

Stanisław Judycki

Wszechmoc i istnienie

Diametros nr 21, 30-62

2009

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.

Wszechmoc i istnienie

Stanisław Judycki

Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: „O Panie, jeśli jestem tego godzien, racz nie omijać Twego slugi”.

Rdz. 18, 2-3.

1. Wstęp

Czym jest wszechmoc? Odważne pytanie – wydaje się ono być bowiem pytaniem rzeczywiście ostatecznym spośród wszystkich pytań, które w ogóle można zadać. Dla wyznawców chrześcijańskiego teizmu wszechmoc jest jednak czymś całkowicie codziennym, familiarnym, gdyż już w pierwszych słowach swojego *Credo* mówią: „Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego” („*Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*”). Czy rozważania na temat wszechmocy są nam, ludziom potrzebne? Czy mają jakąkolwiek doniosłość życiową? Czy mają jakieś znaczenie egzystencjalne? Z jednej strony, natura wszechmocy pojawia się jako jedno z najbardziej spekulatywnych zagadnień, jakie można sformułować, z drugiej, jak będę w dalszym ciągu starał się pokazać, wszechmoc jest nam potrzebna, jeśli można tak to ująć, jest życiowo potrzebna, gdyż tylko wszechmocny Bóg może być lekarstwem na całe cierpienie i zło świata, jak również – co jest tak samo ważne – tylko życie w ‘świecie wszechmocy’ może być autentycznym życiem wiecznym. Można więc powiedzieć, że będzie tu chodziło zarówno o ‘wszechmoc samą w sobie’, jak też jednocześnie o ‘wszechmoc dla nas’.

Z oczywistych powodów zagadnienia dotyczące ludzkiej egzystencji są najciekawsze, lecz zanim będzie można się nimi zająć, trzeba przygotować dla nich grunt, a to w postaci ukazania, jakie kwestie dotyczące wszechmocy dyskutowano w czasach średniowiecznych i nowożytnych oraz jak w obrębie współczesnej teologii filozoficznej (teologii naturalnej lub filozofii religii) rozważa się naturę wszechmocy. Tak więc, po wstępie, część druga będzie omawiała różne nurty dyskusji odnoszące się do pojęcia wszechmocy w czasach średniowiecznych. Część trzecia będzie zawierała niektóre elementy dyskusji na ten temat pochodzące z nowożytności i współczesności. W części czwartej i piątej przedstawię analizy ukazujące charakter relacji pomiędzy pojęciem istnienia i pojęciem wszechmocy, natomiast w części szóstej przejdę do rozważenia pytania, jaką doniosłość egzystencjalną ma wszechmoc Boga dla osób ludzkich.

Ci, którzy mają szczególny szacunek i zamiłowanie do kwestii czystości metodologicznej, mogą słusznie zapytać, czy projekt tego rodzaju rozważań jest konfesyjno-teologiczny, czy też raczej jest to domniemane jako przedsięwzięcie czysto filozoficzne? Czy nie jest tak, że 'wszegmoc' jest to zajęcie dla teologów chrześcijańskich, bo przecież z tej religii i teologii pochodzi to pojęcie. Nie będę tu jednak dbał o ten rodzaj czystości, gdyż uważam, że w ostatecznym rozrachunku jest on szkodliwy. W wyniku działania takiej restrykcji łączymy w demarkacjonizmie, który nie pozwala analizować określonych pojęć i problemów, gdyż słyszymy, że należą one do kompetencji innych specjalistów. Stąd filozofom wolno mówić o absolicie, lecz nie o Bogu, z tego powodu próbuje się konstruować niezależną etykę personalistyczną, która okazuje się – jak można by westchnąć szczęśliwym zbiegiem okoliczności – etyką chrześcijańską. Wszystkie – podkreślam – wszystkie wielkie pojęcia z obrębu tradycji są dostępne dla analizy, która zmierza do ich rozświetlenia, pokazania ich wzajemnej spójności lub jej braku itd.

Nie mamy się czego wstydzić, tak wielkie pojęcia jak 'Bóg', 'wszegmoc', 'Boża przedwiedza', 'etyka Bożych przykazań' i wiele innych nie wymagają osobnego usprawiedliwienia poprzez dodanie napisów „Uwaga to jest tylko teologia!”, albo „Uwaga to jest aż teologia!”. Jeśli obserwujemy moc działania, w którą w różnym stopniu wyposażone są wszystkie rzeczy w świecie, to dlaczego nie możemy zapytać, czy istnieje byt wszechmocny? Czy jest to pytanie filozoficzne, czy teologiczne? Jakie treści zawiera pojęcie wszechmocy, czy składniki tego pojęcia dadzą się ze sobą bez paradoksów uzgodnić? Nie znaczy to wcale, iż mielibyśmy zapomnieć o tym, iż pewne treści mogą nie pochodzić ani z naszego zwykłego doświadczenia, ani z naszego rozumu, a więc, że trzeba je uznać za objawione. Stąd nie jest to postulat likwidacji nobliwego odróżnienia pomiędzy teologią a filozofią. Jeśli tego nie zrobimy, jeśli nie będziemy w stanie dyskursywnie odnowić i zakotwiczyć w życiu i w naszej świadomości wielkości tych pojęć, to biada nam, gdyż wtedy zostaniemy ze skostniałą teologią, w którą trzeba będzie wierzyć, albo nie wierzyć; z drugiej zaś, będziemy podtrzymywali kult różnych rodzajów filozofii, które za wszelką ceną dbają o swoją czystość, unikając jak diabeł święconej wody wszelkich pytań rzeczywiście ostatecznych.

Na zakończenie tego wstępu chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden, współcześnie wyrażnie obecny, stan rzeczy, który – przynajmniej pośrednio – dotyczy kwestii czystości metodologicznej i demarkacjonizmu. Przenikające do świadomości publicznej fragmenty dyskusji dotyczące tzw. inteligentnego projektu, początków fizycznego kosmosu, ewolucji kosmicznej i biologicznej stwarzają wrażenie, że problem istnienia i natury Boga jest problemem kosmologicznym.

Bóg, który według jednych jest potrzebny, a według drugich nie, według obu jednak stronnictw jest Bogiem kosmosu, który znamy, i autorem jego uporządkowania, racjonalności, a więc kimś w rodzaju wielkiego projektanta lub prainżyniera. Tutaj z kolei pojawiają się specjaliści w zakresie różnych nauk, kosmologowie, fizycy, biologowie, którzy przypisują sobie kompetencję, jeśli chodzi o pytanie, czy to, co widzimy, powstało z wiecznie istniejącej materii, czy też raczej wraz z tą materią zostało zaprojektowane. Przypisując sobie, być może słusznie, wiedzę w zakresie funkcjonowania pewnego fragmentu świata fizycznego, filozofujący naukowcy lub kosmologowie eliminują jednak tym samym pytania o naturę istnienia, o naturę wszegmocy, przyczynowości, czasu, relacji pomiędzy czasem i wiecznością, eliminują sugerując, że wszystko w tej grze intelektualnej zależy wyłącznie od tego, co w czasie było na początku, czy miał miejsce Wielki Wybuch i kto go 'odpalił', albo od tego, czy teoria na temat ewolucji gatunków jest trafna. W efekcie powstaje rozprzestrzeniające się publicznie wrażenie, że nauki w końcu wyeliminują potrzebę jakiegokolwiek prainżyniera. Jednak problem istnienia i natury Boga nie jest problemem przede wszystkim kosmologicznym, a widać to szczególnie wyraźnie, gdy weźmiemy pod uwagę pojęcie wszegmocy: kosmos fizyczny, tak jak go znamy, to w odniesieniu do wszegmocy Bożej tylko 'garstka zeschniętych liści popychanych wiatrem'. Pamiętanie o tym, że dyskurs kosmologiczny to nie wszystko, jest ważne, abyśmy nie stracili z oczu tego, z jaką wielkością mamy do czynienia w wypadku ostatecznych problemów metafizycznych.

