

Stanisław Kowalczyk

Czym jest panteizm?

Collectanea Theologica 47/1, 65-81

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

CZYM JEST PANTEIZM?

W historii filozofii łatwo zauważyć występowanie kilku szczególnie częstych „modeli” myślenia, do których należy między innymi panteizm. Jest on częścią ludzkiej kultury duchowej, przekraczając granice ścisłej filozofii. Panteizm występował w różnych kręgach geograficzno-kulturowych, w różnych epokach, religiach i nurtach filozoficznych. Panteizująca interpretacja rzeczywistości ujawniała się w pismach poetów i pisarzy, filozofów, wielu przyrodników, niektórych teologów. Orientalne religie starożytnych Indii i Chin były przesyccone panteizmem. W Europie trend panteistyczny pojawił się u progu filozofii starogreckiej, mianowicie u myślicieli przedsokratycznych. Wczesne chrześcijaństwo, m. in. w osobie młodego Augustyna, również zetknęło się z panteistycznymi koncepcjami gnostyków. Idee panteizmu były żywe w okresie Odrodzenia, są one również częstym motywem na terenie filozofii nowożytnej i współczesnej. Szczególnie I połowa XIX stulecia, obejmująca twórczość niemieckich myślicieli Fichtego, Schellinga, Hegla i Schopenhauera, stanowi apogeum wpływów panteizmu. Współcześnie posiada on również wielu zwolenników, szczególnie wśród przedstawicieli myśli anglosaskiej (A. N. Whitehead, C. Hartshorne)¹.

Częstotliwość występowania oraz żywotność idei panteizmu wymaga podjęcia tej problematyki. Istnieje wiele fachowych prac poświęconych poszczególnym panteistom, brak jednak prac o profilu syntetycznym — szczególnie analizujących panteizm z punktu widzenia chrześcijaństwa. Wiele prac na temat panteizmu ukazało się w wieku XIX: są one jednak w dużej mierze przestarzałe, niektóre

¹ Panteistyczne koncepcje obu myślicieli upowszechnia amerykańskie czasopismo „Process Studies”, wychodzące od roku 1971.

zaś z nich opowiadają się częściowo za tym nurtem². Interesująco pisał o panteizmie A. Valensin³, lecz pominął wiele aspektów problematyki. W naszych rozważaniach na temat panteizmu ograniczymy się do trzech elementów: 1. próby opisu panteizmu oraz klasyfikacji zasadniczych jego form, 2. charakterystyki relacji łączących panteizm z ateizmem, 3. wskazania na doktrynalne „blaski” oraz „cienie” tego filozoficznego nurtu. Analiza tych trzech tematycznych wątków pozwoli, jak się wydaje, odpowiedzieć na postawione w artykule pytanie: czym jest panteizm?

I. Pojęcie i formy panteizmu

Termin „panteizm” (gr. *pan* — wszystko, *theòs* — Bóg) pochodzi dopiero z początku XVIII wieku. Po raz pierwszy terminu „panteista” użył irlandzki filozof J. Toland, terminu zaś „panteizm” — jego polemista, J. Fay⁴. Istnieje wiele prób zdefiniowania panteizmu, a niektóre z nich są dość ogólnikowe. A. Valensin panteizmem nazywa doktrynę, która przyjmuje jedność oraz tożsamość świata i Boga⁵. A. Lalande stwierdza, że panteizm jest „doktryną, według której wszystko jest Bogiem. Bóg i świat są jednością”⁶. P. Foulquier daje opis bardziej precyzyjny, charakteryzując panteizm jako „doktrynę, według której Bóg nie jest bytem osobowym różnym od świata. Przeciwstawia się on teizmowi a nie deizmowi. Panteizm jest formą monizmu [...], formą immanentyzmu (Bóg immanentny wobec świata albo wobec bytów duchowych)”⁷. W opisie tym dyskusyjną rzeczą jest sugerowanie zbieżności pomiędzy panteizmem a deizmem, gdyż posiadają one istotnie odmienne wizje świata i Boga. Foulquier trafnie jednak zaznaczył, iż panteizm kwestionuje transcendencję oraz osobowość bóstwa. Włoski autor, G. Girardi, opisując panteizm, idzie za sugestiami Lalande’a. „Panteizmem jest system, dla którego wszystko jest Bogiem, to znaczy nic nie jest istotowo różne od Boga pojmowanego jako realność (duchowa lub materialna) o naturze różnej i wyższej

² Por. G. B. Jäsche, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen*, t. I—III, Berlin 1826—1832; E. Boehmer, *De pantheismi nominis origine et usu et notione*, Halle 1851; W. Weesenberg, *Theismus und Pantheismus*, Wien 1880; J. Hunt, *Pantheism and Christianity*, London 1884; G. M. Schuler, *Der Pantheismus*, Würzburg 1884; T. Desdoits, *Le Panthéisme*, Paris 1897; I. Wolf, *Moderner Pantheismus und christlicher Theismus*, Stuttgart 1906.

³ *A travers la métaphysique*, Paris 1925, 77—135.

⁴ J. Toland, *Socinianism truly stated*, London 1705; J. Fay, *Defensio religionis*, 1709.

⁵ Dz. cyt., 81.

⁶ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1968, 732.

⁷ *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, 508.

od realności zmysłowej”⁸. Jest to dyskusyjna definicja fenomenu panteizmu, gdyż autor obejmuje nią także metafizyczny materializm. A przecież monizm panteistyczny i monizm materialistyczny różnią się w sposób zasadniczy: pierwszy zawsze afirmuje istnienie absolutu, drugi zaprzecza jego istnieniu. Całkowicie odmiennie opisuje panteizm F. Grégoire, określając go jako włączanie absolutu w świat rzeczy, połączone z istnieniem religijnego sentymentu⁹. Ostatni element opisu można zakwestionować, ponieważ nie każda forma panteizmu łączy się z posiadaniem „religijnego sentymentu”. R. Eisler, autor słownika filozoficznego, pojmuje panteizm jako doktrynę, według której Bóg i świat to nie dwa oddzielne byty, ale Bóg jest wszystkim; wszystkie rzeczy natomiast są partycypacją bóstwa, które jest im immanentne¹⁰. Amerykański autor, G. Mac Gregor, definiuje panteizm jako naukę, „według której Bóg jest całością wszystkich istniejących bytów, a te w swej totalności są Bogiem”¹¹. Opis ten odcina panteizm filozoficzny od panteizmu prymitywnego, który identyfikuje absolut z bytami jednostkowymi ujętymi w ich jednostkowości i przygodności.

