowadziło do ateizmu, obcego jego osobistym uczuciom i poglądom? Dlaczego nie zostawił opracowania ateistycznych elementów kartezjanizmu ludziom z natury do tego skłonny, chociażby komuś w rodzaju późniejszych pisarzy materialistycznych, jak La Mettrie, na którego wskazuje nasz Autor? Przecież na ogół uczniowie biorą z myśli nauczyciela i rozwijają to, co bardziej do nich pasuje. Na przykład, niektórzy teolodzy i pietyści z kręgu heglistów przekształcili system swego nauczyciela w komentarz filozoficzny do ortodoksyjnej luteranśkiej teologii, a ich koledzy o odmiennym charakterze wyprowadzili z tego samego systemu najbardziej radykalny ateizm. W podobny sposób odnośnie do Spinozy nie można uniknąć dylematu: czy on wyprowadził z kartezjanizmu właśnie ateistyczny, a nie jakiś inny pogląd dlatego, że zgodnie ze swoimi osobistymi przekonaniem i uczuciami był skłonny do ateizmu – czego jednakowoż nie dopuszcza profesor Wwiedziński – czy też należy uznać, że filozofia Spinozy w ogóle nie była ateistyczna,

a odpowiadała w gruncie rzeczy religijno-kontemplacyjnemu, panteistycznemu usposobieniu jego umysłu.

* * *

To pojęcie Boga, które daje nam filozofia Spinozy, przy całej swojej niekompletności i niedoskonałości, odpowiada jednakowoż pierwszej i koniecznej potrzebie prawdziwego oddania czci Bogu i rozważania o Nim. Wielu ludzi religijnych odnajdywało w tej filozofii oparcie duchowe. Toteż niniejsza krótka apologia podyktowana została przede wszystkim uczuciem wdzięczności za to, co przejąłem od spinozizmu w przejściowym okresie mojej młodości – nie tylko w filozoficznym, lecz także w religijnym względzie. Na zakończenie powinienem wyrazić szczerą wdzięczność również czcigodnemu profesorowi Wwiedienskiemu, który przez swoje jasne i interesujące ujęcie zagadnienia pobudził mnie do bezzwłocznego spłacenia chociaż w części starego długu.

tłum. z języka rosyjskiego zbiorowe pod red. Teresy Obolevitch