2. Nurty dyskusji na temat wszegmocy w średniowieczu

Jak to się dzieje bardzo często w filozofii, również i w rozważaniach na temat wszegmocy występują równolegle do siebie zarówno wątki czysto rzeczowe, czyli metafizyczne, jak też składniki epistemologiczne, a więc elementy dotyczące zasięgu naszej wiedzy. W kwestii wszegmocy chodzi więc zarówno o pytanie czysto metafizyczne, czym jest wszegmoc, oraz o problem dotyczący naszego poznania: co możemy wiedzieć na temat wszegmocy? W tej drugiej sprawie bardzo łatwo nasuwa się rozwiązanie agnostyczne: wiemy wprawdzie, że słowo 'wszegmoc' sygnalizuje jakąś ogromną moc, lecz absolutnie nie możemy wiedzieć, co jest zawartością tej ogromnej mocy i jaki jest jej zasięg. Wyobrażamy sobie, że wszegmoc jest to moc nieskończona, ale możliwa analogia, powiedzmy, z ciągiem liczb naturalnych i zasadą jego konstrukcji upada. Wiemy, na czym polega nieskończoność ciągu liczb naturalnych, lecz nieskończoność wszegmocy nie jest przecież potencjalną nieskończonością możliwości dodawania następnej jedności. Wszegmoc musi być na pewno jakąś zdolnością, zdolnością do działania,

do tworzenia, a przecież potencjalna nieskończoność ciągu liczb naturalnych niczego nie może tworzyć, istnieje bowiem dzięki symbolizacji, do której zdolny jest nasz umysł. Nieskończoność wszegmocny nie jest też nieskończonością aktualną, to znaczy na przykład aktualnie istniejącym nieskończonym ciągiem liczb naturalnych, a to chociażby z tego powodu – co jest założeniem kreacjonistycznego teizmu – że to właśnie w wyniku ‘działania’ wszegmocny istnieją wszystkie partykularne nieskończoności, a w tym też nieskończoności aktualne, oczywiście, o ile partykularne i aktualne nieskończoności w ogóle istnieją. Do tego dołącza się pytanie, czy wszegmocny Bóg rzeczywiście stwarza takie rzeczy jak prawa logiki lub przedmioty matematyczne, czy też raczej należą one do Jego wiecznej istoty. Do tej sprawy powrócę w dalszym ciągu tych rozważań.

Już te uwagi ukazują, że problem wszegmocny można rozważać niezależnie od tego, czy przedmiotem jest wszegmoc Boga, czy też wszegmoc prosto. Można mianowicie tak postawić to zagadnienie: założmy, że Mateusz jest wszegmocny i zapytajmy, co to może znaczyć? Ten przykład można jednak natychmiast uogólnić i zapytać, czy jakikolwiek byt może być wszegmocny? Byt wszegmocny musiałby mieć jednak jakąś określoną naturę, ale jeśli miałby określoną naturę, to ta natura musiałaby ograniczać jego wszegmoc jako zdolność do niczym nieograniczonego działania, a zatem żaden byt nie może być wszegmocny w sposób nieograniczony. Nie mógłby na przykład sam siebie unicestwić, gdyż wtedy przestałby istnieć, a wszegmoc wydaje się wykluczać możliwość własnego nieistnienia. Konsekwencją uznania, że byt wszegmocny może dosłownie zrobić wszystko, co chce, musiałoby być przyjęcie, że byt wszegmocny lub Bóg nie mają żadnej określonej natury¹.

W ten sposób abstrakcyjnie potraktowane pojęcie wszegmocny staje się okazją do różnych ćwiczeń umysłowych, lecz przecież chodzi tu nie o to, co to może znaczyć, że jakiś byt jest wszegmocny, lecz o to, co to znaczy, że Bóg jest wszegmocny. Gdy tak postawimy problem, to pojawia się następująca trudność: wszegmoc jest przecież jednym z zasadniczych atrybutów definiujących ‘bycie Bogiem’, a zatem w jaki sposób możemy odgraniczyć od siebie pytanie, czy Mateusz jest wszegmocny, od pytania, czy Bóg jest wszegmocny: gdyby Mateusz był wszegmocny, to byłby Bogiem. To samo będzie dotyczyło innych atrybutów przypisywanych w tradycji Bogu. W tle pojawia się tu pytanie, czy słowo ‘Bóg’ jest nazwą własną, a więc czymś podobnym do takich nazw własnych jak na przykład Szekspir, czy też jest deskrypcją, to znaczy takim na przykład opisem jak: ‘autor *Hamleta* i *Króla Lira*’. Z jednej strony istnieje tendencja, aby słowo ‘Bóg’

¹ Por. Plantinga [1980].

traktować jako deskrypcję, a dzieje się to wtedy, gdy podawane są różne definicje słowa 'Bóg', na przykład taka, że słowo to jest równoważne z wyrażeniem 'byt najwyższy'. Z drugiej jednak strony, gdy słowo 'Bóg' potraktujemy jako imię własne, to nie ma sensu pytać, co ono znaczy, podobnie jak nie pytamy, co znaczy słowo 'Szekspir', słowo to bowiem odnosi nas do określonego człowieka, lecz dzieje się to nie za pomocą definicji lub deskrypcji.

Gdy jednak tymczasowo pominiemy ten problem i atrybut wszechmocy odniesiemy do Boga, to będziemy mieli dwie możliwości: albo rozważając wszechmoc Bożą będziemy mieli na myśli Boga jako coś, co po prostu istnieje, a inaczej mówiąc, będziemy mieli na myśli teizm istnienia (*existence-theism*), albo teizm charakteru (*character-theism*)². W pierwszym wypadku Bóg jest najwyższym bytem i jako taki jest wszechmocny, w drugim Bóg jest kimś, kto ma określony charakter, kto posiada pewną zdeterminowaną charakterystykę, a – jak to przyjmuje teizm chrześcijański – jeden z rysów Jego charakteru ujawnił się najpierw w postaci Starego, a potem w postaci Nowego Przymierza. W wypadku teizmu (prostego) istnienia Bóg nie może wprawdzie dokonać literalnie wszystkiego, gdyż musi być ograniczony jakąś naturą, którą posiada, lecz to, co On może, jest zupełnie przed nami zakryte. W drugim wypadku, to znaczy w wypadku chrześcijańskiego teizmu przymierza, Bóg ujawnił – do pewnego stopnia – swoją naturę i ta natura ogranicza Jego wszechmoc. Jak to już sugerował św. Anzelm z Canterbury, Bóg w wyniku wolnego postanowienia sam sobie nałożył pewne ograniczenia zawierając przymierze z ludźmi i swojej obietnicy dotrzyma³. Ujawnił swoją naturę poprzez stworzenie świata, dzieje biblijne oraz – niejako w drugiej fazie – poprzez radykalne poświęcenie, którym było Jego Wcielenie. Poprzez te działania odsłonił swój charakter, jak również to, na czym polega dobro i zło i w tym sensie, na czym polega Jego natura. Jego natura lub charakter ograniczają Go co do wielu rzeczy, które mógłby zrobić.