Referowane wyżej opisy panteizmu, mimo sygnalizowanych mankamentów, wiele mówią o specyfice metafizyki tego nurtu. W pojęciu panteizmu występują dwa istotne elementy doktrynalne: a. monizm — cała rzeczywistość jest pojmowana jako jedna kosmiczna substancja; b. specyficzna odmiana teizmu — źródłem ontycznej jedności świata jest wszechogarniające bóstwo. Wykluczenie jednego z tych elementów sprawia, że panteizm zanika, natomiast mamy do czynienia bądź z materialistycznym monizmem, bądź z metafizyką pokrewną teizmowi. W naszym przekonaniu panteizm przyjmuje substancjalną jedność Boga i świata, choć zarazem nie przeczy różnorodności ich natur. W panteizmie istotną rolę odgrywa identyfikacja absolutu i szeroko rozumianej natury: nie ma świata bez Boga (świat swą substancjalną bytowość posiada w Bogu), ani nie ma Boga bez świata (nie ma bowiem substancjonalnego podłoża bez przypadłości ani przyczyny bez skutków). Panteizm jest takim monizmem, który monopolizuje bytowość substancjalną dla absolutu. Określanie panteizmu jako „monizmu kosmicznego” jest mało ścisłe¹². Raczej można go nazwać „monizmem teocentrycznym” względnie „kosmoteizmem”¹³. Nie zwrócono również dotąd uwagi

⁸ *Introduction*, w: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, t. I, cz. 1, Paris 1967, 47.

⁹ *Études Hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain—Paris 1958, 141.

¹⁰ *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, t. II, Berlin 1910, 974.

¹¹ *Introduction to Religious Philosophy*, Boston 1959, 57.

¹² G. Girardi, *dz. cyt.*, 43.

¹³ Ostatnią nazwę proponuje G. B. Jäsche, *dz. cyt.*, t. II, Berlin 1828, XXI.

na fakt, że panteizm — tak historycznie, jak doktrynalnie — jest bliski politeizmowi. Ujawniło się to w genezie panteizmu europejskiego, który pojawił się jako filozoficzna transformacja niektórych religii politeistycznych: kultów solarnych i astralnych, religii o profilu zoomorficznym i antropomorficznym. Prymitywne religie deifikowały ciała niebieskie, zwierzęta lub ludzi, natomiast panteizm jest deifikacją całości natury.

Odmianą panteizmu jest panenteizm (gr. *pan en theo* — wszystko w Bogu). Jest to doktryna, która uznaje zarówno immanencję jak i — do pewnego stopnia — transcendencję absolutu. W myśl teorii panenteizmu wszystkie rzeczy znajdują się w Bogu, lecz nie wyczerpują Jego natury. Współczesnym zwolennikiem panenteizmu jest amerykański autor, Charles H a r t s h o r n e¹⁴.

Panteizm występował w wielu różnorodnych odmianach i nurtach. G. B. J ä s c h e, autor piszący w I połowie XIX wieku, rozróżnił panteizm materialistyczny i panteizm idealistyczny¹⁵. Pierwszy deifikuje świat materii (ujęty globalnie, bądź jednostkowo), drugi interpretuje widzialną rzeczywistość jako przejaw absolutnej myśli. Wielu autorów podtrzymuje, z pewnymi modyfikacjami, powzszsze rozróżnienie. L a l a n d e stwierdza, że istnieją dwie formy panteizmu: 1. panteizm akosmiczny — tylko Bóg jest realny, natomiast świat jest manifestacją albo emanatem Jego; 2. panteizm pankośmiczny — tylko świat jest realny, a bóstwo to jedynie „szczyt” tego, co istnieje¹⁶. Ostatnia forma panteizmu ma występować u P. H. H o l b a c h a, D. D i d e r o t a i „lewicy” heglowskiej. O panteizmie materialistycznym kilkakrotnie wspomina F. v a n S t e e n b e r g h e n¹⁷. Wyraźnie opowiada się za wyróżnieniem panteizmu materialistycznego i spirytualistycznego G. G i r a r d i¹⁸.

Wielu autorów oponuje przeciw powyższej typologii panteizmu m. in. J. L a c h e l i e r, C. R a n z o l i i A. V a l e n s i n¹⁹. W naszym przekonaniu ostatnie stanowisko jest słuszne. Rozróżnienie materialistycznego i idealistycznego panteizmu bardziej dotyczy problemu natury świata aniżeli Boga, zresztą panteizm, jak wskazuje sama etymologia terminu, nie może orzekać bezpośrednio czy pośrednio absencji Boga. Panteizm jest uznaniem tego rodzaju jedności bytu, która w swej głębi bazuje na elemencie rozumnym. Identyfikowanie bóstwa ze światem nie jest jego negacją, lecz wręcz

¹⁴ Por. R. E d w a r d s, *Reason and Religion*, New York 1972, 188—218. Autor za zwolennika panenteizmu uznaje również A. N. W h i t e h e a d a, co jest sprawą dyskusyjną.

¹⁵ *Dz. cyt.*, t. II, 67.

¹⁶ A. L a l a n d e, *dz. cyt.*, 732—733.

¹⁷ *Dieu caché*, Louvain—Paris 1966, 22, 156, 201. Autor mianem panteizmu obejmuje również marksizm.

¹⁸ *Dz. cyt.*, 46—47.

¹⁹ Por. A. L a l a n d e, *art. cyt.*, 732—733; A. V a l e n s i n, *dz. cyt.*, 82—83.

odwrotnie: promowaniem widzialnej rzeczywistości na poziom bytu absolutnego. Wyrażenie „panteizm materialistyczny” wydaje się pozbawione sensu, gdyż wyklucza — pośrednio — istnienie Boga, bez którego trudno mówić o panteizmie. Z tego tytułu materializmu Holbacha czy Marksa absolutnie nie można włączać do panteizmu.

Belgijski uczony, F. Grégoire, analizując wnikliwie panteizm Hegla, wyróżnił pięć następujących form panteizmu²⁰: 1. absolut — pojmowany jako byt duchowy i świadomy — tworzy świat w sposób dobrowolny jako wewnętrzne dopełnienie siebie samego; 2. absolut — byt duchowy (świadomy lub nie) — tworzy świat z konieczności; 3. wszechświat lub ludzkość, ożywione i kierowane wspólną „formą substancjalną”, nie pochodzą od żadnego czynnika wyższego; 4. wszechświat, uznawany jako fundamentalnie materialny, jest konieczny sam ze siebie; 5. całość wszechświata istnieje dzięki realności Boga, w którego bytowość jest włączona. Proponowana klasyfikacja panteizmu, choć interesująca i wnikliwa, budzi zastrzeżenia. Trzecia i czwarta forma tej typologii są właściwie materializmem, natomiast forma pierwsza jest bliska teizmu klasycznego.²¹

Charakteryzując panteizm, należy przede wszystkim odróżniać: panteizm wulgarny, panteizm literacko-poetycki oraz panteizm filozoficzny. Już Hegel odróżniał panteizmy: wulgarny i naukowy²². Kwestionował panteizm w postaci zwulgaryzowanej, który nazwał „wszystkobogizmem” (alles Gottere), dlatego Boga nie traktował jako zwykłego zespolecia rzeczy w ich indywidualności i przygodności. Absolut — to jedyne substancjalne pryncypium, podtrzymujące wszystkie rzeczy w ich istnieniu i tożsame z nimi numerycznie. Panteizm literacko-poetycki, charakterystyczny m. in. dla J. W. Goethego (†1832), traktuje absolut jako siłę witalną ożywiająca całą naturę.

