

Jerzy Tupikowski

Transcendencja Boga wobec świata : studium metafizyki św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada

Wrocławski Przegląd Teologiczny 8/1, 153-171

2000

Artykuł został 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.

JERZY TUPIKOWSKI CMF

TRANSCENDENCJA BOGA WOBEC ŚWIATA STUDIUM METAFIZYKI ŚW. TOMASZA Z AKWINU I ALFREDA N. WHITEHEADA

Zagadnieniem, które stanowi istotną część wszelkich dyskusji z zakresu metafizyki, zwłaszcza w problematyce bezpośrednio dotyczącej próby określenia wzajemnych, bytowych odniesień między Bogiem a rzeczywistością, jest Boska transcendencja. Różne nurty refleksji filozoficznej, skupionej wokół odpowiedzi na pytanie o fundamentalne uzasadnienie istnienia oraz treściowego uposażenia świata, wskazują na Absolut jako jego rację. Problemem jednak pozostaje to, że prezentowane przez rozmaite systemy metafizyczne rozumienie roli Jego istnienia i działania w stosunku do rzeczywistości, suponuje jednocześnie odmienne koncepcje Jego natury i – co z tego wynika, różne poglądy na temat jasnego określenia wzajemnych relacji: stopnia zależności świata od Boga, a więc – w konsekwencji podstawowego rozumienia transcendencji Boga wobec kosmosu. Bez względu jednak na wszelkie uwarunkowania systemowe, transcendencja Boga względem świata opiera się przyjęciu tezy, iż zarówno Bóg, jak i świat posiadają odmienny status bytowy. „Transcendencja polega na całkowitej odrębności struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów”¹.

Powstaje problem kryteriów wyboru wspomnianych w sformułowaniu problematyki niniejszego artykułu Autorów. Nie są to filozofowie, których łączy bliskość chronologiczna, ani też – tym bardziej – prosta zbieżność ukazanych rezul-

¹ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem*, Lublin 1972, s. 151. Zob. też, *Bóg*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1989, kol. 917; S. Judycki, *Transcendencja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej* (dalej: LFK), J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 250.

tatów: ani tych, związanych z proponowanym przez nich modelem rzeczywistości (przede wszystkim, rozumieniem bytu), ani też ich doktryną dotyczącą zagadnienia natury (i istnienia) Boga. Zasadniczą przeto racją przemawiającą za wyborem, krytyczną i porównawczą prezentacją substancjalnej myśli (filozofia bytu) św. Tomasza oraz procesualistycznej myśli (filozofia procesu) Whiteheada jest fakt, iż obydwa nurty – choć w swych fundamentach treściowo odmienne – stanowią wielkie, nastawione zdecydowanie maksymalistycznie systemy metafizyczne (w perspektywie pozytywistycznie nastawionej filozofii anglosaskiej myśl Whiteheada jest w tym względzie niezaprzeczalnie ewenementem!). Nie brak w nich podejmowania oraz przedstawiania konkretnych prób rozwiązań najbardziej kluczowych kwestii nurtujących poznawcze aspiracje człowieka. Zarówno bowiem autor dzieła *Summa Theologiae*, jak i autor *Process and Reality*, poszukują integralnej metodologicznie oraz spójnej w warstwie proponowanych rozwiązań merytorycznych wizji kosmosu, żyjącego w nim człowieka (z podkreśleniem jego intelektualnych funkcji poznawczych). Znajdują się tutaj określone koncepcje rzeczywistości, koncepcje natury Boga, a zatem pojawia się też problem pozycji Boga w strukturach kosmosu, rodzaju (jakości) Jego relacji wobec świata. Wspomniane koncepcje, jakkolwiek różne w genezie, opisie i sposobie argumentacji, mają rysy podejść maksymalistycznych. Ich oddziaływanie na poglądy innych myślicieli jest bardzo wyraźne, a ze względu na ich ciężar gatunkowy, dotyczące nie tylko zagadnień z zakresu filozofii (filozofii Boga, tzw. teologii naturalnej), lecz także – i to niekiedy bardzo intensywnie – problematyki *stricte* teologicznej.

Wpływ filozoficznej myśli Akwinaty na rozwój i trwały kształt teologii chrześcijańskiej (katolickiej) jest oczywisty i posiada charakter jedyny w swoim rodzaju². Ostatnio jednak, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej i Ameryce Północnej (zwłaszcza USA), coraz bardziej zaznacza swą obecność teologiczna myśl inspirowana dorobkiem twórcy filozofii procesu, do tego stopnia, iż mówi się już o nowym nurcie – teologii procesu³. Coraz większe zainteresowanie myśl procesualistyczna wzbudza też na terenie filozofii (i teologii) polskiej, przede wszystkim w środowisku naukowym skupionym wokół Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Poza tym należy podkreślić, iż w wielu publikacjach w języku polskim (np. J. Życińskiego, M. Hellera, W. Skoczego i in.) będących komentarzem do myśli

² Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 57-58, 78. Doceniając wkład Doktora Anielskiego w rozwój teologii chrześcijańskiej, Papież nie stoi na stanowisku, jakoby myśl teologiczna miała opierać się wyłącznie na filozoficznym dorobku Akwinaty, lecz podkreśla wagę, precyzję, ponadczasowość jego rozwiązań. Stworzył on bowiem system filozoficzno-teologiczny, który na przestrzeni historii zdaje się nie mieć sobie równego.

³ Zob. np. J. Van der Veken, *Bóg i rzeczywistość. Wprowadzenie do process theology*, tłum. S. Cichowicz, „Novum” 12 (1980), s. 82-109.

A.N. Whiteheada, narasta wiele kontrowersji i nieścisłości interpretacyjnych w ocenie dotyczącej wartości rozwiązań klasycznego (arystotelesowsko-tomistycznego) nurtu filozofii, w tym przede wszystkim poglądów Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów. Przedmiotem wspomnianych kontrowersji jest np. specyficzne (niezgodne z Tomaszowym) rozumienie substancji, z czego wynika zarzut statycznego ujmowania bytu; zwracanie uwagi na przestarzałość i nieadekwatność niektórych pojęć – „akt”, „forma”, „przypadłość”, „osoba”, „natura”; za mało posiłkowanie się zdobyczami nauk przyrodniczych; krytyka klasycznego teizmu i próba zastąpienia go jakąś inną formą refleksji o Bogu: Jego istnieniu i naturze – przede wszystkim, krytyka tomistycznej koncepcji transcendencji Boga przesłaniającej (rzekomo) fakt Jego immanencji.

1. STANOWISKO ŚW. TOMASZA

Św. Tomasz z Akwinu bardzo wiele uwagi poświęca zagadnieniu istnienia i działania Absolutu w odniesieniu do realnie istniejącej rzeczywistości. Istnienie to i związany z nim sposób działania jest diametralnie różne od wszelkiego innego typu istnienia i aktualizacji, będącego partycypacją w Jego absolutnym istnieniu i doskonałym działaniu⁴. Już pierwsze kwestie *pars prima Summae Theologiae* niedwuznacznie wskazują, iż Bóg, będąc Przyczyną egzystencji wszelkich bytów poza Nim, realizuje w Sobie zupełnie odmienny typ istnienia, jak i doskonałości działań. „Ponieważ istnieją skutki zależne od przyczyny – pisze Doktor Anielski – na ich podstawie możemy dojść do poznania, że istnieje Bóg oraz poznać, że będąc pierwszą przyczyną wszystkiego, przewyższa wszelkie byty uprzyczynowane”⁵. Trzeba w tym miejscu jednak podkreślić, że wszelkie rozważania Akwinaty dotyczące problemu transcendencji Boga wobec świata merytorycznie, nierozdzielnie powiązane są z zagadnieniem Jego w nim obecności, a więc immanencji w strukturach kosmosu⁶.

⁴ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* (dalej: STh), I, q. 2-3 8, 22. („Bóg jest samoistnym istnieniem; takie zaś istnienie musi w sobie zawierać całą pełnię – doskonałość istnienia. [...] istnienie Boga zawiera w sobie i życie, i mądrość, a zawiera dlatego, ponieważ nie może brakować Mu żadnej z doskonałości czy form istnienia”).

⁵ Tamże, I, q.1 2, a. 12. Podobną myśl wyraża Akwinata w a. 2.

⁶ Zob. np. cała kwestia 8 części I STh, a także problematyka związana z tematem Opatrzności Boskiej (tamże, q. 22). Charakteryzując naturę Boga, Z.J. Zdybicka zauważa: „Bóg jest realnym, jedynym, osobowym, transcendentnym wobec świata Absolutem, w pełni doskonałym stwórcą i ostatecznym celem świata (przyczyną sprawczą, wzorcą i celową), a ponadto ingeruje w bieg rzeczywistości całego kosmosu; [Opatrzność Boża] transcenduje wszelką rzeczywistość, ale jednocześnie ona w nim partycypuje”. Taż, *Bóg*, w: *Encyklopedia katolicka...*, dz. cyt., kol. 917.