Początki analiz dotyczących pojęcia wszechmocny umieszcza się zwykle w XI w., gdy Piotr Damiani zaczął reprezentować tezę, że Bóg może więcej zrobić niż chce, a zatem moc Boga wykracza poza to, czego On faktycznie dokonał. W trakcie dyskusji, która miała miejsce w 1067 r., Piotr Damiani i opat Monte Cassino Dezyderiusz zaczęli rozważać problem, czy Bóg może zmienić przeszłość lub wręcz ją anulować. Dezyderiusz zajmował stanowisko, że niemoc Boga może być rozumiana wyłącznie w ten sposób, że On pewnych rzeczy nie chce, jednak Piotr Damiani sądził, że wtedy należy przyjąć, iż to, że Bóg pewnych

² Takie odróżnienie wprowadza Moonan [1998] s. 80.

³ Anzelm z Canterbury [1946-61] II, 107.

rzeczy nie dokonuje w jakimś określonym dniu – jak na przykład dawanie deszczu, leczenie chorych, przeciwstawianie się niesprawiedliwym lub chronienie sprawiedliwych – musi znaczyć, że nie może ich zrobić, a zatem, że Jego moc i Jego wola są ze sobą identyczne, a więc Jego moc jest ograniczona przez Jego wolę⁴. W tle tych rozważań znajdowały się pewne wypowiedzi św. Augustyna, który twierdził, że Bóg mógłby dokonać wielu rzeczy, lecz tego nie chciał (*potuit, sed noluit*)⁵. Tak brzmiała odpowiedź św. Augustyna na pytanie, czy Chrystus mógł powstrzymać Judasza przed zdradą. Drugie ważne dla późniejszych dyskusji stwierdzenie św. Augustyna brzmiało: *'poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam'*, to znaczy: Bóg mógł zrobić coś ze względu na swoją moc, lecz nie mógł ze względu na swoją sprawiedliwość⁶. Wszystko to podjął św. Anzelm z Canterbury, a jego stanowisko można streścić następująco: takie słowa jak 'dobry', 'sprawiedliwy', 'prawdziwy' posiadają stałą treść, a więc nie treść, która została przez Boga arbitralnie wybrana i jest czymś wobec Niego zewnętrznym, czymś, z czym Jego działania muszą się zgadzać, lecz słowa te wyrażają treści, które pochodzą z Jego natury, które w Jego naturze mają swoją podstawę⁷.

Dyskusje te doprowadziły ostatecznie do wyraźnego sformułowania na początku XIII w. sławnej dystynkcji pomiędzy absolutną mocą Boga (*potentia absoluta*) oraz Jego uporządkowaną mocą (*potentia ordinata*). M o c a b s o l u t n a obejmuje swoim zasięgiem obszar wszystkich możliwości, z których Bóg mógł wybierać. M o c u p o r z ą d k o w a n a, to natomiast te rzeczy, które Bóg faktycznie wybrał. W ten sposób *potentia absoluta* stanowiła najszerszy obszar, który – niejako z zewnątrz – był ograniczony wyłącznie przez absolutną niemożliwość. Absolutnie niemożliwe zaś było to, co sprzeczne, a więc tzw. zasada niesprzeczności stanowiła ograniczenie nawet dla Bożej wszechmocy *pure considerata*. Drugie ograniczenie, jak to już było widać, stanowiła określona natura Boga – jak mówią chrześcijanie – natura naszego Boga. Te dwa ograniczenia, to znaczy zasada niesprzeczności oraz natura Boga, wyznaczają całkowitą wolę Boga, a więc Jego *potentia ordinata*. Tutaj znajduje się prawo wieczne (*lex aeternalis*). Jeszcze węższą sferą, sferą znajdującą się w ramach mocy uporządkowanej, stanowi prawo Boże, tak jak ono zostało dotychczas ujawnione (*ut nunc*). W trakcie tej wielowątkowej dyskusji oprócz pary pojęć '*potentia absoluta – potentia ordinata*' pojawiły się także inne pojęcia, z których można tu wymienić pojęcie '*potentia extraordinaria*', a więc nadzwyczajną moc Bo-

⁴ Damiani [1844-64] 145, 597A.

⁵ Augustyn [1844-64b] 7, 8 (s. 250-51).

⁶ Augustyn [1844-64a] I, 30, 35 (s. 727).

⁷ Courtenay [1990] s. 28-36.

ga. Ta nadzwyczajna moc Boga ujawnia się w wypadku Jego bezpośrednich interwencji w dzieje stworzonego świata widzialnego i niewidzialnego. Z naszego punktu widzenia tego rodzaju interwencje zwykło nazywać się cudami.

Odróżnienie pomiędzy *'potentia Dei absoluta'* i *'potentia Dei ordinata'* stało się narzędziem teologiczno-filozoficznym, którego celem było przede wszystkim zagwarantowanie wolności samego Boga tak, aby mógł On wybierać z obszaru niezrealizowanych możliwości. Narzędzie to umożliwiło ówczesnym teologom i filozofom analityczne badanie różnych zagadnień, na przykład problemu stwarzania, problemu inkarnacji, usprawiedliwienia i innych. Badania tego rodzaju dokonywane były jednocześnie z dwóch perspektyw, to znaczy z punktu widzenia Objawienia oraz z punktu widzenia absolutnych niemożliwości, które ograniczałyby działania Boga. Przyjmując hipotetycznie, że istniał 'czas', przed którym Bóg cokolwiek zarządził, *'potentia ordinata'* stała się dziedziną tego, co faktyczne, a więc tym, co Bóg faktycznie wybrał, a co jest nam znane w wyniku doświadczenia, natomiast *'potentia absoluta'* to sfera tego, co kontrfaktyczne⁸.

Św. Tomasz z Akwinu stosunkowo rzadko używał odróżnienia *'potentia absoluta - potentia ordinata'*, gdyż jak się wydaje, niezbyt dobrze pasowało ono do jego zasadniczego przekonania o wewnętrznej racjonalności, którą ujawnia stworzony przez Boga świat. Tomasz brał też pod uwagę takie pytania jako to, czy *de potentia absoluta* możliwa była również inkarnacja Ojca i Ducha Świętego, albo czy Bóg mógł wcielić się w kobietę. Najwięcej rozważań na temat wszechmocy znajduje się w jego traktacie *Quaestiones disputate de potentia*⁹. Z jednej strony Tomasz identyfikuje zakres mocy uporządkowanej (*potentia ordinata*) z całościowym planem Boga, lecz z drugiej nie utożsamia Bożej mądrości z aktualnym porządkiem rzeczy. Według niego mądrość, dobroć i sprawiedliwość Boga mogłyby zostać wyrażone przez inny uporządkowany system rzeczy. Chociaż aktualnie istniejący świat jest produktem woli Boga, nie jest to ani konieczny, ani jedyny możliwy wytwór Bożej natury i mądrości. Jak już dotąd było widać, wszystkie te kwestie nie tylko nie były łatwe, lecz także prowadziły do swoistych paradoksów. Tomasz rozważał na przykład pytanie, czy Bóg mógłby ujawnić komuś, że będzie on potępiony, a jeżeli mógłby to zrobić, to czy ta osoba powinna skłonić swoją wolę do woli Boga. Uznawał także, że Bóg działając *de potentia absoluta* ma zdolność do anihilacji.

Św. Tomasz z Akwinu, tak jak wielu innych filozofów średniowiecznych, akceptował, wspomniane już poprzednio, przekonanie św. Augustyna *'poterat per*

⁸ Tamże, s. 72-79.