Najbardziej interesujący jest panteizm jako nurt filozoficzny. Głównym kryterium przy klasyfikowaniu różnych form panteizmu jest charakterystyka relacji absolutu wobec świata. W pierwszym rzędzie należy odróżniać panteizm umiarkowany (niedoskonały) i panteizm radykalny. Panteizm niedoskonały uznaje częściową różnicę między Bogiem a światem. Występuje on w dwu odmianach: a. świat jest interpretowany jako element składowy natury absolutu (jest to tzw. panenteizm), b. bóstwo traktowane jest jako element czy też aspekt kosmosu. Współcześnie bardziej modny jest panen-

²⁰ *Études Hégéliennes*, dz. cyt., 141 nn.

²¹ O ile wyrażenie „świat jest dopełnieniem absolutu” rozumie się tylko metaforycznie, rozumiane bowiem ontologicznie byłoby formą panteizmu.

²² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, wyd. F. Nicolin i O. Pöggeler, Hamburg 1959, § 573, 453; H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945, 229.

teizm, natomiast w okresie starożytności i średniowiecza częściej przyjmowano drugą formę panteizmu umiarkowanego. Heraklit (w. VI—V p. Ch.) absolut interpretował jako kosmiczny rozum, Dawid z Dinant (w. XII—XIII) przyjmował całkowitą immanencję absolutu w materialnym prątworku świata, jeszcze inni zdawali się identyfikować Boga z naczelnym istnieniem wszechświata.²³

Bardziej jednoznacznie charakteryzują swe stanowisko przedstawiciele panteizmu skrajnego, opowiadający się za całkowitą tożsamością absolutu i świata. Fouleuié odróżnia trzy formy takiego panteizmu: emanacyjny, idealistyczny i naturalistyczny²⁴. Jego klasyfikację można jeszcze poszerzyć o nowe elementy. Panteizm skrajny występował w dwu odmianach: jako panteizm emanacyjny oraz jako panteizm immanentny. Pierwszy głosi, iż świat widzialny jest emanatem — wypływem natury Bożej, w wyniku czego posiada on częściową i czasową odrębność. Panteizm immanentny natomiast przyjmuje absolutną i trwałą tożsamość pomiędzy absolutem a widzialnym światem. Panteizm emanacyjny przyjmowali autorzy hinduskich ksiąg Wedy (szczególnie Rigwedy)²⁵, większość gnostyków oraz neoplatonicy. Czołowy neoplatonik, Plotyn (†270), w Enneadach prezentuje hierarchiczno-emanacyjną wizję rzeczywistości, w ramach której świat umysłowo-duchowy i świat materialny są interpretowane jako kolejne emanaty absolutnej Jedni. Proces kosmicznej emanacji ujmowany był jako zjawisko konieczne, co wskazuje na panteizujący profil koncepcji absolutu Plotyna²⁶. Chrześcijańska teoria kreacji świata różni się istotnie od neoplatonickiej teorii emanacji. Ta ostatnia przyznaje Jedni funkcję przyczyny: nie tyle jednak przyczyny sprawczo-stwórczej, co przyczyny materialnej. Wyemanowany z Prajedni świat widzialny ma do niej kiedyś powrócić, zaniknie wówczas odrębność wszystkich bytów jednostkowych — w tym również człowieka. Z panteizmem emanacyjnym sympatyzowali, obok neoplatoników, także: Jan Szkot Eriugena (w. IX), H. Bergson (†1941) oraz twórcy teozofii (H. Blawacka, A. Besant) i antropozofii (R. Steiner)²⁷.

W ramach panteizmu występuje dwojaki nurt: statyczny i dyna-

²³ Por. M. Kurdziałek, *Davidis de Dinanto — Quaternulorum fragmenta*, Warszawa 1963.

²⁴ *Dz. cyt.*, 508—509.

²⁵ C. E. Plumptre, *General Sketch of the History of Pantheism*, t. I, London 1878, 29—52.

²⁶ *Enneady* II, 9, 9; VI, 7, 34; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, 164—165; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, t. III, 2, 505—507. Z panteistyczną interpretacją Plotyna polemizuje R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, 174—186.

²⁷ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris 1907 (*Ewolucja twórcza*, Warszawa 1914); K. Wajs, *Teozofia współczesna*, Lwów 1924; A. L. Matzka, *Theosophie und Anthroposophie*, Freiburg im Br. 1950.

miczny. Zwolennicy panteizmu statycznego ontologiczny pluralizm traktują jako iluzję, uznając istnienie jednej odwiecznej i niezmiennej substancji, będącej zespoleniem absolutu i widzialnego świata. Panteizm taki w starożytnych Indiach głosiły Upaniszady, tj. komentarze do ksiąg Wedy. Teksty te mówią o tożsamości Atmana — najwyższej substancji oraz Brahmana — natury²⁸. Absolut ma zawierać w sobie świat widzialny — w podobny sposób jak matka nosi w swym łonie dziecko. Na terenie europejskiej filozofii panteizm statyczny przyjmowali greccy eleaci (w. VI—V p. Ch.): Ksenofanes, Parmenides, Melissos i Zenon z Elei²⁹. Czołowy przedstawiciel tej szkoły, Parmenides, uzasadniał racjonalnie istnienie jednego jedynego bytu substancjalnego, odwiecznego i absolutnie niezmiennego.