Ustalając zakres relacji bytowych oddziaływań Boga w stosunku do świata św. Tomasz zwraca uwagę na całkowitą zależność wszystkiego, co istnieje, od Istnienia Czystego, które stanowi istotę Boga. Bóg bowiem jako Przyczyna sprawcza całości bytu (*totius esse*), Stwórca całego kosmosu jest zarazem jego Przyczyną Transcendentną. Z racji swej pełnej doskonałości bytowej, Absolut przekracza wszystko, co istnieje w sposób niekonieczny. Wszelkie podobieństwo zatem skutków Bożego działania do Niego idzie po linii najbardziej fundamentalnej, tj. po linii partycypacji w Jego istnieniu⁷. Ono bowiem jest naczelnym, ostatecznym aktem i jako takie jest największą doskonałością w całym porządku bytowym. W związku z tym, istnienie nie partycypuje w jakiejś innej doskonałości, ponieważ w nim wszystkie one uczestniczą⁸. Należy stąd wyprowadzić wniosek, że w podstawowym aspekcie ujmowania rzeczywistości, a więc jej realnego, konkretnego istnienia (partycypowanego), Bóg jest podobny do bytów przygodnych. Nie odnosi się to jednak do przyczynowania materialno-formalnego. Bóg bowiem – podkreśla bardzo mocno św. Tomasz – nie jest złożony z materii i formy⁹.

Odniesiony do swego stworzenia na płaszczyźnie poznawczej, ale przede wszystkim bytowej, Bóg jawi się jako jedyne racjonalne wytłumaczenie jego realnego istnienia, jawi się jako Byt całkowicie absolutny z racji swego Czystego Istnienia. Z rozumowania Autora *De ente et essentia* wynika zatem, iż możliwy i konieczny jednocześnie jest jeden tylko Byt, w którym zachodzi realna identyczność istoty („treści”) z Jego istnieniem, które ze swej natury jest czyste, stanowi pełną, absolutną aktualność¹⁰. Bóg – Pełnia Istnienia i Aktualności, przekraczający wszelkie przygodne istnienie *Transcendens* jest przy tym Bytem całkowicie, doskonale prostym. Jego absolutna prostota (niezłożoność): Istnienie tożsame z Jego naturą, sta-

⁷ „Bo w ogóle żadna rzecz nie jest w stanie dać sobie istnienia, skoro sama to istnienie otrzymuje. Zatem taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej istota, musi to istnienie otrzymać od kogoś innego z zewnątrz. Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu, który uchodzi za pierwszą, najwyższą przyczynę sprawczą. A więc jest niemożliwe, by w Bogu czym innym było istnienie, a czym innym istota. [...] istnienie Jego nie jest czymś innym od Jego istoty; istnienie więc Boga jest istotą Boga”. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 3, a. 5.

⁸ Por. tenże, *Summa contra gentiles* (dalej: CG), II, 54; STh, I, q. 4, a. 1 ad 3; M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 425.

⁹ „Bóg – pisze Akwinata – jest pierwszym działającym, [...] jest pierwszą, naczelną przyczyną sprawczą, a więc jest z istoty swej samą formą; nie zaś złożeniem z materii i formy”. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 3, a. 2; por. I, q. 3, a. 7. Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 166-167. Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 16-17. 26-27. 29.

¹⁰ Por. tenże, STh, I, q. 8, a. 1; CG, II, 28; III, 65; *Quaestiones disputatae de potentia* (dalej: Pot.), q. 7, a. 2. Jako Czyste Istnienie zatem, tylko Bóg jest głównym Sprawcą wszelkiego bytu. Nie oznacza to jednak, że nie dopuszcza On współdziałania przyczyn pośrednich, narzędnych. Por. S. Mazierski, *Fizyczne a filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959), z. 3, s. 39-67 (zwłaszcza: 63-64).

nowi zasadniczy czynnik wyróżniający Jego Bytowość na tle całej istniejącej rzeczywistości: pochodnej, złożonej, zupełnie od Niego zależnej¹¹. „Absolut – podkreśla Z.J. Zdybicka – i byty niekonieczne są, z tym że Absolut istnieje w sposób doskonały, pełny, nieograniczony, natomiast byty partycypujące istnieją w sposób cząstkowy, niepełny i ograniczony”. Stąd – wyciąga wniosek – „Byt prosty może być tylko jeden”¹². Jego prostota wyraża się zatem poprzez fakt braku w Nim jakiegokolwiek złożenia, przede wszystkim z istoty i istnienia. Ponadto, podkreśla św. Tomasz, Bóg nie posiada żadnej cielesności, nie realizuje przypadłości, nie wchodzi w złożenie z innymi rzeczami¹³. Akt więc absolutnego Istnienia i absolutnej Aktualności Boga z jednej strony, oraz stwierdzenie całkowitej zależności (*dependentia*) wszystkich bytów przygodnych od Jego istnienia i woli z drugiej, stanowi podstawę Tomaszowej nauki na temat transcendencji Boga w odniesieniu do całego kosmosu. Ten ostatni bowiem, jako skutek stwórczego działania Boga, jawi się jako kompleks bytów niekoniecznych, partycypujących w Jego Czystym Istnieniu i uzależnionych w pełni od Jego Aktualizacji¹⁴.

Stwierdzenie całkowitej zależności bytów przygodnych od Absolutu na płaszczyźnie istnienia prowadzi do konstatacji, że Bóg jest główną Przyczyną sprawczą całej, istniejącej rzeczywistości. Wprowadzona przez Akwinatę koncepcja *creatio ex nihilo* uwypukla fakt, iż wszystko, co istnieje, posiada status bytu niekoniecznego¹⁵. Wskazuje również na to, że Bóg jako Stwórca kosmosu, powołujący do istnienia konkretne, realne byty, czyni to mocą właściwej sobie natury – wszechmocy stwórczej ukierunkowanej na realizację celu (dobra) – bytu. Jako Przyczyna

¹¹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 13-14. 18. 21-22. 28; *Streszczenie teologii w: Św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984 – (dalej: Str. Teol.), 9-10. Zob. M.A. Krapiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 423-426. Na temat prostoty Boga w bogatej perspektywie historycznej pisze L. Elders w swojej pracy: *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kieliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 154-167.

¹² Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 179. „Wielość bytów złożonych, realizujących proporcjonalnie bytowość, byłaby niezrozumiała bez przyjęcia istnienia Bytu Prostego, powodującego istnienie tamtych. W każdym bycie złożonym zachodzi konieczna relacja do Absolutu jako źródła istnienia”. Tamże, s. 157. Zob. J.F. Anderson, *The Creative Ubiquity of God*, „The New Scholasticism” 25 (1951), s. 152 n.

¹³ Por. św. Tomasz z Akwinu, CG, I, 17-18; STh, I, q.3; Str. Teol., 9-17.

¹⁴ Por. tenże, STh, I, q. 4, a. 3; q. 7, a. 2 ad 1; q. 12, a. 4; Str. Teol., 10-11. „Absolut jest jeden, ale bytów substancjalnych i przypadłościowych jest niezliczona ilość. Różnorodność bytów jest tak wielka, iż zdawałoby się trudno jest mówić o jakiejś innej wspólności całej rzeczywistości poza tą, która wypływa z faktu istnienia. [...] Absolut jako Transcendentny Wzór uzasadnia więc mnogość bytów. [...] Wszystkie byty stanowią więc wspólnotę i w tym, że wszystkie pochodzą od jednego Wzoru, partycypują Jego byt na miarę wyznaczonej przez Niego formy”. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz. cyt., s. 176-177.

¹⁵ Zob. św. Tomasz Akwinu, Str. Teol., 69-70; Pot., 3, 1; STh, q. 45, a. 1.

sprawca całego *universum*, Bóg jest Dawcą jego podstawowej doskonałości, którą jest akt istnienia – raz udzielony i ciągle podtrzymywany¹⁶. Tym zatem, co sprawia, że Bóg jest nieprzekraczalnie odrębny i przekraczający wszystkie doskonałości stworzone, niekonieczne jest Jego natura. Tę naturę zaś w sposób fundamentalny stanowi Jego nieaktualizujące żadnego podmiotu Czyste Istnienie¹⁷.