⁹ Tomasz z Akwinu [2008].

potentiam, sed non poterat per iustitiam ('mógł w wyniku swojej mocy, lecz nie mógł ze względu na swoją sprawiedliwość'), jednak słowa 'sprawiedliwość' (*iustitia*) nie należy tu rozumieć jako jakiegoś osobnego atrybutu Boga, atrybutu, który posiadałby specyficzną i niezmienną treść, lecz jako wierność Boga w stosunku do stworzonego porządku świata. Drugą granicą mocy Bożej była dla Tomasza zasada niesprzeczności, a rozumiał to jako granicę nie tylko dla mocy uporządkowanej, lecz także jako granicę dla mocy absolutnej: Bóg nie może robić rzeczy sprzecznych w tym samym czasie. Nawet działając *de potentia absoluta* nie mógłby na przykład sprawić, żeby trójkąt nie miał trzech boków. Absolutne obowiązywanie zasady niesprzeczności było także racją dla następującego przekonania, które żywił Tomasz: wzięwszy pod uwagę to, czego Bóg dokonał, dokonał działając według swojej mocy uporządkowanej (*de potentia ordinata*), można być pewnym, że Jego moc nie może się rozciągać do przeciwnej możliwości, a więc, że mógłby to wszystko niejako odwołać, czyli anihilować.

Trudno jest w miarę jednoznacznie zdecydować, jak dalece od tego rodzaju stanowiska Tomasza i wielu innych myślicieli średniowiecznych odbiegła interpretacja opozycji *potentia absoluta* – *potentia ordinata* obecna w pismach Jana Dunska Szkota. William J. Courtenay, w monografii analizującej dzieje dyskusji na temat wszegmocności w filozofii średniowiecznej, interpretuje stanowisko Szkota tak, że przejął on terminologię prawniczą swoich czasów i zastosował ją do kwestii dwóch rodzajów mocy Boga. Czyniąc to wyszedł jednak poza obiegowe teologiczne rozumienie tego odróżnienia. Według Szkota definicja wolnego wyboru stosuje się jednoznacznie tak samo do Boga jak i do człowieka, a to był punkt, na który tylko bardzo niechętnie mieli ochotę zgodzić się ówcześni teologowie i to tylko o tyle, o ile chcieli zagwarantować wolność samego Boga. W interpretacji Courtenaya wolność woli miała dla Szkota to samo znaczenie zarówno w przypadku Boga jak i w przypadku człowieka. Po drugie, dla Szkota *potentia absoluta* nie była tylko sferą możliwości, wybierając z obrębu których Bóg stworzył porządek fizyczny i moralny, lecz moc absolutna jest zdolnością do działania poza porządkiem, który już został ustanowiony. Jest to forma działania, Bożego lub ludzkiego, która pozwala na działanie poza porządkiem i działanie przeciw niemu. Szkot widział tę dystynkcję jako odróżnienie dwóch rodzajów mocy, a nie jako odróżnienie w obrębie tej samej mocy. Po trzecie, Szkot wydaje się żywić przekonanie, że gdy ktoś działa według prawa lub według wymagań rozumu, to działa na podstawie dobrowolnego wyboru, a nie w oparciu o absolutną konieczność¹⁰.

¹⁰ Courtenay [1990] s. 101-102.

Istnieją do dzisiaj dyskutowane interpretacje, zgodnie z którymi ta wydałaby się odległa od życia i ludzkich problemów spekulacja, a do tego jeszcze spekulacja wywodząca się z pewnej określonej doktryny teistycznej, miała jednakże istotny wpływ nie tylko na losy kultury Zachodu, ale też pośrednio odcisnęła się na dziejach kulturowych całego świata. Na początku XX w. Pierre Duhem, francuski przyrodnik, filozof i historyk nauki, reprezentował pogląd, że odróżnienie pomiędzy absolutną i uporządkowaną mocą Boga zachęciło do niearystotelesowskich podejść do rzeczywistości fizycznej, a tendencja ta ujawniła się już XIV w. w przyrodniczych spekulacjach Jana Buridana, Mikołaja z Oresme, czy Alberta z Saksonii. Nieskończony horyzont możliwości, zawarty w pojęciu absolutnej mocy Boga, stanowił istotną pobudkę dla wyobraźni i dla myślenia hipotetycznego. Gdy te narzędzia zostały zastosowane do zjawisk, to stały się jednym z czynników umożliwiających pojawienie się nowożytnego przyrodoznawstwa¹¹. Pojęcie absolutnej mocy Bożej obecne jest także u przedstawicieli filozofii wieków późniejszych, u R. Boyle'a, R. Descartesa, I. Newtona, przy czym było ono rozumiane nie w duchu Jana Dunsza Szkota, lecz raczej w znaczeniu charakterystycznym dla większości teologów i filozofów średniowiecza. Gdy obraz świata pochodzący z nauk przyrodniczych wyraźnie zaczynał już dominować w Europie, to pojęcie absolutnej mocy Boga, wobec której nawet prawa przyrody są czymś niekoniecznym, pozwoliło zatrzymać samo pojęcie Boga, to znaczy uchroniło je przed eliminacją na rzecz mechanizmu przyrody.

Szerszym filozoficznym efektem, który przyniosły rozważania na temat absolutnej i uporządkowanej mocy Boga, było zerwanie nie tylko z arystotelesowskim necesytaryzmem, lecz także z necesytaryzmem neoplatońskim, gdzie zasada pełni i łańcuch jestestw koniecznie pochodzących z bytu najwyższego określały podstawowe rozumienie istnienia w ogóle. W tym znaczeniu koncepcja absolutnej mocy Boga i pojęcie Jego wolności były czymś całkowicie unikalnym i jako takie stały się podstawą myślenia o Bogu i o człowieku w kręgu kultury Zachodu, a poprzez nią, poprzez jej instytucje odciskają już od wieków wyraźne piętno na postaci całego świata. Trzeba jednakowoż wspomnieć, że tego rodzaju diagnoza historiozoficzna ma również krytyków, którzy starają się pokazać, że kwestia dwóch rodzajów mocy Boga nie mogła odegrać aż tak ważnej roli wśród czynników, które spowodowały pojawienie się nowożytnego przyrodoznawstwa¹².

¹¹ Duhem [1909] s. 411-414; [1954] s. 20-29.

¹² Tezę Duhema krytykował ostro Koyré [1949] s. 45-91; por. Murdoch, Sylla [1975] s. 432-435.

3. Wszegmoc w filozofii nowożytnej i współczesnej

Ten dość sielankowo przedstawiający się obraz inspiracji, która powstała w wyniku oddziaływania średniowiecznej dystynkcji ‘moc absolutna – moc uporządkowana’, ma w rzeczywistości wiele rys. Niektóre z nich już było widać. Jak uzgodnić wolę z wolnością Boga, Jego wolność absolutną z naszym pojęciem racjonalności, z naszymi pojęciami dobra i zła? Czy Bóg może anulować przeszłość, zerwać zawarte z ludźmi przymierze? To były – i są do dzisiaj – zmartwienia teologów.