Odmienne interpretuje naturę rzeczywistości panteizm dynamiczny, stwierdzający ustawiczne ewoluowanie absolutu tożsamego ze światem widzialnym. Panteizm taki występuje w dwu odmianach: naturalistycznej i idealistycznej. Idealistyczny panteizm szczególnie żywotny był w filozofii niemieckiej w I połowie XVIII wieku. J. G. Fichte (†1814) głosił teorię panogotyzmu, uznając za źródło wszystkiego *ego absolutum*: odwieczną, nieograniczoną i zawsze aktywną absolutną jaźń. F. W. Schelling (†1854) uznawał pewien dualizm rzeczywistości, wyróżniając: materię i ducha, człowieka i przyrodę, podmiot i przedmiot. Źródło wszelkiego bytu upatrywał w odwiecznym absolutnym rozumie, w którym wszystko się łączy i utożsamia. G. W. F. Hegel (†1831) przyjmował panlogizm, wyróżniając trzy etapy rozwoju absolutu: etap pierwotnego logosu, etap materialnej przyrody i etap ludzkiego ducha³⁰. A. Schopenhauer (†1860) opowiadał się za panteizmem idealistyczno-woluntarystycznym, sprowadzając całą rzeczywistość do prawoli absolutu.

Istnieje jeszcze panteizm naturalistyczny, którego czołowym reprezentantem był Baruch Spinoza (†1677). Zakwestionował on dualizm materii i ducha oraz ontyczno-substancjalny pluralizm. Za autentycznie realny byt uznał jedynie absolut — jedyną substancję całej rzeczywistości, „składającą się z nieskończenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”³¹. Rozciągała materia i myślący duch — to dwa „sposoby” ujawniania się absolutnej substancji. Tym, co istnieje naprawdę realnie, jest Bóg, będący „przyczyną immanentną wszystkich rzeczy, nie zaś przy-

²⁸ Por. C. E. Plumtre, dz. cyt., t. I, 53—82, 102—124; F. Tokarz, *Absolut w Upaniszadach i u św. Tomasza*, Znak 5(1950)27—32.

²⁹ C. E. Plumtre, dz. cyt., 125—150.

³⁰ S. Kowalczyk, *Heglowaska koncepcja samostwarzającego się absolutu*, Zeszyty Naukowe KUL 16(1973) nr 3—4, 75—84.

³¹ *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* (tłum. I. Myślicki), Warszawa 1954, 5.

czyną transcendentną”³². W przekonaniu niektórych, m. in. H e g l a, panteizm holenderskiego myśliciela posiadał charakter akosmiczny. Nie wydaje się jednak słuszne to stanowisko, gdyż S p i n o z a uznawał realność widzialnego świata, choć interpretował go jako element absolutu.

II. Panteizm a ateizm

Czy panteizm jest ateizmem, względnie czy do niego prowadzi? Sami panteiści z reguły bronią się przed zarzutem ateizmu. Typowa jest postawa H e g l a, wskazującego na przeciwstawny — ideologicznie — charakter panteizmu i ateizmu: pierwszy afirmuje istnienie Boga, drugi temu przeczy³³. Dodaje on również, że skoro nie stawia się zarzutu ateizmu pod adresem politeistów, to nie należy go również stawiać pod adresem panteistów. Jedni i drudzy deifikują naturę: politeiści byty jednostkowe, panteiści całość świata³⁴. H e g e l broni również S p i n o z e przed określaniem go jako ateisty, wskazując, że nigdy nie kwestionował realności absolutu, natomiast zdawał się przeczyć realności świata³⁵.

Autorzy, stojący na doktrynalnych pozycjach różnych od panteizmu, różnorodnie charakteryzują relacje pomiędzy metafizyką panteizmu a ateizmem. E. B o r n e dostrzega przeciwstawny charakter obu postaw filozoficznych³⁶. A. L a l a n d e, F. v a n S t e e n b e r g h e n i G. G i r a r d i, przyjmując istnienie „materialistycznego panteizmu”, pośrednio uznają ateistyczny profil — przynajmniej niektórych form — panteizmu. W naszym przekonaniu, mówiąc o relacji między panteizmem a ateizmem, należy rozgraniczyć dwa problemy: afirmację istnienia Boga oraz sposób pojmowania Jego natury. Panteizm nie jest formalnym ateizmem, gdyż zawsze uznaje realność absolutu. Panteiści przeczą istnieniu realnej różnicy ontyczno-numerycznej pomiędzy bóstwem a światem, ale zarazem stwierdzają, że są one różne w aspekcie natury. Monizm panteizmu nie jest więc monizmem materialistycznym czy ateistycznym, lecz monizmem teizującym. U podstaw panteistycznej wizji rzeczywistości leży przekonanie o obecności boskiej przasady świata tożsamej z nim, a równocześnie wyższej od niego naturą. Niektórzy panteiści wyraźnie sympatyzują z teorią akosmizmu, nigdy jednak nie kwestionują *expressis verbis* istnienia Boga. Referowane wyżej różnorodne formy panteizmu nigdy nie podważały wprost teizmu. Indyjskie nurty panteizmu, choć podważają osobowość ab-

³² *Tamże*, 33.

³³ *Enzyklopädie...*, § 573, 452—453.

³⁴ *Tamże*, 456.

³⁵ *Tamże*, § 50, 76—77.

³⁶ *Le panthéisme est-il un athéisme?* Les Etudes Philosophiques 44(1966) 341—355, zwłaszcza 353—354.

solutu, nie mogą być interpretowane jako ateistyczne³⁷. Panteizm idealistyczny frontalnie opowiada się za prymatem absolutu przed przyrodą, choć różnorodnie charakteryzuje jego naturę, określając bóstwo jako: logos, ducha, ideę, wolę, kosmiczne ego. Również naturalistyczny panteizm B. Spinozy trudno określać jako ateistyczny, gdyż Bóg stanowił przedmiot centralny jego rozważań. P. Siwek określa system tego myśliciela jako „panteizm religijny”³⁸. Jeżeli nawet nazwa ta zbyt daleko idzie, to w każdym razie jest to monizm teistyczny. Spinoza bezsprzecznie uznawał konieczność istnienia Boga, choć jego naturę identyfikował zarówno z myślą, jak i materią. Tak więc zarówno definicja panteizmu, jak i charakterystyka różnych jego form pozwala stwierdzić, że panteizm formalnie nie jest ateizmem, ponieważ zawsze uznaje realność absolutu.

Sytuacja zmienia się radykalnie wówczas, kiedy zwracamy uwagę na eksplikację natury absolutu proponowaną przez panteizm. Jest to — niestety — w dużej mierze błędne spojrzenie na rzeczywistość Boga, co w rezultacie często prowadzi do ateizmu. Chociaż więc panteizm nie przeczy istnieniu Boga, to jednak — mówiąc o naturze Bożej — wielokrotnie kryje w sobie wirtualny ateizm. Tak więc panteizm grawituje w kierunku ateizmu w sposób wyraźny. Można to uwidocznic na płaszczyźnie ontologicznej, epistemologiczno-psychologicznej, historycznej i teologicznej.