Uwyrażnienie tego, iż Bóg jest jedyną Przyczyną sprawczą świata prowadzi do wniosku, że jest On także jego Przyczyną wzorczą i celową. Udzielone bowiem przez Niego istnienie, nie jest jakimś istnieniem powszechnym (nieokreślonym), lecz aktualizującym każdy jednostkowy byt. Dzieje się tak dzięki temu, iż byt przygodny posiada swoją ściśle określoną formę, która go determinuje, dookreśla jego treści, na mocy aktu istnienia czyni je realnymi¹⁸. Ostatecznie jednak każdy byt przygodny aktualizuje się dzięki ideom – wzorom istniejącym w Intelkcie Boga, który chce – sprawia, zarówno istnienie rzeczy, jak też jej konkretną, treściową odrębność¹⁹. Istniejąca w świecie harmonia, logiczny porządek, będące wypadkową inteligibilności każdego poszczególnego bytu, nie jest „dziełem przypadku”, lecz w pełni doskonałego działania Boga, które jest działaniem przez Intelkt²⁰. Dlatego „Absolut jest zarówno sprawcą aktualności skutku, jak i Transcendentnym Wzorem wszystkiego, co istnieje”²¹. Nie oznacza to jednak, że pochodne od Jego intelektu wszelkie determinacje kategoriałne, które są podstawą różnorodności bytów przygodnych, ich treściowej odrębności, stanowią płaszczyznę ich podobieństwa do Absolutu. Żaden byt nie jest podobny do Niego z racji determinacji swej natury – z konieczności pochodnej. Bóg bowiem przekracza wszelkie

¹⁶ „Otóż – pisze św. Tomasz – nim zaistniały jakiegokolwiek stworzenia, nie były w stanie pojawić się na świecie mocą jakiejś siły stworzonej, ponieważ żadne stworzenie nie jest wieczne, ale tylko dzięki mocy Bożej, bo tylko jedynie Bóg mógł je do istnienia powołać. I tak, od woli Boga zależy powołanie rzeczy do istnienia, podobnie, jak od niej zależy dalsze zachowanie ich w istnieniu. To natomiast dalsze zachowanie w istnieniu polega na tym, że Bóg nieustannie zasila rzeczy w istnienie [...] Jak więc w mocy Stwórcy leżało, by rzeczy zaistniały, nim w ogóle zaistniały same w sobie, tak też i ta sama moc Stwórcy może sprawić, by rzeczy, które już same w sobie istnieją, istnieć przestały. On to bowiem tylko mógł je z nicości powołać do istnienia; On też ich istnienie może obrócić w nieistnienie”. Tenże, STh, I, q. 9, a. 2. Zob. J.F. Anderson, *The Creative Ubiquity...*, art. cyt., s. 141n.

¹⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, I, q. 7, a. 1; *Byt i istota* (dalej: BI), w: M.A. Krapiec, *Dziela*, t. XI: *Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994, c. 4. Szeroko tę problematykę rozpatruje T.B. Wright w artykule: *Necessary and Contingent Being in St. Thomas*, „*The New Scholasticism*” 25 (1951), s. 441-458.

¹⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 4, a. 1 ad 3; q. 14, a. 4.

¹⁹ Por. tamże, I, q. 44, a. 3.

²⁰ Por. tamże, I, q. 15, a. 1. Zob. Tenże, CG, II, 21-22. 24.

²¹ Z.J. Zdybicka, s. dz. cyt., s. 165 (więcej zob. tamże, s. 164-167).

ograniczenia gatunkowe czy rodzajowe – jest pod każdym względem transcendentny²².

Analizy Doktora Anielskiego wykazują, iż Bóg, Stwórca i transcendentny Wzór całego istniejącego świata jest także jego Przyczyną celową. Problematyka ta związana jest z zagadnieniem działania Boga w stosunku do świata, którego podstawą jest realizacja dobra. Będąc Dobrem Najwyższym, jego Pełnią, Bóg nie podejmuje działania ze względu na coś poza Nim, lecz ze względu na Siebie samego. Jego natura jest ostatecznym motywem Jego działania – powołania do bytu wszystkich rzeczy²³. Bóg więc w swoim wolnym działaniu nie jest zdeterminowany przez jakiegokolwiek przyczyny zewnętrzne. Absolut, sam w sobie Dobro Najwyższe, powołujący mocą swojej woli do istnienia wszystko, co jest, stanowi jednocześnie ostateczny cel – motyw istnienia całego kosmosu. W tym kontekście więc należy stwierdzić, że natura Boga utożsamiająca się z Jego Dobrem – Celem wskazuje na Jego totalną transcendencję wobec rzeczywistości, której jest Stwórcą²⁴. Zarówno bowiem jej istnienie, jak też składające się na jej obraz dobra partykularne oraz jej inteligibilność suponuje, że jest ona bytowym *compositum* całkowicie zależnym od transcendentnej względem niej Woli – działania Absolutu jako ostatecznego celu świata rzeczy i osób²⁵. Zatem Jego przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe wyznacza podstawowy typ relacji, jakie zachodzą pomiędzy Nim, a światem przygodnym na płaszczyźnie aktualizacji istnienia. Niemniej jednak, partycypacja bytu nie dotyczy tylko jego istnienia, ale także wszystkich innych konstytuujących go substruktur. W związku z tym – podkreśla Akwinata – „Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy nie w tym znaczeniu, że wchodzi w ich istotę, ale że jest Przyczyną sprawczą i wzorczą istnienia”²⁶. Dodaje również, że wszelkie odniesienia Boga do bytów, tylko w tych ostatnich mają byt realny²⁷.

²² Por. tamże, s. 166-167. Zob. św. Tomasz z Akwinu, CG, II, 39-45. „[...] God's causal presence – podkreśla J.F. Anderson – is identical with His entitative presence; His causality is His being. Clearly, God's way of existing in things is absolutely other than that of any created agent”. Tenże, *The Creative Ubiquity...*, art. cyt., s. 146.

²³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.6; Str. Teol., 109-110.

²⁴ Por. tenże, STh, q. 6, a. 3-4. „Tylko sam Bóg jest przez swoją istotę dobry. [...] nie dąży więc do czegoś jako do celu, sam będąc ostatecznym celem wszystkich rzeczy [...]”. Tamże, a. 4.

²⁵ W tym kontekście Doktor Anielski zauważa: „[...] *neesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae [...] Unde cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens per modum voluntatis. Nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei – wyciąga wniosek – est causa rerum*”. Tamże, STh, I, q. 19, a. 4.

²⁶ Tamże, I, q. 3, a. 8.

²⁷ Por. tamże, I, q. 6, a. 2. Szerzej na temat ujęcia roli Boga w odniesieniu do świata w perspektywie przyczynowania wzorczonego i celowego, zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, dz. cyt.,

Oznacza to, iż Byt samoistny, Pełnia istnienia, doskonały Cel i Wzór, Stwórca całej istniejącej realnie rzeczywistości z natury swej jest Bytem Transcendentnym, pod każdym względem przewyższającym pluralistyczny i przygodny w swej bytowości kosmos. Dotyczy to wszystkich orzekanych o naturze Boga atrybutów, przede wszystkim jej: nieskończoności, niezmienności, wieczności oraz niezłożoności²⁸. W analizie każdego z nich okazuje się, że przysługują one Bogu w stopniu najwyższym i przekraczającym wszelkie ich konotacje z bytami przygodnymi. Tylko Absolut bowiem jest nieskończony w sensie absolutnym, tzn. cechuje się pełnią nieskończoności na płaszczyźnie istnienia, jak też wszelkich działań wobec przygodnego świata²⁹. Dalej, argumentacja Doktora Anielskiego przekonuje, że jedynie Bóg, będąc w pełni doskonałym – Pełnią Aktu, jest Bytem niezmiennym³⁰ oraz absolutnie niezłożonym³¹. Logicznym następstwem przyjęcia tych przymiotów jest wniosek, że wyłącznie Absolut jest Bytem wiecznym, tzn. nie ma początku swego istnienia³².

Transcendencja Boga wobec rzeczywistości, choć opiera się zasadniczo na wyeksponowaniu Tomaszowej teorii przyczyn, to jednak w niej się nie wyczerpuje. Bardzo istotnym bowiem elementem teizmu Akwinaty jest zwrócenie uwagi na osobowy charakter istnienia i działania Absolutu w odniesieniu do świata, zwłaszcza do świata wyznaczanego przez życie osób ludzkich (w swym istnieniu i działaniu pochodnych)³³. Otóż w tym kontekście, sprawą nadrzędną jest zwrócenie uwagi na istnienie transcendentaliów relacyjnych: prawdy, dobra i piękna oraz podkreślenie faktu, że Bytowość Boga jest najdoskonalszą „formą” życia osobowego³⁴. Zasadniczą rolę spełnia tu wyakcentowanie Tomaszowej nauki o prymacie

s. 164-171; S. Kowalczyk, *Wielki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 142-147. „[...] stworzenie – pisze A. Maryniarczyk – jest ustaleniem (ukonstytuowaniem) samej zależności, czyli relacji, której jeszcze nie było. Relacja ta wpisuje się w określony podmiot (byt), który stwarzany relację tę sobą wyraża. Stąd zależność ta będzie wpisywana po stronie Stwórcy. [...] To odniesienie «do» odkrywamy umysłem w rzeczach stworzonych i tylko w nich jest ono realnie obecne”. Tenże, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości, [w:] Filozofia – wzloty i upadki*, A. Gudaniec /red./, Lublin 1988, s. 82.