Poglądy R. Descartesa dyskutuje się zazwyczaj w aspekcie jego wpływu na filozofię nowożytną przypisując mu główną rolę, jeśli chodzi o powstanie tzw. filozofii subiektywistycznych, lecz ten francuski myśliciel był też radykałem, jeśli chodzi o zasięg Bożej mocy, a mianowicie twierdził, że Bóg jest wszegmocny w tym sensie, że Jego mocy podlegają również stany rzeczy traktowane przez nasz umysł jako konieczne. Nie pozostawił na ten temat żadnej systematycznej argumentacji, a jego uwagi dotyczące tego zagadnienia zawarte są głównie w listach pisanych do różnych osób na przestrzeni lat 1630-1649 oraz w *Odpowiedziach do Zarzutów* skierowanych przeciwko jego *Medytacjom*¹³. Zasadniczy argument, którym posługiwał się Descartes, jest całkiem prosty: nasz skończony umysł nie może sobie rościć pretensji do tego, iż wie, że to, co mu się pojawia jako konieczne, na przykład zasada niesprzeczności, musi być również konieczne dla wszegmocy Bożej. Jedną z interpretacji jego poglądów głosi, że nie chodziło mu o to, że Bóg rzeczywiście, w jakiś niepojęty dla nas sposób, nie tylko stworzył konieczne stany rzeczy, ale także w każdej chwili może je odwołać, lecz sens jego tezy był raczej epistemologiczny i agnostyczny: nie możemy wiedzieć, czy Bóg nie może tego zrobić, skoro przypisujemy mu wszegmoc, podczas gdy sami jesteśmy umysłami skończonymi.

Pojęcie wszegmocy posiada jednak nie tylko aż takich zwolenników, którzy je wynoszą nad wszelką dostępną naszemu umysłowi konieczność, lecz również radykalnych przeciwników. Charles Hartshorne, jedna z głównych postaci współczesnego nurtu w filozofii i teologii, nazwanego filozofią i teologią procesu, tak pisał o wszegmocy:

Wszegmoc, tak jak ją się zazwyczaj pojmuje, jest fałszywą i w rzeczywistości absurdalną ideą, która faktycznie ogranicza Boga, odmawia mu jakiegokolwiek świata, świata, o którym warto byłoby mówić, świata żyjących, to znaczy w istotnym znaczeniu podejmujących decyzje podmiotów. Jest to tradycja, która faktycznie

¹³ Descartes [1958]; por. Brink [1993] s. 93-115.

strasznie ogranicza moc Boga, moc pobudzającą twórczość nawet w najmniejszych stworzeniach. Nigdy nie popełniono żadnego większego fałszu niż tradycyjne pojęcie wszegmocy. Jest to przypadek nieświadomego bluźnierstwa, które skazuje Boga na martwy świat, świat, którego prawdopodobnie nie da się odróżnić od nieistnienia świata w ogóle¹⁴.

Według Hartshorne'a w kształtowaniu pojęcia wszegmocy posłużono się w dziejach teologii analogią władzy politycznej, a konkretniej ideałem mocy tyranicznej, wzorcem monarchy tyra, lecz jest to najgorsza ze wszystkich teologicznych analogii, otwiera bowiem drogę do najbardziej niebezpiecznych nadużyć. 'Surowa siła', którą jest wszegmoc, jest, jak zaznacza Hartshorne, na pewno praktycznie efektywna, skuteczna zarówno w odniesieniu do dobra jak i zła, a stąd trzeba się z nią po prostu liczyć, lecz na pewno nie powinniśmy jej czcić.

Dla dziejów filozoficznych dyskusji na temat pojęcia wszegmocy po drugiej wojnie światowej istotną inspiracją stał się artykuł opublikowany w 1955 r. przez Johna L. Mackiego p.t. *Evil and Omnipotence*¹⁵. Mackie, radykalny przeciwnik teizmu, którego głównym celem w tym tekście był problem relacji pomiędzy złem i wolnością ludzką, a tezą o istnieniu dobrego Boga, sformułował tam tzw. p a r a d o k s w s z e g m o c y: czy byt wszegmocny może stwarzać rzeczy, których potem nie może kontrolować? Mackie stwierdza, że jest to rzeczywiście paradoks, gdyż na pytanie to nie da się udzielić żadnej satysfakcjonującej odpowiedzi. Gdy odpowiemy na nie twierdząco, a więc jeśli Bóg rzeczywiście robi rzeczy, których potem nie może kontrolować, lub sam stwarza reguły, które Go ograniczają, wtedy nie jest już wszegmocny, gdy tego dokonał, zaczynają bowiem istnieć rzeczy, których On nie może kontrolować. Gdy jednak odpowiemy negatywnie, wtedy natychmiast stwierdzamy, iż istnieją rzeczy, których Bóg nie może zrobić, a to znaczy, że nie jest On wszegmocny.

Antyteiści naszych czasów odrzucają więc maksymalnie pojętą wszegmoc, gdyż twierdzą, że w ogóle nie da się wydobyć rzeczywistej zawartości treściowej tego pojęcia. Jeden z dzisiejszych przeciwników teizmu, Nicholas Everitt, podaje następującą definicję wszegmocy, którą dysponuje byt X:

¹⁴ Hartshorne [1984] s. 18.

¹⁵ Mackie [1955] s. 200-212.

X jest wszechmocny = w każdym czasie X może zrobić wszystko, co jest logicznie możliwe do zrobienia dla X w tym czasie (to znaczy wszystko, co jest spójne logicznie z innymi własnościami, które definiują X)¹⁶.

To określenie wyraźnie wiąże pojęcie wszechmocy z pojęciem natury bytu, który tą wszechmocą ma dysponować. Powstaje jednak według Everitta podstawowa trudność, że tego rodzaju definicja dopuszcza możliwość istnienia wielości bytów wszechmocnych, o różnych naturach wyznaczających to, co jest dla nich możliwe i niemożliwe do zrobienia. Co więcej jednak, definicja ta dozwala także na istnienie bytu nullipotentnego, a więc bytu, który nie miałby żadnej mocy. Pojęcie takiego bytu dałoby się jednak uzgodnić z powyższą definicją wszechmocy, gdyż również w wypadku bytu nullipotentnego obowiązywałaby zasada, że może on dokonać wszystkiego, co jest zgodne z jego naturą, co w tym wypadku oznacza, że nie może on dokonać niczego. Everitt uznaje taką definicję za absurdalną i proponuje inną:

X jest wszechmocny = w każdym czasie X może zrobić wszystko, co jest logicznie możliwe do zrobienia dla X w tym czasie (to znaczy wszystko, co jest spójne logicznie z innymi własnościami, które definiują X) oraz nie da się pomyśleć żaden byt Y większy w swojej całościowej mocy niż X¹⁷.

Chociaż więc, zgodnie z pierwszą z podanych definicji wszechmocy, nawet byt nullipotentny kwalifikowałby się jako byt wszechmocny, to jednak nie kwalifikowałby się jako taki według definicji drugiej, gdyż możemy pomyśleć o bytach większych co do mocy niż byt (lub byty) nullipotentne. Jednak i ta definicja nie jest według Everitta wystarczająca, gdyż możemy pomyśleć, że istnieje 'pół-Bóg', to znaczy taka istota lub taki byt, który miałby charakterystyki przypisywane Bogu tradycyjnego teizmu, a więc byłby wszechwiedzący, wieczny, wszechobecny itd., lecz nie byłby doskonały moralnie, a więc mógłby robić wszystko, co może robić Bóg, lecz mógłby robić również coś więcej, a mianowicie grzeszyć. Ta druga definicja wszechmocy eliminuje wprawdzie możliwość, iż pod formalną charakterystykę wszechmocy podpada również byt nullipotentny, dopuszcza jednak istnienie jakiegoś zbioru bytów wszechmocnych, z których każdy dysponowałby wielką mocą, lecz równą innym tak samo mocnym jak on, jak również dopuszcza to, że nie można byłoby pomyśleć żadnego bytu większego co do mocy niż ta, którą każdy z nich posiada.