Każda forma panteizmu, rozpatrywanego w aspekcie ontologicznym, jest monizmem i filozofią immanencji. Oba te doktrynalne elementy prowadzą w kierunku naturalizmu i ateizmu. U podstaw panteizmu znajduje się skrajnie jednoznaczna koncepcja bytu, pojmowanego jako najwyższa klasa rzeczy — *summum genus*. Absolutna uniwokacja bytu wymaga zakwestionowania pluralizmu ontycznego i analogii bytu. Wszystko, co istnieje, jest jednym — i w gruncie rzeczy takim samym — bytem. Panteizm uznaje wprawdzie różnorodność natur Boga oraz przyrody, lecz traktuje je jako jeden byt substancjalny. Wykluczenie wielości ontycznej stawia pod znakiem zapytania tezę o jakościowej różnicy pomiędzy absolutem a światem. Jeżeli bowiem są one jednym i tym samym substancjalnym bytem, to czy nie są takim samym bytem? Jedynie metafizyka, uznająca ontyczny pluralizm, pozwala racjonalnie uznać odrębność, tak ilościową, jak jakościową, Boga i widzialnego świata. Każdy monizm, w tym również panteizm, przekreśla autonomię ontyczną absolutu. Jeśli zaś uznaje „nieskończoność” bóstwa, to interpretuje ją w kategoriach kwantytatywnych, tzn. jako sumowanie skończonych momentów czy elementów przeżywanego bytu.

³⁷ F. Tokarz, *W kwestii „teistycznych” i „ateistycznych” systemów indyjskich*, *Roczniki Filozoficzne* 15(1967) z. 1, 73—88.

³⁸ *Spinoza et le panthéisme religieuse*, Paris 1937, 236—249, 254—258.

Drugim elementem ontologicznym, związanym z panteizmem, jest metafizyka immanencji. Niektóre formy panteizmu, m.in. panteizm ewolucyjny i panenteizm, przyjmowały zawężoną transcendencję absolutu. W zasadzie jednak panteizm kwestionuje tak osobowość, jak transcendencję Boga, uznaje natomiast Jego całkowitą immanencję w materialnej przyrodzie i historii ludzkości. W ramach metafizyki immanencji zanika problem Transcendencji, czyli Boga³⁹. Włączenie absolutu w widzialną rzeczywistość prowadzi logicznie do konkluzji ateistycznych. Jeżeli bowiem absolut to uniwersum podlegające progresywnej ewolucji, to równie dobrze można przyjmować istnienie samego kosmosu jako jedynej i koniecznej formy bytu. Panteizm grawituje ku ateizmowi również przez to, iż przeczy osobowości Boga. Apersonalna koncepcja absolutu graniczy z uznaniem bezosobowej materii jako rzeczywistości fundamentalnej czy nawet jedynej. Depersonalizacja Boga jest jego reizacją, co graniczy doktrynalnie z teorią materialistycznego reizmu.

W niektórych odmianach panteizmu istnieją elementy doktrynalne, które szczególnie „ułatwiają” przejście od panteizmu do ateizmu. Należy do nich naturalistyczny panteizm B. Spinozy, który — choć w naturze absolutu uznawał element niematerialnej myśli — to jednak zredukował go do rangi atrybutu. Hegel stawia ten zarzut Spinozie, stwierdzając, że logos-duch stanowi pierwotną oraz fundamentalną naturę Boga⁴⁰. Absolut to nie tylko myśląca substancja, ale rozumny — natury duchowej — podmiot. Degradowanie aspektu rozumności i duchowości do roli atrybutu, właściwe Spinozie, niewątpliwie sprzyja pozycjom ideologicznym ateizmu.

Panteizm niejednokrotnie prowadzi do ateizmu również na płaszczyźnie gnozeologiczno-psychologicznej. W aspekcie teoriopoznawczym panteizm charakteryzuje się zwykle przez arbitralne zawężenie źródeł ludzkiego poznania do domeny wewnętrznego doświadczenia. Wyraźne jest to w systemie Hegla, opowiadającego się za kartezjańskim *cogito* i agnostycyzm Kanta. Epistemologiczna immanencja poznania typu *cogito* prowadzi do immanencji ontologicznej: jeszcze umiarkowanej w panteizmie, radykalnej zaś w ateizmie. Także na płaszczyźnie egzystencjalnej panteizm jest często „przedpolem” formalnego ateizmu. Naturalizacja i temporalizacja absolutu łatwo przeistacza się w deifikację kosmosu oraz człowieka. Dobitym tego przykładem jest przekształcenie się monistycznej teorii absolutu Hegla w antropoteizm L. Feuerbacha (†1872). Jeżeli obraz rzeczywistości jest monistyczny, to właściwie w miejsce

³⁹ Por. E. Heintel, *Gottes Transzendenz*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 14(1972)277—293, zwłaszcza 286.

⁴⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, wyd. H. Glockner, w: *Sämtliche Werke*, t. XV, Stuttgart 1928, 409.

Boga również człowieka można uznać za centrum wszystkiego. Zanik poczucia *sacrum* oraz negacja religii objawionej stwarzają psychologiczny klimat do zanegowania wszelkiej religii oraz istnienia Boga. Dlatego „religia człowieka” F e u e r b a c h a jest swoistą kontynuacją naturalizacji chrześcijaństwa, dokonanej przez panteistę H e g l a.

Doktrynalne powiązania panteizmu z ateizmem można uwidocznić także na bazie historycznej. Dokonuje tego w sposób gruntowny Cornelio F a b r o⁴¹. Radykalną formą nowożytnego ateizmu jest materializm dialektyczny i historyczny, zainicjowany przez K. M a r k s a (†1883) i F. E n g e l s a (†1895). Przyjmowali oni skrajny immanentyzm ontologiczny. Jego rodowód filozoficzny jest stary, sięga bowiem aż dowodu ontologicznego św. Anzelma z C a n t e r b u r y i gnozeologicznego idealizmu K a r t e z j u s z a. Po K a r t e z j u s z u wielu myślicieli, choć mówi o Bogu, widzi Go w naturze: materialnej przyrodzie, historii ludzkości czy jednostkowym człowieku. Transcendencja Boga zaciera się powoli na rzecz immanencji świata. Ważnym ogniwem w tym procesie był panteizm S p i n o z y, który identyfikował materię z duchem jako dwa atrybuty tej samej absolutnej substancji. W ramach tej koncepcji bytu rozciągała materia w równym stopniu „ujawniała” bóstwo co niematerialna myśl. Było to więc wyraźne odejście od spirytualistycznej koncepcji absolutu.