²⁸ Zob. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 3. 7. 9-10; CG, I, 15. 17-18. 21-22. II, 21-22. 27.

²⁹ „[...] wszystko, co nie jest Bogiem, od Boga bierze swój początek; a więc poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończona”. Tenże, STh, I, q. 7, a. 2.

³⁰ „Tylko Bóg jest bezwzględnie niezmienny; każde zaś stworzenie pod jakimś względem jest zmienne”. Tamże, I, q. 9, a. 2.

³¹ Por. tamże, I, q. 3; Str. Teol., 9-10.

³² „[...] cokolwiek – pisze Akwinata – ma początek nie jest wieczne; a więc tylko sam Bóg jest wieczny”. Tenże, STh, I, q. 10, a. 3.

³³ Zob. tenże, *Quaestiones disputatae de anima*, III; *Quaestiones disputatae de veritate* (dalej: Verit.), 25-26; CG, II, 64-101; STh, I, 75-76; I-II, q. 23-25.

³⁴ Zob. W.J. Hill, *Does the World Make a Difference to God? „The Thomist”* 38 (1974), s. 162-164.

istnienia wobec wszelkich bytowych treści. Bóg jawi się bowiem przede wszystkim jako Najwyższa Aktualność – Czyste Istnienie, które przez partycypację udziela istnienia wszystkim rzeczom, ale także – jako Przyczyna główna wszelkiego istnienia, jest Przyczyną aktualizowania przez byty przygodne ich treści, ich bytowego uposażenia. Otóż w kontekście swego życia osobowego, Bóg jawi się najpierw jako Transcendentna Najwyższa Prawda³⁵. Działając przez swój Intelpekt, Absolut stwarza rzeczy, czyniąc je jednocześnie inteligibilnymi. Myślenie Boga – Jego Prawda jest ze swej natury transcendentna. Przekracza On wszelkie bytowe relacje. Transcendentale prawdy bytu niekoniecznego, zamienne z nim samym, realizuje się jedynie poprzez partycypację w nieskończonej Prawdzie Bytu Absolutnego. Jego poznanie – myślenie jest źródłem inteligibilności bytu, jego harmonii, obowiązywalności wszelkich praw logiki oraz funkcjonowania przyrody³⁶.

Płaszczyzna rozważań dotycząca uwypuklenia życia osobowego Boga w aspekcie Jego transcendencji wobec świata prowadzi również do konstatacji, że jest On Transcendentnym Najwyższym Dobrem³⁷. Na mocy Jego woli – pożądania – miłości istnieje świat. Nie jest on dziełem przypadku, ślepych, bezcelowych dróg ewolucji, lecz hierarchicznie uporządkowanym *compositum* bytów, z których każdy realizuje wpisane weń dobro (jest amabilny). Jest ono nieodłącznym, transcendentnym wymiarem bytu. Bóg jako *Bonum Maximum*, który cały jest swoją Wolą – Miłością, jest jedynym Transcendentnym Bytem, który stanowi ostateczny cel działania wszelkich bytów przygodnych. Jego Dobroć jest niczym nieograniczona. Jego pożądanie – chcenie jest zarazem powołaniem do istnienia nowego dobra – bytu. Wszystkie zatem byty poza Nim są Jego stworzeniami, są Jego „urzeczoną miłością”³⁸.

Charakterystyka Bożego Bytu jako Transcendentnego Dobra i Prawdy prowadzi do wskazania Transcendentnego Piękna jako ich syntezy. Analiza transcendentnych właściwości bytu, jakimi są prawda i dobro, suponuje, iż byt jako istniejący konkret jest piękny³⁹. Czyste Istnienie Absolutu – *maximum* inteligibilności i miłości działania, ostateczna Przyczyna istnienia całego kosmosu, jest w najwyż-

³⁵ „Jego istnienie – podkreśla wyraźnie św. Tomasz – jest Jego myśleniem, a Jego myślenie jest miarą i przyczyną istnienia każdej innej rzeczy i każdej innej myśli. On sam to bowiem jest swoim myśleniem i swoim istnieniem. Wynika z tego, że w Nim nie tylko jest prawda, lecz że On sam jest Najwyższą Pierwszą Prawdą”. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 16, a. 5; por. CG, I, 60-62.

³⁶ Por. Tenże, STh, I, q. 16, a. 1-4; por. CG, I, 63-71.

³⁷ „Bóg jest Najwyższym Dobrem i to bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju lub dziedzinie”. Tenże, STh, I, q. 6, a. 2.

³⁸ Por. Tamże, I, q. 5-6; por. CG, I, 37-38. Por. także: M.A. Krapiec, *Dziela*, t. XIV: *O rozumieniu filozofii*, Lublin 1991, s. 144-145.

³⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 5, a. 4 ad 1; q.23, a. 8 ad 2.

szym stopniu syntezą wszelkiej prawdy i dobra – Transcendentnym Pięknem⁴⁰. Jemu przysługuje ono w stopniu absolutnym. Osoba Boga – Pełnia poznania i woli jest zatem Samoistnym, Transcendentnym Pięknem, Dobrem i Prawdą.

2. STANOWISKO A.N. WHITEHEADA

Podjęta powyżej problematyka związana z próbą wskazania na wzajemne relacje występujące pomiędzy naturą Boga a światem, znajduje swoje odzwierciedlenie także w myśli twórcy filozofii procesu – Alfreda Northa Whiteheada. Trzeba jednak już na wstępie zaznaczyć, że w jego myśli – w przeciwieństwie chociażby do ujęcia św. Tomasza z Akwinu – nie zachodzi merytoryczna paralela pomiędzy orzekaniem o Bożej transcendencji i immanencji. Według Autora *Process and Reality* ukazanie relacji natury Absolutu w odniesieniu do przyrody w postaci nauki o Jego transcendencji doprowadziło do jednostronnego jej przeakcentowania⁴¹. Odnosząc się krytycznie do historycznych koncepcji ukazujących wspomniane relacje, Whitehead grupuje je w postaci trzech doktryn, z których – jego zdaniem – każda jest skrajna. Mówi najpierw o koncepcji wschodnioazjatyckiej Boga, według której jest On bezosobową zasadą ładu świata. Jest to doktryna o „skrajnej immanencji”. Jej przeciwieństwem jest pogląd o „skrajnej transcendencji” reprezentowany przez ujęcie semickie. Wreszcie trzecie stanowisko – panteistyczne, którego istotę stanowi idea, że jedyną realnością świata jest realność Boga, nazywa „skrajnym monizmem”⁴². Ogólny jednak wydzźwięk procesualistycznej metafizyki suponuje, iż z wymienionych „skrajnych” ujęć odrzucił Whitehead tylko stanowisko uwypuklające transcendencję Boga wobec struktur przyrody.

Przedstawiając swoją koncepcję rzeczywistości – jednego wielkiego organizmu, w którym wszystko musi być zinterpretowane w podstawowych jego kategoriach, współtwórca *Principia Mathematica* stoi na stanowisku, że na bazie analizy „realnego świata” niepodobna dojść do stwierdzenia transcendencji Boga. „Wszelki dowód – pisze – przyjmujący za punkt wyjścia rozważania dotyczące charakteru świata realnego nie może wznieść się ponad realność świata. Może on jedynie

⁴⁰ Por. M.A. Krapiec, *O rozumienie filozofii...*, dz. cyt., s. 145-146; Tenże, *Dzieła*, t. XV: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 177.

⁴¹ Por. A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997 (dalej: RT), s. 68-71; *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (dalej: PR), s. 403-404; *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988 (dalej: NSW), s. 181n. Z podobnym ujęciem problemu występuje J. Życiński. Zob. np. tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 186-188 (zwłaszcza: s. 187); *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1992, s. 135-139; *Filozoficzne szukanie integracji*, w: *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, Kraków: „Znak – Idee”, s. 21-22.

⁴² Por. A.N. Whitehead, RT, s. 68-69.

odkryć wszystkie czynniki ujawniające się w doświadczeniu świata. Innymi słowy – konkluduje – dowód taki może odkryć Boga immanentnego, lecz nie Boga całkowicie transcendentnego⁴³.