¹⁶ Everitt [2004] s. 266.

¹⁷ Tamże, s. 266-267.

Sądzę, że z tego, co dotychczas już zostało przedstawione, widać, iż pojęcie wszchemocy nie jest to z pewnością żadna ‘teologiczna kaszka z mleczkiem’. W żaden sposób nie można się tu zasłonić stwierdzeniem, że my jednak wierzymy we wszchemoc Boga, bo musimy wtedy odpowiedzieć na pytanie, w co właściwie wierzymy. Co to znaczy, że Bóg jest wszchemocny? Dla przeciwników teizmu wniosek jest natomiast prosty: skoro nie da się spójnie wyeksplikować zawartości treściowej pojęcia wszchemocy, to na pewno trzeba przyznać, że – o ile istnieje – Bóg klasycznego teizmu dużo może, ale nie jest wszchemocny, a zatem pojęcia Boga wszchemocnego nie da się teoretycznie podtrzymywać.

Wydaje się, że w takiej sytuacji najlepszym rozwiązaniem jest zwrócenie się do Biblii w celu znalezienia autentycznej interpretacji wszchemocy Bożej. Tu jednak czeka nas – jeśli tak można powiedzieć – ‘zawód’, gdyż w wielu miejscach w Piśmie Świętym znajdujemy takie formuły jak: „Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Jahwe? (Rdz. 18, 14); „Jezus spojrział na nich i rzekł: «U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe»” (Mt 19, 26); „Jezus spojrział na nich i rzekł: «U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe»” (Mk 10, 27); „Jezus odpowiedział: «Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga»” (Łk 18, 27). Wydaje się więc, że teksty biblijne przynajmniej sugerują istnienie wszchemocy jako mocy absolutnej.

Poprzez swój szeroko komentowany artykuł z 1973 r. Peter Geach wznowił dyskusję na temat właściwej interpretacji pojęcia wszchemocy¹⁸. Geach twierdził, że istnieje doniosła różnica w teologii i w filozofii chrześcijańskiej pomiędzy pojęciami wszchemocy (*almightiness*) i omnipotencji (*omnipotence*). *Wszchemoc* jest zgodna z zasadniczym wyznaniem wiary Kościoła i oznacza to, że Bóg dysponuje mocą odnoszącą się do wszystkich rzeczy, podczas gdy podstawą pojęcia omnipotencji są raczej traktaty teologiczne, w których *omnipotencja* interpretowana jest jako zdolność do uczynienia wszystkiego. Według Geacha wszchemoc nie tylko jest autentycznie chrześcijańskim pojęciem i jako taka nie może być traktowana jako bagaż, którego należałoby się z ulgą pozbyć, natomiast omnipotencja powinna być oceniona inaczej. Jeżeli zwrot ‘Bóg może uczynić wszystko’ potraktujemy jako swoisty komplement dla Pana Boga oraz jako wyraz pobożnego nastawienia, to nic temu według Geacha nie można zarzucić, lecz gorzej jest, gdy widzi się w nim prawdę filozoficzną. Zwolennicy takiego podejścia zawsze bowiem muszą wylądować w gąszczu nie dających się rozplątać problemów i beznadziejnych konfuzji. Żaden dobrze dający się uchwycić sens, jak wykazały całe wieki dyskusji, nie da się przypisać tezie, że Bóg może uczynić wszystko, sens, który nie pro-

¹⁸ Geach [1973] s. 7-20.

wadziłyby do wewnętrznych sprzeczności lub do wniosków, których nie da się podtrzymywać z chrześcijańskiego punktu widzenia.

Gijsbert van den Brink, autor imponującej monografii dotyczącej dyskusji na temat wszegmocy, wydanej przez Instytut św. Tomasza z Akwinu w Utrechcie, skłania się, podobnie jak Geach, do poglądu, że gdy w kontekście chrześcijańskiego teizmu mówimy o wszegmocy, to należy pamiętać o różnych możliwych znaczeniach tego terminu. Sam wyróżnia trzy podstawowe rozumienia wszegmocy, przy czym uważa, że dwa pierwsze są doniosłe dla chrześcijańskiego teizmu, natomiast trzecie prowadzi do wielu poważnych trudności¹⁹.

Po pierwsze, moc Boga jako Jego uniwersalne panowanie i autorytet: to, że Bóg jest wszegmocny, oznacza, iż rządzi wszystkim, że jest całkowicie suwerennym Panem uniwersum, Najwyższym, który ma w swoich rękach wszystko, co dzieje się w przyrodzie i w historii. Ten sens wszegmocy dobrze oddaje grecki termin *'Pantokrator'*.

Po drugie, moc Boga uwidacznia się w stworzeniu i podtrzymywaniu świata. Jak podkreśla van den Brink, to rozumienie mocy Boga interpretuje ją jako coś w pełni zaktualizowanego. Jest ona wtedy nie czymś, co jest sprawowane, jeśli można tak powiedzieć, z dystansu, lecz jest intymnie złączana nawet z najmniejszą częścią uniwersum. Chociaż to drugie znaczenie wszegmocy nie wyklucza pierwszego, ale jest w nim wyraźnie podkreślona nie tyle dominacja Boga nad wszystkim, co raczej to, iż podtrzymuje On istnienie świata. Na oddanie tego aspektu mocy Bożej skonstruowano w łacinie termin *'Omni tenens'*.

Po trzecie, wszegmoc Boga może oznaczać zdolność do urzeczywistnienia wszystkich możliwych stanów rzeczy, a ten rodzaj mocy, jak stwierdza van den Brink, nie jest aktualny, lecz wirtualny i jako taki należy do teoretycznych potencjalności Boga, nie zaś do Jego suwerennego panowania lub do Jego funkcji podtrzymywania świata. W tym wypadku twierdzi się zazwyczaj, że skoro moc Boga jest nieskończona, to nie istnieje taka rzecz, której On nie mógłby zrealizować. Ten sens Bożej mocy jest według van den Brinka idealnie wyrażany przez łaciński termin *'Omnipotens'*, a jego greckim odpowiednikiem jest słowo *'pantodynamos'*.

Najbardziej ostre spory dotyczą Boga jako posiadającego zdolność do urzeczywistnienia wszystkich możliwych stanów rzeczy, albo wręcz nie tylko wszystkich możliwych, lecz po prostu wszystkich. Zwolennicy tak radykalnego stanowiska, nazywani niekiedy szkołą neokartezjańską, głoszą uniwersalny possibilityzm, co w odniesieniu do omnipotencji Boga oznacza, że Bóg w każdym cza-

¹⁹ Brink [1993] s. 46-50.

się może sprawić, iż logiczne sprzeczności stają się prawdziwe²⁰. Inaczej mówiąc: dla każdego zdania (sądu) stwierdzającego p , p jest możliwe (niezależnie od tego, czy p jest logicznie spójne, czy nie). Dosyć łatwo jest jednak dojrzeć, że stanowisko uniwersalnego posybilizmu jest wewnątrznie niespójne. Gdy uniwersalny posybilizm w odniesieniu do wszegmocy sformułujemy jako następującą tezę: „Bóg ma moc odnoszącą się do wszystkich prawd”, to co stanie się, gdy tę tezę odniesiemy do mocy Boga? Jeżeli samo to zdanie nie podlega mocy Boga, to jest ono fałszywe, gdyż istnieje przynajmniej jedna prawda, co do której Bóg nie ma żadnej mocy. Jeżeli jednak powiemy, że Bóg ma moc odnoszącą się również i do tej prawdy, wtedy jest możliwe, że zdanie to jest fałszywe, a to z kolei pociąga za sobą zdanie: „Jest możliwe, że Bóg nie ma mocy dotyczącej wszystkich prawd”. Jeżeli jednak oba te zdania są jednocześnie prawdziwe, to znaczy jeśli jest jednocześnie prawdziwe, że „Bóg ma moc odnoszącą się do wszystkich prawd” i jest prawdziwe, że „Jest możliwe, iż Bóg nie ma mocy odnoszącej się do wszystkich prawd”, to wtedy w mocy Boga pozostaje decyzja, czy ma On moc odnoszącą się do wszystkich prawd, czy nie.