Nowym, ważnym ogniwem w narastaniu filozofii immanencji był panteizm H e g l a. Choć przeciwstawiał się naturalizmowi S p i n o z y, akcentując prymat logosu przed przyrodą, równocześnie ideę, materię i ducha ludzkiego uznał za etapy samorozwoju absolutu. Chrześcijańską teologię zinterpretował w duchu filozofii immanentyzmu, dlatego mówił o „śmierci Boga” osobowego, wcielającego się w przyrodę i dzieje ludzkości. Bogiem jest wszystko, cała rzeczywistość na wszystkich etapach jej rozwoju. Słusznie więc F a b r o panteizm H e g l a nazwał kryptoateizmem⁴². Logiczną konsekwencją heglizmu była naturalistyczna antropologia F e u e r b a c h a oraz radykalny ateizm marksizmu. Doktrynalnymi korzeniami ateizmu marksowskiego były: heglizm i materializm F e u e r b a c h a⁴³. S p i n o z a znaturalizował absolut, H e g e l uznał jego dialektyczną substancjalną więź z przyrodą, F e u e r b a c h deifikował człowieka, M a r k s zanegował istnienie jakiegokolwiek transcendencji. Ateizm marksistowski, to heglowski monizm przeszczepiony na teren metafizyki materializmu. W ramach filozofii radykalnej im-

⁴¹ *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, zwłaszcza 10—18, 682—690, 1009—1012; por. G. Giannini, *Ateismo e filosofia*, Roma 1970, 9—25.

⁴² C. Fabro, *dz. cyt.*, 535 nn.

⁴³ G. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959; C. Fabro, *Genèse historique de l'athéisme contemporain*, w: *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, t. II, w. 1, Paris 1970, 80—90.

manentyzmu oraz materialistycznego monizmu zabrakło miejsca dla Boga jako rzeczywistości osobowo-transcendentnej. Kryptoateizm heglowskiego panteizmu idealistycznego przekształcił się w jawny ateizm materializmu. To przejście do panteizmu do ateizmu było logiczne: w kontekście radykalnego monizmu prędzej czy później zawsze dochodzi do negacji Boga, który rozsądza monistyczną wizję rzeczywistości. Naturalizacja absolutu prowadzi do deifikacji materii czy człowieka, co ostatecznie finalizuje się w ateizmie.

Ateizujący profil panteizmu, omówiony w aspekcie ontologicznym, epistemologiczno-egzystencjalnym i historycznym, znajduje potwierdzenie również na płaszczyźnie teologicznej. Kościół katolicki wielokrotnie stwierdzał, iż panteizm nie da się pogodzić z chrześcijaństwem⁴⁴. Panteizm jest afirmacją immanencji, chrześcijaństwo natomiast jest trwale związane z akceptacją Transcendencji. Już Sobór Laterański IV w roku 1215 potępił panteistyczną naukę Amalryka z Bene (Denz. 433). Pius IX w Syllabusie z roku 1864 wskazywał, że panteizm identyfikuje Boga i naturę (Denz. 2845—2846). Na szczególną uwagę zasługują orzeczenia Soboru Watykańskiego I, wielokrotnie poruszające problematykę panteizmu. Szereg kanonów potępia różne formy panteizmu oraz poszczególne jego twierdzenia, m. in. zakwestionowane zostały systemy Fichtego i Spinozy. Konstytucja *De fide catholica* zawiera stwierdzenie: [*Deus*] *qui, cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritalis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus* (Denz. 1782). Za papieża Leona XIII Św. Oficjum zakwestionowało panteizujące koncepcje filozofii A. Rosminiego (Denz. 3212—3215). Wreszcie Pius X w encyklice *Pascendi* potępił panteizm występujący pod formą modernizmu, wyjaśniającego chrześcijaństwo w duchu immanentyzmu.

III. Doktrynalne blaski i cienie panteizmu

Żywotność idei panteizmu jest uderzająca, dlatego — przy próbie oceny tego nurtu — należy wskazać tak na jego strony pozytywne, jak i negatywne. Jakie są istotne źródła atrakcyjności panteizmu? Nurt ten idzie po linii pragnień wielu ludzi, usiłujących dokonać umysłowej unifikacji świata. Umysł ludzki dąży do posiadania jednolitego obrazu świata, dlatego tak łatwo — interpretując naturę rzeczywistości — opowiada się za różnymi formami monizmu. U wielu panteistów uwidacznia się kontemplacyjna postawa wobec rzeczywistości, w tym także wobec przyrody — jej majestatu i piękna. Właśnie w naturze wielu ludzi dostrzega obecność Boga. Panteizm, mimo swych uproszczeń w wyjaśnianiu widzial-

⁴⁴ A. Valensin, *dz. cyt.*, 133—135.

nego świata, fascynuje propozycją globalnego rozwiązania tajemnicy bytu.

Zwolennicy panteizmu, tłumacząc genezę i naturę widzialnego świata, odwołują się do absolutu. Jednym z istotnych powodów popularności tego typu filozofii jest fakt, że akcentuje ona ustawiczną immanencję Boga w świecie oraz człowieku. Jest to prawda bliska chrześcijaństwu. Dzieje Apostolskie (17, 28) stwierdzają, że w Bogu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Św. Augustyn lapidarnie pisze, że Bóg jest *interior intimo meo*⁴⁵. Wreszcie św. Tomasz z Akwinu postawił tezę: *Deus sit in omnibus rebus et intime*⁴⁶, Bóg jest immanentny światu, będąc przyczyną sprawczą jego istnienia i ustawicznym czynnikiem ontycznym zachowującym istnienie bytu przygodnego. Panteizm inaczej wyjaśnia relację absolutu i świata, ale trafnie akcentuje obecność oraz „bliskość” Boga w człowieku i przyrodzie. Wśród panteistów częsta jest tendencja religijno-mistyczna, ujawnia się ona w religiach orientalnych, neoplatonizmie i u niektórych autorów inspiracji chrześcijańskiej. Ten fakt również przyciąga wielu ludzi do panteizmu. Inni opowiadają się za panteizmem dlatego, że dostrzegają w nim wyakcentowanie dynamiki absolutu. Ten motyw jest wyraźny u takich myślicieli współczesnych jak A. N. Whitehead i Ch. Hartshorne⁴⁷. Lista powodów fascynacji panteizmem, sygnalizowana wyżej, nie jest oczywiście kompletna. Zwróciliśmy uwagę na niektóre jedynie, naszym zdaniem bardziej istotne, przyczyny popularności metafizyki panteizmu.

Panteizm posiada również cały szereg poważnych uproszczeń, w wielu wypadkach zaś nawet błędów doktrynalnych. Jego ocenę krytyczną można przeprowadzać na różnorodnych płaszczyznach: epistemologicznej, ontologicznej, teodycealnej, antropologiczno-etycznej oraz religijnej.