Powyższe stanowisko Alfreda N. Whiteheada jest zasadniczo fundowane przez jego rozumienie bytu, a także – co z tego wynika – całej rzeczywistości. Przede wszystkim, deklarowana przez niego „realność świata” nie posiada swego odzwierciedlenia w proponowanej przezeń epistemologii. Jakkolwiek stwierdza, że byt aktualny – podstawowe tworzywo ewoluującego kosmosu jest czymś, co charakteryzuje się realnością⁴⁴, to jednak trudno jest wskazać na taką fazę jego konkretyzacji, w której byłby on w pełni zaktualizowany, tzn. jego treść posiadałaby konkretną formę; cechuje się on bowiem możliwością wielu różnych ujęć⁴⁵. Zresztą „ontyczna” struktura bytów aktualnych w sposób ewidentny uwarunkowana oddziaływaniem nań obiektów ponadczasowych, konstytuujących ich aktualne formy, zdaje się odbiegać od wspomnianej „realności świata”. Wręcz przeciwnie, pozostawia wiele otwartych pytań dotyczących bytowego statusu tych ostatnich⁴⁶. A zatem podstawową kategorią ujmującą strukturę wszystkich bytów aktualnych jest ich kreatywność. Stanowi ona najbardziej uniwersalną, fundamentalną i ostateczną ich charakterystykę⁴⁷. Ujmowany w ten sposób byt jest procesem nieustannego stawania się (*becoming*) – kreatywnego biegu w kierunku zmierzania do osią-

⁴³ Tamże, s. 70. Dalszy wywód Whiteheada w tym względzie dotyczy teologii chrześcijańskiej, która, jak stwierdza, była zawsze pod wielkim wpływem teologii semickiej, akcentującej Boską transcendencję, moc stwórczą Boga, Jego wszechmoc. Z treści Nowego Testamentu najbliższa myśl Autora *Adventures of Ideas* pozostaje teologia św. Jana Ewangelisty. Por. tamże, s. 70-71.

⁴⁴ „Actual entities – also termed «actual occasions» – are the final real things of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real”. Tenze, PR, s. 23.

⁴⁵ Por. tamże, s. 23-24.

⁴⁶ „Dla wytłumaczenia charakteru rzeczywistości – spostrzega P. Gutowski – jej zmienności oraz względnej tożsamości jej niektórych części potrzeba więc dwóch niejako światów. Jeden to świat zmiennych, momentalnych bytów aktualnych, a drugi to świat niezmiennych esencji, istot takich, jak barwy czy figury geometryczne. Poznawana przez nas rzeczywistość jest rezultatem wkraczania (*ingresion*) obiektów ponadczasowych w świat bytów aktualnych”. Tenze, *Czy filozofia procesu musi być teistyczna?* w: *Bóg i przyroda...*, dz.cyt., s. 47.

⁴⁷ „Creativity is the universal of universals characterizing ultimate matter of fact. It is that ultimate principle by which the many, which are the universe disjunctively, become the actual occasion, which is the universe conjunctively. It lies in the nature of things that the many enter into complex unity”. A.N. Whitehead, PR, s. 25-26. W swojej koncepcji bytu aktualnego niejednokrotnie Whitehead odwołuje się do analogii „monady” w ujęciu Leibniza. Warto w tym miejscu podkreślić, że Leibnizjańskie rozumienie bytu pozwoliło Autorowi *Monadologii* dojść do stwierdzenia transcendencji Boga wobec świata: Zob. np. R.C. Neville, *Some Historical Problems about the Transcendence of God*, Chicago 1967 za: „The Journal of Religion” vol. 47, no. 1, January 1967.

gania wciąż nowych form. Tak więc zarówno każdy byt aktualny, jak i cała przyroda jest ze swej natury autokreatywna, jej podstawową osnową jest proces ukierunkowany na realizowanie nowych poziomów nowości (*novelty*)⁴⁸.

Konsekwentnie więc wprowadzony w perspektywie metafizyki procesu Bóg, jawi się jako Byt Aktualny, który, podobnie jak wszystkie inne byty aktualne, włącza się w sposób twórczy w ewolucję całego kosmosu. Funkcją Boga nie jest udzielanie realnego, konkretnego istnienia bytom aktualnym. Cechując się autokreatywnością (*self-creative*) nie potrzebują one koniecznej, transcendentnej przyczyny zewnętrznej⁴⁹. Skorelowane ze światem abstrakcyjnych przedmiotów wiecznych stanowią one swoistą fuzję względnej realności i abstrakcyjnych form. „Świat doczesny jest bowiem w swej istocie czymś niepełnym. Nie posiada on takiego charakteru jakiegoś konkretnego faktu materialnego, jaki można przypisać minionemu zdarzeniu, postrzeganemu z teraźniejszej perspektywy”⁵⁰. Zdarzenia zatem osiągają swoją względną aktualność poprzez ich konieczne odniesienie do idealnej struktury obiektów ponadczasowych – form idealnych oraz Boga⁵¹. Bóg bowiem ujęty jako Byt Aktualny, będący naczelną egzemplifikacją realizacji wszelkich praw, którym podlega cały kosmos, w swej pierwotnej naturze zawiera całą uporządkowaną strukturę form idealnych. W tym aspekcie swojej natury, Bóg jest Zasadą Konkretyzacji. Jako Byt kompletny i wolny, za pośrednictwem obiektów wiecznych udziela wszystkim bytom aktualnym swoich celów zaczątkowych, które ich nie determinują: mogą być przez nie przyjęte lub odrzucone⁵².

Wprowadzone przez Whiteheada formy abstrakcyjne są koniecznym ogniwem pośrednim pomiędzy Bogiem a bytami aktualnymi. Przynależąc zarówno do natury Boga, jak i do konkretnych zaistnień, są one z natury abstrakcyjne. Na tym tle zatem Bóg jawi się jako „pojęciowa fuzja”. Z jednej strony „jest On aktualnym faktem, od którego nie da się oderwać innych elementów formujących”; posiada „moc ideału”, którą podtrzymuje świat, z drugiej jednak strony, dla swej realności,

⁴⁸ Por. A.N. Whitehead, PR, s. 121-125. 270-272. „The world is self-creative; and the actual entity as self-creating creature passes into its immortal function of part-creator of the transcendent world. In its self-creation the actual entity is guided by its ideal of itself as individual satisfaction and as transcendent creator. The enjoyment of this ideal is the «subjective aim», by reason of which the actual entity is a determinate process”. Tamże, s. 103.

⁴⁹ Por. D.B. Kuspit, *Whitehead on Divinity*, Frankfurt am Main 1960, s. 24-29 i 91-95.

⁵⁰ A.N. Whitehead, RT, s. 85.

⁵¹ Por. tamże („W zroście, o jakim mowa, twory są określane przez twory. Mocą teg, epokowe zaistnienie, które ujawnia się tą drogą, ma w swej naturze twory pod postacią tych form i, analogicznie, zawiera ono w sobie te formy pod postacią tychże tworów. Jest więc ono pewnym konkretnym a ograniczonym tworem, wylaniającym się w rezultacie owych ograniczeń, jakie elementy narzucają sobie nawzajem”).

⁵² Por. tenże, RT, s. 126; PR, s. 407.

aktualności potrzebuje świata przyrody⁵³. Pierwotny więc aspekt Jego natury wskazuje na pewne rysy transcendencji Jego natury wobec świata, ale jest to tylko jeden aspekt. Co prawda, ujęty w nim Bóg wykracza poza ramy realizacji bytów aktualnych, to jednak jest też z nimi ściśle powiązany. Wkracza bowiem w twórczy proces przyrody, nie mogąc pozostać poza jej oddziaływaniem⁵⁴. „Bóg jest uwikłany w świat i aktywny w każdym zdarzeniu, toteż każde zdarzenie oddziałuje na Niego i domaga się reakcji od Niego”⁵⁵. Oznacza to, iż Bóg nie jest Bytem Transcendentnym ani w swoim istnieniu, ani w swoim działaniu.

W ujęciu Autora *The Concept of Nature* „Bóg nie jest niezależny od tego, co dzieje się w świecie. Pomiędzy Bogiem a światem zachodzi wzajemna interakcja: Bóg oddziałuje na świat i świat na Boga”⁵⁶. Kompleks zdarzeń, które budują obraz procesualistycznej, zmiennej rzeczywistości otwartej nieustannie na realizację no-

⁵³ Por. tenże, RT, s. 126-127.

⁵⁴ „Bóg – podstawowy poprzednik procesu przemian – musi ogarniać w sposób pojęciowy wszelkie możliwości wartości fizycznej [...]. Bóg zatem jest owym usystematyzowaniem, całkowitym faktem, będącym pierwotną podstawą warunkującą wszelki akt twórczy”. Tamże, s. 124-125.