Czy z kolei to stanowisko na temat znaczenia słowa ‘omnipotencja’ jest spójne? Wydaje się, że nie. Zwolennik uniwersalnego posybilizmu może jednak twierdzić, że skoro Bóg może uczynić sprzeczne zdania jednocześnie prawdziwymi, to możliwe jest nawet to, że teoria uniwersalnego posybilizmu, chociaż nie jest spójna, to jednak jest prawdziwa. Stąd należy wnioskować, że uniwersalny posybilizm nie da się sfalsyfikować przez odwołanie się do zwyczajnych środków logicznej argumentacji, gdyż stanowisko uniwersalnego posybilizmu kwestionuje właśnie to, że cała logiczna aparatura obowiązuje koniecznie.

Drugie stanowisko na ten temat, to uniwersalny kreacjonizm: w tym wypadku Bóg nie jest w stanie zmienić modalnego statusu zdań, lecz w momencie stworzenia był zdolny to zrobić, a więc w momencie stworzenia leżało w obrębie Jego wolności zarówno określenie modalnego statusu wszystkich zdań, jak też ich wartości prawdziwościowej. Trzecie stanowisko to teistyczny aktywizm. Jego zwolennicy uznają, że zarówno obiekty abstrakcyjne, jak też prawdy konieczne są kauzalnie zależne od Boga, lecz nie podlegają Jego kontroli. Bóg nie mógł ich nie stworzyć i nie mógł ich stworzyć w całkowicie inny sposób, chociaż jest faktem, że je stworzył. Wśród tych przedmiotów abstrakcyjnych, które stworzył, znajdują się również własności, które stanowią Jego naturę, a z tego musiałoby wynikać, że Bóg stwarza własną naturę. Taka jednak teza wydaje się prowadzić do wniosku, że Bóg stwarza również samego siebie. Aby uniknąć tej ab-

²⁰ Tamże, s. 184-203.

surdalnej konsekwencji, zwolennicy teistycznego aktywizmu starają się twierdzić, że Bóg nie identyfikuje się z własną naturą, a więc z tego, że stwarza własną naturę, nie musi wynikać, iż stwarza sam siebie.

Czwarte stanowisko w tej dyskusji to standardowa teza o niezależności obiektów abstrakcyjnych i koniecznych stanów rzeczy od woli Boga. W postaci platonizmu teza ta głosi, że obiekty abstrakcyjne istnieją obiektywnie i koniecznie, i że jako takie nie są ani kontrolowane przez Boga, ani przez Niego nie są stworzone. W pewnym więc sensie należałoby powiedzieć, że istnieją 'obok' Boga, lecz w zasadzie istnieją tak samo jak On, to znaczy ich istnienie jest konieczne. Tego rodzaju pogląd trudno jest jednak uzgodnić z intuicjami biblijnymi, z których wynika, że relacja pomiędzy Stwórcą a stworzeniem jest wyczerpująca, to znaczy wszystko, co istnieje, albo jest Bogiem, albo częścią tego, co On stworzył. Takie stanowisko ogranicza również Jego suwerenność i wszechmoc: tak jak wszystkie skończone podmioty rozumne, tak też i Bóg działa w pewnych ramach uwarunkowanych przez to, co już istnieje, to znaczy musi On działać w obrębie konieczności od Niego niezależnych.

Drugą wersją standardowej tezy o niezależności, którą uznawali m.in. św. Augustyn, św. Anzelm i św. Tomasz z Akwinu, jest pogląd, że obiekty abstrakcyjne i wszystkie konieczności nie istnieją na zewnątrz Boga, lecz są ideami w Jego umyśle, są Jego myślami. Nie możemy sensownie zapytać, czy mógłby On pomyśleć inne myśli niż te, które aktualnie myśli, gdyż to sam Bóg jest miarą wszelkiej racjonalności. To, że Bóg nie stwarza na przykład sam swojej wszechmocy, wynika z tego, że pewne własności posiada On esencjalnie. Podlega On własnym esencjalnym własnościom, lecz ten fakt należy rozumieć w ten sposób, że Bóg jest Bogiem, a Jego własności nie są w stosunku do Niego czymś w jakimkolwiek sensie zewnętrznym. Czy jednak w tym wypadku znowu Bóg nie staje się więźniem własnej natury?

4. Istnienie po prostu i sposoby istnienia

Na tym tle można teraz spróbować przedstawić intencję przyświecającą zestawieniu zawartych w tytule terminów: *wszegmoc i istnienie*. 'Istnienie' jest z pewnością jednym z najogólniejszych pojęć i terminów, jakimi dysponujemy. Jako istniejące możemy bowiem potraktować wszystko: istnieją rzeczy fizyczne, takie jak skały, gwiazdy i cząstki elementarne. Istnieją rzeczy ożywione, to znaczy rośliny i zwierzęta. Dla zwolenników platonizmu przedmioty abstrakcyjne, takie jak liczby lub figury geometryczne, istnieją niezależnie od jakichkolwiek umysłów, natomiast dla zwolenników arystotelizmu przedmioty abstrakcyjnie istnieją tylko w umysłach jako pojęcia – ale jednak istnieją. Nominaliści negują

istnienie jakiegokolwiek rodzaju przedmiotów abstrakcyjnych uważając, że można przeprowadzić redukcję tego rodzaju przedmiotów do rzeczy jednostkowych, lecz nawet radykalni nominaliści muszą przyznać, że przedmioty abstrakcyjne istnieją w umysłach zarówno platoników, jak i arystotelików, a to mianowicie jako – w ostatecznym rozrachunku błędne – myśli na temat sposobu istnienia tych przedmiotów.

Istnieją też czas i przestrzeń jako wymiary, w których dzieją się procesy i zdarzenia oraz w których trwają substancje. Same czas i przestrzeń są albo substancjami, albo tylko subiektywnymi formami naoczności, albo relacjami pomiędzy materialnymi substancjami – jakkolwiek jednak by było, to one jakoś istnieją. Istnieją też takie rzeczy, jak różnego rodzaju instytucje, dzieła sztuki itp., które są przedmiotami powstającymi w wyniku syntezy intencji żywionych przez świadome podmioty z pewnym fundamentem fizycznym: na przykład ‘uniwersyte’ to jakieś budynki plus jego pracownicy i studenci oraz ich myśli na temat uniwersytetu. Istnieją również nasze myśli i ich treści, istnieją obrazy przypomnieniowe, które żywimy, jak też czyste fantazje, które wytwarzamy. Te rzeczy istnieją, jak się czasami mówi, tylko mocą intencji podmiotu, ale jednak istnieją. Dla teistów istnieje też Bóg, istnieje absolutnie, to znaczy istnieje koniecznie oraz posiada takie omni-własności jak na przykład wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność i inne.