Metafizyka panteizmu jest teorią bytu, każda zaś teoria bytu winna uwzględniać wymogi epistemologii. W aspekcie gnozeologicznym panteizm budzi poważne zastrzeżenia, ponieważ kwestionuje obiektywizm ludzkiego poznania, m.in. walor doświadczenia zewnętrznego i doświadczenia wewnętrznego. Doświadczenie zewnętrzne mówi nam o pluralizmie ontycznym, natomiast autorefleksja informuje nas o istnieniu substancjalno-osobowego „ja”. Panteizm kwestionuje tak wielkość bytów, jak i indywidualną osobowość człowieka, traktując obie prawdy jako uniwersalne iluzje. Tak więc nurt ten neguje prawdy oczywiste i powszechnie uznane, głosząc równocześnie wiele twierdzeń dyskusyjnych czy jawnie fałszywych. Taki

⁴⁵ *Confessiones* 3, 6, 11 (PL 32, 688).

⁴⁶ *S. th.* I, q. 8, a. 1, c.; I, q. 47, a. 1.

⁴⁷ Por. R. Edwards, *dz. cyt.*, 192—198.

sposób postępowania niewątpliwie koliduje z realistyczną epistemologią.

Również na płaszczyźnie ontologii narastają trudności panteizmu. Uznaje on istnienie jednej substancji kosmicznej — absolutu, której uzewnętrznieniem mają być wszystkie rzeczy. Wielu panteistów, łącznie z eleatami, radykalny monizm ontologiczny uzasadnia argumentem z jedności pojęcia bytu⁴⁸. Argumentują oni: wszystko, co jest, jest bytem; tylko niebyt kontrastuje z bytem, dlatego jedność pojęcia bytu wskazuje na jedność substancjalnego bytu. U podstaw tej argumentacji znajduje się uniwokatywna koncepcja bytu, wykluczająca w sposób aprioryczny tak wielkość, jak różnicowanie ontyczne rzeczywistości. A przecież gradualizm ontyczny jest faktem. Materia, życie biologiczne, instykt zwierząt i myśl ludzka — to różne poziomy bytu, posiadające swoją specyfikę. Wszystkie realne byty posiadają wspólnotę analogiczną istnienia, lecz ich struktura ontyczna (elementy składowe, relacje, sposób istnienia) są różnicowane. Dzięki temu jedność pojęcia bytu jest jednością tylko analogiczną. Wszystko, co istnieje, jest bytem — zawsze jednak bytem swoistym i różnym od innych. Analogiczny charakter pojęcia bytu uniemożliwia identyfikację idei bytu generalnego z bytem najwyższym (absolutem), a tego właśnie dokonuje panteizm. Klasyczna filozofia chrześcijańska wskazuje na odmienny status bytowy Boga i stworzeń. Te ostatnie są tylko posiadaczami istnienia, natomiast Bóg jest istnieniem⁴⁹. Odmiennosc natury Bytu Koniecznego i bytów przygodnych wyklucza monizm ontologiczny.

Na gruncie metafizyki panteizm wikła się w sprzeczności, włączając Boga w zmienno-materialny wszechświat. Na bazie arystotelesowskiej logiki jest to nie do przyjęcia, gdyż ten sam byt nie może być równocześnie: czystym aktem i możliwością, bytem nieskończonym i skończonym, pierwotnym i pochodnym, koniecznym i przygodnym, niezmiennym i zmiennym, prostym i złożonym. Sprzecznością jest również określenie absolutu jako *causa sui*, ponieważ prawo przyczynowości jest realizacją przeciwwrotną, tzn. nic nie może być przyczyną siebie samego.

Systemowe potknięcia panteizmu występują także w zakresie filozofii Boga. Przedstawiciele tego nurtu na określenie absolutu używają m.in. terminów: Bóg, bóstwo, absolut, jednia, transcendencja, nieskończoność. Nazwy te sugerują pełną autonomię bytu, osobowość i transcendencję. Tymczasem panteiści pojmują absolut jako byt apersonalny, związany z materią, często pozbawiony samoświadomości i wolności, o naturze procesualnej. Absolut, włączony w przekształcający się świat, to jakby *primus inter pares*. Za-

⁴⁸ Por. A. Valensin, *dz. cyt.*, 117 nn; R. Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle et la réfutation du panthéisme*, *Revue Thomiste* 46(1938) 699—711.

⁴⁹ *S. th.* I, q. 3, a. 4; I, q. 7, a. 2; *C. Gentes* II, c. 52.

kwestionowanie transcendentnego wymiaru Boga radykalnie wypacza Jego naturę. Oto Byt Konieczny, autonomiczny i najdoskonalszy, interpretowany jest jako etap, względnie element wszechświata. Panteistycznie rozumiany absolut nie jest Stwórcą, tj. dawcą istnienia bytów przygodnych, lecz jedynie zapoczątkowaniem nieskończonego kosmicznego *fieri*, względnie podłożem substancjalnym widzialnego świata. Niektórzy panteiści przyznawali absolutowi transcendencję, rozumianą jako: potencjalność materii lub człowieka, horyzontalny rozwój bytu, względnie suprainmanencję. Koncepcje te, to namiastka transcendencji, gdyż chodzi jedynie o limitację lub opozycję w odniesieniu do doskonałości realizowanych w świecie widzialnym, a przecież Bóg posiada doskonałości jakościowo różne. Bóg nie jest twórcywem świata ani jego pierwotnym etapem, dlatego transcendencja Jego jest wynikiem specyfiki bytu samoistnego⁵⁰.

Żywy sprzeciw budzi również apersonalizm w panteistycznej koncepcji absolutu. Ogół panteistów uznaje rozumność Boga, często natomiast kwestionuje atrybuty samoświadomości i wolności. Niektórzy z nich (m.in. P. Paulsen) określają absolut jako naturę supraosobową, faktycznie jednak rozumieją go jako byt infraosobowy⁵¹. Koncepcja osobowości kolektywno-procesualnej jest nie do przyjęcia, ponieważ osobą może być jedynie byt substancjalno-jednostkowy⁵². Osoba, to nie element czy zespół progresywnych przemian świata, lecz byt jednostkowy, rozumny i wolny, zdolny do twórczej aktywności.