⁵⁵ A.A. Maurer, A.N. Whitehead, w: E. Gilson, T. Langan, tenże, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 501. „Bóg Whiteheada jest zasadniczo bóstwem ewolucyjnym. Chociaż jest On w pewnym sensie wyższy niż świat, jednak jest bardzo od niego uzależniony i proces historyczny jest czymś w rodzaju wspólnej przygody, w jakiej biorą udział zarówno Bóg, jak świat”. E.L. Mascall, *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 291-292.

⁵⁶ P. Gutowski, *Czy filozofia procesu musi być teistyczna...*, art. cyt., s. 48. Interpretując myśl Whiteheada, J. Życiński nie zgadza się z tezą, że „zawartość” pierwotnego aspektu Bożej natury wyczerpuje się w jej oddziaływaniu na świat. Wręcz przeciwnie, stwierdza, iż „Bóg [w ujęciu Whiteheada – JT] jest transcendentnym Bogiem wykraczającym poza rzeczywistość fizycznego świata”. Dalej, w odniesieniu do świata, dodaje: „Mimo iż świat fizyczny stanowi ciąg zmian i przemijających procesów, to co przemija zachowuje swoją realność nie tylko poprzez oddziaływanie na siebie i odczuć, lecz również bezpośrednio w naturze Bożej będącej pełnią aktualności i zachowującej specyficzną realność każdego bytu aktualnego. Tak pojęty Bóg nie jest abstrakcyjną zasadą czy kandydatem do nekrologu w dorobku teologii śmierci Boga”. Tenże, *Teizm i filozofia...*, dz. cyt., s. 123 i 125. W przekonaniu J. Życińskiego, kontrowersje związane z jednoznaczną interpretacją zagadnienia transcendencji Boga wypływają ze specyficznego – jego zdaniem – ujmowania transcendencji w kategoriach przestrzennych: „opinia głosząca, iż Bóg Whiteheada nie może być transcendentny w stosunku do przyrody, ma pozory słuszności tak długo, jak długo łączymy pojęcie transcendencji z parametrami przestrzennymi. Kiedy uwolnimy się od podobnych asocjacji, trzeba stwierdzić, iż Bóg Whiteheada pozostaje z bardzo wielu powodów transcendentny w stosunku do wszechświata. Jest tak choćby tylko dlatego, iż nieskończonego bogactwa możliwości zawartych w pierwotnej naturze Boga nie można zrealizować w konstytuującym struktury przyrody procesie współwzrostu” (*Bóg Abrahama i Whiteheada...*, dz. cyt., s. 138). Podobną linię interpretacyjną przyjmuje: W.A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven 1959, s. 8-9. 371-375. 378-381. 405-406 („God is relatively independent of the world, however His existence, and the perfection of his experience in scope, quality, and intensity, do not depend on any particular

wości, staje się płaszczyzną, na której wtórna, skutkowa natura Boga osiąga swoją – na coraz wyższym poziomie – kompletność, określoność, świadomość⁵⁷. Wprowadzona przez Alfreda N. Whiteheada kategoria nowości – argumentuje J. Życiński – sprawia, że realizowane w przyrodzie wciąż nowe struktury, coraz bardziej idealne, składają się na obraz świata, w którym miejsce wyróżnione należy przypisać Bogu. Jako Byt immanentny w świecie, poprzez swoje współoddziaływania na stające się byty aktualne, wnosi „element transcendentny”⁵⁸. Nie oznacza to jednak, że Bóg jawi się jako przyczyna twórczości świata, a tym bardziej jako przyczyna jego istnienia. Rola Boga ogranicza się tu do podawania zaczątkowych celów, harmonizowania struktur przyrody. Bóg wpływa tu kształt i jakość realizacji poszczególnych bytów aktualnych. Jest więc „jednym z elementów kształtujących wszechświat, jakkolwiek nie jest transcendentnym stwórcą wszechświata. [...] W myśl tego poglądu Bóg nie tworzy świata z niczego. Jego rolą jest dostarczanie planów kierujących zdarzeniami, a tym samym nadawanie im określonej posta-

pattern of events. No matter what actual occasions come into existence, God is in these respects unchangeable. His relative independence of the world follows from God's primordial character and is part of the meaning of his transcendence of the world”); Zob. D.J. Hogan, *Whitehead's God: The Analogy of Actual Entity*, „The New Scholasticism” 46 (1972), s. 422-425; J.B. Cobb, *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia 1965, s. 178-187; N. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development. A Critical History of the Background of Process and Reality*, New York 1968, s. 279-285; B.Z. Cooper, *The Idea of God. A Whiteheadian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God*, The Hague 1974, s. 45-71.

Zupełnie odmienne stanowisko przyjmuje S. Kowalczyk. Stojąc na stanowisku pełnej akceptacji teizmu św. Tomasza, stwierdza on, iż „Whitehead zintegrował Absolut ze światem bytów skończono-materialnych. [...] pierwotność i nieskończoność Absolutu, ujmowanego w izolacji od kosmosu, jest fenomenem pojęciowo-abstrakcyjnym. Pełna realność i świadomość bóstwa są wynikiem jego włączenia się w ewoluujący świat bytów aktualnych. Ontyczna jedność Boga i bytów aktualnych jest więc bardziej istotna niżeli różnice, jakie ich dzielią”. Tenże, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982, s. 306. Zob. ujęcie zbliżone: E.L. Mascall, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 195nn. 208; E. Gilson, w: *Historia filozofii współczesnej...*, dz. cyt., s. 499-501; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VIII: *Od Benthama do Russella*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 334. 407-408; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 88-89; Taż, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 118; S.M. Philipson, *A Metaphysics for Theology. A Study of some Problems in the Later Philosophy of Alfred North Whitehead and its Application to Issues in Contemporary Theology*, Stockholm – New York – Uppsala 1982, s. 71-78; w perspektywie porównawczej z ujęciem H. Bergsona oraz na tle metafizyki św. Tomasza, zob. A.A. Gonzalez, *La via racional y la via intuitiva (Un estudio sobre la existencia de Dios en A.N. Whitehead, H. Bergson y Santo Tomas)*, Granada 1971, s. 59-168.

⁵⁷ Por. A.N. Whitehead, PR, s. 406-407.

⁵⁸ Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada...*, dz. cyt., s. 135. Zob. W.A. Christian, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 371-375.

ci”⁵⁹. W dwubiegunowości swej natury jest On czynnikiem dookreślającym ciągle twórczy postęp wszelkich potencjalności. Jest „elementem spajającym” struktury przyrody. W oderwaniu od Niego nie byłoby świata, ponieważ nie następowałyby „dostosowanie jednostkowości”. Jego bezpośrednim celem jest osiąganie coraz wyższych warstw jakości, skorelowanych z bytami aktualnymi wartości⁶⁰.

Stanowisko Whiteheada dotyczące zagadnienia transcendencji Boga polaryzuje się także na kartach *Science and the Modern World*, gdzie stwierdza jednoznacznie, że istnienie Boga to „coś ostatecznie irracjonalnego”. Choć jest On podstawą wszelkiej konkretnej aktualności, to jednak sam nie jest konkretny. Więcej, podkreśla Whitehead, nie można Go ujmować „jako podstawę sytuacji metafizycznej wraz z jej najgłębszą aktywnością”, gdyż należałoby wówczas przypisać Mu autorstwo nie tylko obecnego w świecie dobra, lecz także i zła⁶¹. Interpretacja Autora *Modes of Thought* idzie zatem w kierunku pojmowania Boga jako „naj-

⁵⁹ E. Gilson, w: *Historia filozofii współczesnej...*, dz. cyt., s. 500. Warto w tym miejscu odnotować stanowisko poprzednika Whiteheada, W. Jamesa, według którego Bóg, Jego natura jest powiązana ze strukturami przyrody. Bóg jest Istotą racjonalną, gwarantującą zarazem racjonalność innym bytom. Por. tenże, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 72-73. 132-133.

⁶⁰ Por. A.N. Whitehead, RT, s. 128-129; zob. tamże, s. 90-92.

⁶¹ Por. tenże, NSW, s. 187. Warto w tym miejscu odnotować stanowisko najbardziej obecnie płodnego przedstawiciela filozofii procesu, Ch. Hartshorne’a. Otóż jego zdaniem, Bóg zdaje się posiadać dwojakiego rodzaju transcendencję bazującą, wbrew zasadom logiki, na przeciwstawnych sobie w warstwie znaczeniowej Jego atrybutach. „Transcendentna niezależność, nieskończoność, niezmiennność – pisze – i inne negatywne terminy są rzeczywiście koniecznymi aspektami boskości, ale również są nimi transcendentna zależność, skończoność i zdolność do zmiany. Transcendencja stosuje się do obu stron tych wzajemnych przeciwieństw, które były używane dla odróżnienia Boga od innych bytów, a nie tylko do jednej strony. Nie musi tu być sprzeczności, ponieważ, jak wykazuje Whiteheadowska wypowiedź o dwu naturach, sprzeczne własności nie są orzekane o Bogu w ten sam sposób. Transcendencja, boska wyższość, nie jest identyczna z absolutnością lub nieskończonością, lub z jakąkolwiek inną negacją. Jak to możliwe? Żadna jednostronna abstrakcja nie może być czczona jako Bóg”. Tenże, *Metafizyka i podwójna transcendencja*, w: *Bóg i przyroda...*, dz. cyt., s. 89. Ustosunkowując się krytycznie do myśli św. Tomasza z Akwinu, Autor *Creative Synthesis and Philosophic Method* stwierdza: „Akwinata podał rozwiązanie, które ja, i nie tylko ja, widzę jako splecione i wewnętrznie sprzeczne ujęcie tego problemu”. Tamże, s. 90. Opierając się na opinii Bierdiajewa stwierdza dalej Hartshorne, iż „klasyczny teizm daje niewielkie szanse funkcjonowaniu prawdziwego zrozumienia. Tajemnica jest tu dziełem człowieka. W naszej jednostronnej definicji Boga czcimy abstrakcję, nie Boga. Jest to forma intelektualnej idolatrii”. Tamże. Nie można się jednak zgodzić z tak jednostronną opinią. Przede wszystkim, należy podkreślić, iż krytykowane tu stanowisko św. Tomasza nie wprowadza żadnych merytorycznych sprzeczności. Fakt, że Akwinata przypisuje Bogu zarówno transcendencję, jak i immanencję, nie suponuje wspomnianych wewnętrznych sprzeczności. Bóg w ujęciu Doktora Anielskiego jest w pełni doskonałym Absolutem, który zarówno w istnieniu, jak i w działaniu totalnie przekracza świat, jest jego ostateczną Przyczyną. Nie oznacza to jednak, że nie może być immanentny, tzn. nie być obecnym w świecie rzeczy i osób. Jest Osobową Miłością, kocha do istnienia wszystko, co jest; jest Boskim Partnerem człowieka. Przede

wyższej przyczyny ograniczeń”, która na mocy swej natury oddziela dobro i zło⁶². Wiąże się to także z estetycznym wydźwiękiem jego metafizyki, według której Bóg jest „Poetą świata”, który prowadzi go do realizacji maksymalnego poziomu prawdy, dobra i piękna⁶³.

Whiteheadowska nauka dotycząca próby ustalenia relacji występujących pomiędzy opisaną przez niego naturą Boga a światem przyrody, znajduje swoje apogeum w zamieszczonych w końcowej fazie *Process and Reality* tzw. antytezach⁶⁴. Z ich lektury jednoznacznie wynika, że „treść” natury Boga ustawiona w opozycji do „treści” świata przedstawia sobą sprzeczne przymioty. Nie jest to tylko konwencja terminologiczna, lecz konsekwencja podstawowych założeń systemu kategoryjnego Whiteheada, przede wszystkim jego rozumienia bytu i – w efekcie przyjęcia monistycznej wizji stającego się kosmosu. W proponowanej perspektywie swoistej fuzji obu aspektów natury Boga i struktur przyrody dochodzi do „absolutyzacji świata” i „naturalizacji Absolutu”⁶⁵. Trudno zatem przypisać Bogu atrybut

wszystkim, należy tu mocno podkreślić, iż filozofia św. Tomasza z Akwinu jest ponad wszelką wątpliwość teistyczna. Przyjmuje koncepcję Boga, który jest Stwórcą świata, dawcą wszelkiego istnienia, Bytem doskonałym, Osobą. Nie można natomiast wymienionych wyżej istotnych charakterystyk Bytu Bożego przypisać propozycji koncepcji Boga Ch. Hartshorne’a. Jest ona bowiem na wskroś panteistyczna. Por. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu...*, dz. cyt., s. 449.

⁶² Por. A.N. Whitehead, NSW, s. 187. Zob. tenże, PR, s. 408.

⁶³ Por. tamże. Zob. tenże, *Adventures of Ideas*, New York 1961 (dalej: AI), s. 305-313; *Modes Of Thought*, New York 1968 (dalej: MT), s. 101-103; J. Życiński, *Filozoficzne szukanie integracji...*, w: *Bóg i przyroda...*, dz. cyt., s. 27-28. Szerokie omówienie zagadnienia prawdy w ujęciu Whiteheada zob.: B. Lisiak, *Pojęcie prawdy* w *Adventures of Ideas* Alfreda Northa Whiteheada, „Forum Philosophicum. Studia a Facultate Philosophica Societatis Jesu Cracoviae edita” t. 2, Kraków 1997, s. 159-171. Whiteheada kategorie estetyczne oraz metafizyczne mają też odzwierciedlenie w jego refleksji dotyczącej koncepcji społeczeństwa i cywilizacji. Zob. J. Jakubowska, *Whiteheada teoria cywilizacji i filozofia społeczna*, „Studia Filozoficzne” 10 (1983), s. 115-128.

⁶⁴ Oto ich treść: „It is a true to say that God is permanent and the world fluent, as that the World is permanent and God is fluent. It is a true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many. It is a true to say that, in comparison with the World, God is actual eminently, as that, in comparison with God, the World is actual eminently. It is a true to say that the World is immanent in God, as that God is immanent in the World. It is a true to say that God transcends the World, as that the World transcends the God. It is true to say that God creates the World, as that the World creates God”. A.N. Whitehead, PR, s. 410.

⁶⁵ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej...*, dz. cyt., s. 313. Zob. F. Susinos Ruiz, *Apuntes para una valoración crítica del organicismo cosmológico de Whitehead*, Salamanca 1961, s. 36-38. „Świat – pisze krytycznie S. Kowalczyk – potrzebuje wiekuistych przedmiotów zawartych w pojęciowej naturze pierwotnej Boga, oczekuje także od niego nieśmiertelności. Równocześnie jednak Bóg potrzebuje świata: dopiero w nim staje się konkretny, w pełni realny i świadomy”. *Bóg w myśli współczesnej...*, dz. cyt., s. 313. „Whitehead – pisze na innym miejscu – przyjmuje istnienie Boga, ale samego Boga włącza całkowicie do procesu transformacji widzialnego świata – materialnego

w postaci Jego transcendencji wobec kosmosu. Jeśli bowiem każdy byt aktualny posiada zdolność „przekraczania” innych bytów⁶⁶ oraz cechuje się autokreatywnością, to rola Boga ogranicza się do funkcji bycia Zasadą konkretyzacji, a także realizacją pola racjonalności. „Bóg nie istniejąc w pełni ani przed, ani ponad składnikami kosmosu, spełnia w nim rolę analogiczną do praw przyrody, jest czynnikiem wprowadzającym weń porządek”⁶⁷.

PODSUMOWANIE

Reasumując powyższe analizy należy stwierdzić, iż ustalenie typu relacji, jakie występują pomiędzy Bogiem a światem na płaszczyźnie transcendencji, zasadniczo jest fundowane przez określoną koncepcję samego istnienia Absolutu i wpływającego z niego Jego działania. Otóż na podstawie interpretacji myśli św. Tomasa z Akwinu i Alfreda Northa Whiteheada nasuwa się wniosek, że zarówno problematyka istnienia, jak też fundamentalnych atrybutów orzekanych o naturze Boga niesie dwa różne sposoby opisu Jego wpływu na strukturę świata.

W ujęciu Akwinaty cała metafizyka posiada wydźwięk na wskroś teistyczny. Bóg jako sprawcza, wzorcza i celowa Przyczyna istnienia świata, jego absolutny Stwórca, w pełni doskonała Czysta Aktualność, Osoba jawi się jako Byt całkowicie, pod każdym względem Transcendentny. Świat – kompleks przygodnych bytów jest w pełnym tego słowa znaczeniu zależny od Transcendentnej Woli i Intelktu Absolutu. Jego totalna Transcendencja nie sprzeciwia się przy tym w jakikolwiek sposób prawdzie o Jego obecności w świecie. Zarówno immanencja, jak i transcendencja Boga przemawiają za faktem Jego odrębnej struktury byto-

kosmosu”. Tenże, *Jakie stanowisko?* w: *Studia z filozofii Boga*, t. V: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, B. Bejze (red.), Warszawa 1992, s. 64.

W związku z powyższym S. Kowalczyk uważa, iż cała doktryna Whiteheada na temat Boga ma charakter „monistyczno-panteistyczny”. Bóg jest tu bowiem „bytem skończonym, podległym procesowi bytowych przemian i ustawicznej autokreacji; Bóstwo powstaje razem ze światem i dzięki niemu”. Tamże, s. 65.