Panteizm zawiera poważne trudności doktrynalne przy wyjaśnianiu problematyki antropologicznej i aksjologicznej. W panteistycznej wizji rzeczywistości zanika jednostkowa osobowość człowieka. Jeśli człowiek ma być jedynie atrybutem czy „momentem” bytu absolutnego, to ginie jego indywidualność: odrębność, wolność, odpowiedzialność. Podważana jest także w panteizmie indywidualna nieśmiertelność człowieka, gdyż przyszłe życie człowieka interpretowane jest jako absorpcja przez absolut. Apersonalna i procesualna interpretacja natury ludzkiej jest absurdalna ontologicznie, gdyż niemożliwy jest proces przemian bez istnienia substancjalnego podłoża. Proces przechodzenia od przeszłości do terażniejszości nie stanowi jeszcze człowieczeństwa. Osoba ludzka jest substancjalnym podmiotem, zdolnym do samokierowania, posiadającym swą przeszłość i terażniejszość⁵³.

⁵⁰ J. B. Reichmann, *Immanently Transcendent and Subsistent Esse: a Comparison*, *The Thomist* 38(1974)332—369.

⁵¹ P. Paulsen, *Der moderne Pantheismus und die christliche Weltanschauung*, Halle 1906.

⁵² F. Sawicki, *Individualität und Persönlichkeit*, Paderborn 1913, 47—56.

⁵³ Por. P. A. Bertocci, *Hartshorne on Personal Identity: a Personalistic Critique*, *Process Studies* 2(1972)216—221; T. Barth, *Pantheismus und menschliche Personalität*, *Wissenschaft und Weisheit* 30(1967)14—29.

Antropologia panteistyczna prowadzi do destrukcyjnych konsekwencji na terenie etyki. Determinizm, trwale złączony z tym systemem, nie pozostawia miejsca do samokierowania i samodecydowania człowieka przy wyborze dobra i zła. Panteizm nie tłumaczy również fenomenu sumienia ludzkiego. Jeżeli człowiek ma być częścią bóstwa, to nie powinien podlegać żadnym ograniczeniom czy zakazom. Ogół ludzi uznaje jednak istnienie naturalnych i powszechnych norm moralnych. Autorefleksja informuje nas o takich przeżyciach jak: radość ze zrealizowanego dobra, rozterki etyczne, poczucie winy, chęć ekspiacji, wewnętrzna przemiana moralna. Tego rodzaju przeżycia się niezrozumiały, a nawet bezsensowne, w panteistycznej wizji człowieka i świata. Etyka posiada charakter personalistyczny. Panteizm prowadzi również do pesymizmu. Znane są wypadki moralnego zwyrodnienia człowieka. W interpretacji panteistycznej odpowiedzialny jest za to byt absolutny. Rysuje się wówczas wizja przerażająca: zło jest elementem Bożej natury — w takim razie człowiekowi pozostaje postawa pasywności i kwietyzmu. Jeżeli właściwym motorem dobra i zła jest bezosobowy absolut, to traci sens walka ze złem i etyczne samodoskonalenie się człowieka. Dobro i zło nie zależą w gruncie rzeczy od człowieka, lecz — razem z nim — są substancjalnie włączone w absolut.

Panteizm jest trudny do zaakceptowania również z punktu widzenia profilu religii. Religia implikuje dialogiczny charakter relacji człowieka z Bogiem. Jedynie uznanie indywidualnej osobowości obu partnerów tej relacji warunkuje sensowność podstawowych form i przejawów życia religijnego: modlitwy, ofiary, adoracji, kultu zewnętrznego. Choć wielu panteistów posiada żywy zmysł religijny, to jednak religia traci racjonalne podstawy w ramach panteizmu. Tak np. wewnętrzna i zewnętrzna adoracja Boga są zrozumiałe tylko wówczas, kiedy uznaje się odrębność człowieka i absolutu. Religia bez wiary, nadziei i miłości jest absurdem, a przecież wszystkie te akty implikują brak substancjalnej tożsamości pomiędzy człowiekiem a Bogiem⁵⁴. Szczególnie miłość implikuje personalny charakter tych, którzy są nią związani. Panteizm, jeżeli nawet werbalnie uznaje potrzebę religii, to nie dostrzega żadnej różnicy między religią naturalną a religią opartą na Objawieniu. Panteiści wszystkie religie wyjaśniają naturalistycznie jako symboliczne wyrażenie prawdy niewyrażalnej, względnie jako etapy duchowego rozwoju ludzkości. Nie uznają oni faktu Objawienia, dlatego chrześcijaństwo — i jego dogmaty — interpretują jako ludzką prawdę o Bogu.

Panteizm, to próba zintegrowania teizmu i naturalizmu, dlatego u jego zwolenników uwidacznia się nieustanne wahanie pomiędzy pragnieniem kontemplacji absolutu a deifikacją natury. Efektem te-

⁵⁴ P. Siwek, *dz. cyt.*, 250—253.

go jest fakt, że filozoficznymi kontynuatorami koncepcji panteistycznych są zarówno ludzie głęboko — na swój sposób — religijni, jak i ateści. Teoria panteizmu zawiera elementy prawdy w filozofii absolutu, człowieka i świata, ale jeszcze więcej elementów fałszu. Panteizująca wizja rzeczywistości, to droga wielu ludzi poszukujących Boga, ale jest to — niestety — w ostatecznym rozrachunku droga fałszywa. Stąd nic dziwnego, że u końca tej drogi wielu nie odnajduje absolutu. Absolut, całkowicie pogrążony w horyzontalizmie materialnej przyrody i ludzkiej historii, przestaje być traktowany — i słusznie — jako Bóg. Prawdziwy Bóg jest kimś, kto — znajdując się u bytowych podstaw człowieczeństwa — równocześnie transcenduje przygodny wymiar ludzkiej natury.

QU'EST-CE QUE C'EST LE PANTHÉISME?

L'article contient trois parties. La première partie examine la définition du panthéisme et propose une classification des principales espèces du panthéisme. L'auteur a rejeté la notion du panthéisme matérialiste et a distingué les suivantes espèces du panthéisme: vulgaire et philosophique, radical et modéré, émanationniste et immanent, statique et dynamique (évolutionniste), idéaliste et réaliste (naturaliste). La seconde partie de l'article: 1° parle que le panthéisme déclare toujours l'existence de Dieu et c'est pourquoi il n'est pas un athéisme formel, 2° démontre que le panthéisme — pris à la base de l'ontologie (le monisme, la philosophie de l'immanence) et expliqué à la lumière de l'histoire de la philosophie (l'influence du Hegel sur le marxisme) — est un athéisme virtuel. La troisième partie de l'article examine la doctrine du panthéisme au point de vue l'épistémologie (la négation de la valeur de l'expérience intérieure et extérieure), de la métaphysique (le monisme, la négation de l'analogie de l'être), de la philosophie de Dieu (l'absolu est pris comme un être immanent à l'égard de la nature, évolutif et apersonnel), de l'anthropologie (le déterminisme, la négation de l'éthique). Le panthéisme rejette aussi la révélation, c'est pourquoi il explique le christianisme d'une façon naturelle.