⁶⁶ Por. A.N. Whitehead, PR, s. 102-103. 105-106. 259-260. 280-281. Zdecydowanym obrońcą transcendencji Boga w duchu filozofii procesu jest J. Cichoń. „W proponowanym przez Whiteheada modelu świadectwem transcendencji Boga jest to – pisze – że nieograniczony zakres potencjalności pierwotnej natury Bożej nie znajduje pełnej aktualizacji w strukturach przyrody”. Tenże, *Whitehead Alfred North*, (rec.), w: „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” nr 1 (7), Opole 1998, s. 25. Na temat dialektycznych uwarunkowań i współzależności systemu metafizycznego Autora *Modes of Thought*, zob.: J. Jakubowska, *Dialektyka transcendencji i immanencji*, „Studia Filozoficzne” 72 (1971) nr 5, s. 135-152.

⁶⁷ J. Herbut, *Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk (red.), Lublin 1995, s. 205.

wej, Jego absolutną doskonałością, dobrocią, jednością, pełnią wiedzy, wszechmocy, świadomości oraz wolności⁶⁸.

Zasygnalizowane powyżej relacje zupełnie inaczej ujmuje metafizyczna myśl twórcy filozofii procesu. Według niego Bóg nie jest absolutnym Transcendentnym Bytem. Podstawowym przymiotem, który wyraża stosunek Boga do przyrody jest, przede wszystkim, Jego w niej immanencja. Bóg nie jest Stwórcą wszechświata, ponieważ każdy składnik kosmosu cieszy się właściwą sobie z natury autokreatywnością. Samo istnienie Boga nie jest niezależne. Jest bowiem nie do pomyślenia, aby Bóg mógł istnieć poza światem, poza podstawową jego osnową, jaką jest wiecznietrwały proces. Jakkolwiek w ujęciu pierwotnego aspektu Jego natury można mówić o pewnych argumentach na rzecz jej transcendencji, to jednak ostatecznie w swoim działaniu wobec struktur przyrody, Bóg jest Bytem strukturalnie wcielonym w stającą się rzeczywistość. Jako Zasada konkretyzacji, zasada ograniczająca nieskończone pole potencjalności bytów aktualnych, jest On jedynie wyróżnionym Bytem Aktualnym. Poza tym Bóg nie jest Transcendentną Osobą oddziałującą w sposób wolny i rozumny na bieg świata aktualnego, a zwłaszcza na człowieka, lecz stanowi *exemplum* praw przyrody, swoiście rozumiany podmiot mający wpływ na poziom przeżyć estetycznych, obowiązywalność praw logiki oraz stopień uporządkowania kosmosu. Takie stanowisko zatem nie jest teizmem, lecz panteizmem, bądź nawet panteizmem⁶⁹. Brakuje tu bowiem podstawowych argu-

⁶⁸ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 335.

⁶⁹ Zwolennikiem interpretacji myśli Whiteheada w duchu panteizmu jest S. Kowalczyk. Jego zdaniem „monistyczno-panteistyczny” profil metafizyki Autora *Adventures of Ideas* można określić mianem „dynamicznego panteizmu”. Ustosunkowując się do treści wymienionych przez Whiteheada „antytez” ujmujących wzajemne odniesienia Boga i świata, stwierdza on, iż umieszczają one Boga w ramach stającego się świata, odmawiając Mu przy tym bytowej, absolutnej transcendencji. Jak mówi S. Kowalczyk jest to Jego „naturalizacja” i jednocześnie „absolutyzacja” przyrody. Por. tenże, *Bóg w myśli współczesnej...*, dz. cyt., s. 313; tenże, *Jakie stanowisko...*, w: *Studia z filozofii Boga...*, dz. cyt., s. 64-65; tenże, *Wieki o Bogu...*, dz. cyt., s. 444-445. Swoje rozumienie panteizmu podaje S. Kowalczyk w artykule: *Czym jest panteizm?* „Collectanea Theologica” 47 (1977), nr 1, s. 65-81. Zob. F. Clark, *Pantheism and Analogy*, „The Irish Theological Quarterly” 20 (1958), s. 24-38. Podobne opinie interpretujące myśl Whiteheada głoszą także inni Autorzy. Zob.: M.A. Krapiec, *Monizm – pluralizm*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986), z. 1, s. 51-55-56; E.L. Mascall, *Otwartość bytu...*, dz. cyt., s. 195-198, 205-208 (Mascall stwierdza: „[...] jego [Whiteheada – JT] Bóg ma całkowicie inną naturę niż Bóg teizmu i odgrywa zupełnie inną rolę kosmologiczną [...]”. Tamże, s. 208); J. Herbut, *Filozofia procesualna...*, dz. cyt., s. 205-206 (interesujący nas profil metafizyki Whiteheada określa Autor jako „monistyczno-panteistyczny”); F. Copleston, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 333-334, 407-408 (Autor dopatruje się tu konotacji myśli Autora *Process and Reality* ze stanowiskiem Bradley’a, Hegla i Peirce’a. Według niego propozycja Whiteheada ma charakter „absolutnego idealizmu”. Tamże, s. 334); L. Elders, *Filozofia Boga...*, dz. cyt., s. 48, 165-166, 287; F. Susinos Ruiz,

mentów przemawiających, przede wszystkim, za absolutną, bytową odrębnością natury (jej aspektów) Boga wobec świata: nie jest On jego stwórcą, nie jest w pełni doskonały i niezależny od kosmicznego procesu. Bardzo widoczne są natomiast te (istotne) elementy myśli Whiteheada, które podkreślają neutralizację realnych (bytowych) oddziaływań Boga na świat, Jego zależność od struktur ewoluującej przyrody, ograniczoną doskonałość atrybutów oraz brak wyraźnych cech osobowych.

Apuntes para una valoración..., dz. cyt., s. 35-38; S.M. Philipson, *A Metaphysics for Theology...*, dz. cyt., s. 71-73.

Autorami, którzy nie zgadzają się z panteistyczną interpretacją teologii naturalnej Whiteheada, a skłonni są określać ją mianem panenteizmu są, m.in.: W.A. Christian, J.B. Cobb, J. Van der Veken, B.Z. Cooper, D. Kuspit, M. Jordan, L.S. Ford, W. Lawrence; na gruncie polskim – J. Życiński (Autor ten występuje w bezpośredniej polemice ze stanowiskiem S. Kowalczyka, zarzucając mu stosowanie „dość mocnych zabiegów interpretacyjnych” w ocenie myśli Whiteheada. Zob. tenże, *Bóg Abrahama i Whiteheada...*, dz. cyt., s. 204), W. Skoczny, J. Mączka, J. Cichoń.

Warto w tym miejscu odnotować, że przedstawiciele myśli procesualnej posługują się dość szerokim znaczeniowo rozumieniem terminu „teizm”. Np. W. Skoczny pisze: „Filozoficzny teizm Whiteheada jest szczególną formą panenteizmu [...]”. Wynika z tego, że pojmuje „panenteizm” jako pewien rodzaj „teizmu”. Zdaje się przy tym nie uwzględniać faktu, iż teizm jako stanowisko metafizyczne głosi doktrynę o Bogu jako Bycie transcendentnym i osobowym, doskonałym Stwórcy świata. Zob. *Teizm*, w: *Mały Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, A. Podsiad, Z. Więckowski (oprac.), Warszawa 1983, kol. 390; J. Herbut, *Teizm*, w: LFK, s. 505. Opinię, według której postulowany panenteizm Autora *Modes of Thought* należy interpretować w kategoriach teizmu głosi też J. Życiński. Zob. np.: *Teizm i filozofia...*, dz. cyt., s. 83. 109-110. 119. 122. 153. 157. 159; tenże, *Bóg Abrahama i Whiteheada...*, dz. cyt., s. 204-205. Warto tutaj wspomnieć, że w popularnej w świecie anglosaskim monografii poświęconej uzasadnieniu teizmu (*Spójność teizmu*), R. Swinburne stoi na stanowisku okrojonego znaczenia terminu „teizm”. Według niego centralnym problemem teizmu jest kwestia istnienia Boga; pomija tu (w definicji teizmu) takie obszary jak: zupełna absolutność Boga, Jego osobowość i in. Por. tenże, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995, s. 31.

Warto w tym miejscu nadmienić, iż filozoficzna doktryna panenteizmu, a także panteizmu została poddana gruntownej krytyce przez Ojców Soboru Watykańskiego I (1870 r.) i określona jako niezgodna z wiarą Kościoła Katolickiego. Oto fragment pozytywnego orzeczenia Soboru: „[...] jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, odwieczny, niezmierny, niepojęty, nieskończony pod względem umysłu i woli oraz wszelkiej doskonałości. Ponieważ jest jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, należy Go wysławiać jako rzeczowo i istotnie różnego od świata, jako szczęśliwego w sobie i ze siebie, i niewymownie wzniosłego ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i da się pomyśleć [...]”. Sesja III (O wierze katolickiej), 1782, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (oprac.), Poznań 1988, s. 180.