Biorąc to wszystko pod uwagę, można powiedzieć, że gdy myślimy o tym, co istnieje, to często mamy do czynienia z mocną intuicją, że uzasadnione jest przyjmowanie różnych sposobów istnienia (*modi existendi*). Każdy z wymienionych przedmiotów istnieje przecież jakoś inaczej, to znaczy raz mocniej, raz słabiej, raz w bardziej określony sposób, innym razem zawiera puste, niedookreślone miejsca, jak się to dzieje w odniesieniu do przedmiotów przedstawionych w dziełach sztuki. (Zosia z *Pana Tadeusza* nie posiada żadnych innych własności poza tymi, które jej przypisał Mickiewicz, oraz poza tymi, które są implikowane przez ‘bycie człowiekiem’). Z drugiej jednak strony, nie jest pozbawiona siły przekonującej sugestia, że przedmioty w każdym z tych sposobów istnienia niejako zawierają istnienie po prostu, a więc coś, co je wszystkie łączy: mimo że pomiędzy absolutnym (koniecznym) istnieniem Boga a istnieniem, powiedzmy, ulotnej zachcianki zjedzenia lodów, wydaje się ziać ontyczna przepaść, to jednak tym, co łączy oba te przedmioty, zarówno Boga jak i naszą zachciankę, jest to, iż obie te rzeczy po prostu istnieją, a to znaczy różni się od nieistnienia lub nicości. To jest motyw mogący wspierać twierdzenie, że uznawanie różnych sposobów istnienia jest czymś tylko powierzchniowym, a stąd, że należy przyjąć *monizm egzy-*

stencjalny, czyli twierdzić, iż jako różne od nicości istnieją tak samo zarówno Bóg, jak też nasza chwilowa fantazja.

Po drugie, nasze elementarne rozumienie słowa 'być' nie tylko posługuje się trójką pojęć: istnienie po prostu, sposoby istnienia oraz nicość jako brak istnienia, lecz także drugą podstawową dla każdej metafizyki opozycją: istnienie oraz treść tego, co istnieje. Każde istnienie musi być istnieniem czegoś, a stąd mówienie o czystym istnieniu, pozbawionym jakiegokolwiek treści jest całkowicie niezrozumiałe. Nie ma też sensu mówić o nieistniejących treściach, gdyż wtedy najczęściej albo myślimy o niezrealizowanych możliwościach, które jednak istnieją, istnieją właśnie jako pomyślane, albo o możliwościach niejako samych w sobie, które jednak też jakoś istnieją: istnieją idealnie (po platońsku) lub istnieją jako potencjalnie zawarte w świecie rzeczywistym. Nawet jednak treści wewnętrznie sprzeczne istnieją, a to mianowicie jako przedmioty naszych myśli.

Podstawowe rozumienie istnienia obraca się zatem na dwóch osiach: z jednej strony, jest to dychotomia pomiędzy istnieniem po prostu, jako czymś opozycyjnym do nieistnienia, czyli nicości, z drugiej zaś, jest to dwoistość treści i samego istnienia tej treści. Wydaje się, że tych podstawowych składników rozumienia istnienia nie da się przekroczyć żadnym innym pojęciem, żadną inną opozycją. Jednakże przy bliższym zastanowieniu się nie jest to prawdą. Otóż, jak będę starał się twierdzić, prawdziwą opozycją do istnienia oraz do dwubiegunowości 'istnienie – treść' nie jest nicość, lecz wszegmoc.

Taka myśl, taki pomysł teoretyczny wydaje się przeczyć, wszystkiemu, co na ten temat powiedziano w ramach tradycji filozoficznej Zachodu, jak również wydaje się przeczyć naszym granicznym wysiłkom myślowym, gdy próbujemy zrozumieć ostateczną zawartość znaczeniową i ostateczne odniesienia słowa 'być' lub słowa 'istnienie'. Łatwo, jak się zdaje, można byłoby odeprzeć tego rodzaju próbę mówiąc: przecież czymkolwiek byłaby wszegmoc, to musi ona być czymś istniejącym i jako taka musi różnić się od nicości, jak również wszegmoc musi posiadać jakąś treść, coś musi być zawartością wszegmocy: a jednak, istnienie, jakkolwiek przez nas ujmowane, istnienie w jakimkolwiek sposobie, czy to metafizycznie 'ciężkie', a więc istnienie absolutne, czy też to najbardziej 'ulotne', jakim jest istnienie naszych chwilowych myśli, to w stosunku do wszegmocy tylko i wyłącznie – obrazowo mówiąc – 'kruchy lód'. Platon twierdził, że byt jest siłą²¹, do tego należy dodać sławne stwierdzenie Parmenidesa, że byt jest, a niebytu nie ma. Jeśli zatem byt jest, niebytu nie ma, a byt jest mocą, niczym nieograniczoną i nieskończoną mocą, czyli wszegmocą, to właściwą opozycją do różnych

²¹ Platon [1956] 247e-248e.

sposobów istnienia oraz do istnienia po prostu nie jest nieistnienie, lecz wszegmoc.

5. Zasięg wszegmocy

My, ludzie dysponujemy różnorodnym doświadczeniem mocy lub siły: doświadczamy bezpośrednio mocy sprawczej, gdy podejmujemy wewnętrznie jakąś decyzję, jak również wtedy, gdy próbujemy tę decyzję aktualizować w działaniu zewnętrznym. Znamy również z potocznego doświadczenia następstwo różnych zdarzeń i procesów, sądzymy więc, że sukcesja czasowa zdarzeń i procesów w wielu wypadkach musi pociągać istnienie sił przyczynowych, które sprawiają, że jedne rzeczy powstają, ponieważ istnieją i działają inne rzeczy. Nauki przyrodnicze badają, jak mówimy, różne siły oraz ich regularności, a regularności te nazywamy prawami natury. Akceptacja istnienia mocy lub siły jest zatem powszechna, a stąd nie da się twierdzić, że idea wszegmocy jest niczym nieuzasadnioną spekulacją. Z drugiej jednak strony, wszystkie 'atrybuty wszegmocy', o których będzie mowa niżej, przekraczają każde doświadczenie mocy działania, które znamy, a stąd z kolei trzeba powiedzieć, że możliwa jest głównie, choć niewyłącznie, negatywna teoria wszegmocy. 'Nie wyłącznie', gdyż w drugiej fazie tej próby eksplikacji zawartości pojęcia wszegmocy, będę starał się wskazać nie tylko na to, czym wszegmoc nie jest, lecz również wydobyć jej pozytywne własności. Na pewno będzie tu chodziło o to, co kryje się w pojęciu *potentia Dei absoluta*. Całość tego wywodu będzie zmierzała do przybliżenia sensu biblijnej treści, że dla Boga wszystko jest możliwe: Bóg nie tylko jest pantokratozem w stosunku do znanego nam świata rzeczy, roślin, zwierząt i ludzi, nie tylko podtrzymuje w każdej chwili nawet najmniejszą cząstkę znanego nam bytu, lecz On rzeczywiście może wszystko.

Po pierwsze, wszegmoc przekracza opozycję pomiędzy tym, co materialne z jednej z strony a tym, co duchowe z drugiej. Wszegmoc nie jest czymś materialnym i nie jest też czymś duchowym, jeżeli za wzorcowe dla pojęcia ducha będziemy brali przykłady takich czynności jak myślenie, wartościowanie itp. Jeżeli w wyniku 'działania wszegmocy' istnieje materia, to wszegmoc nie może być czymś materialnym. Istnieją jednak nie tylko przedmioty, które z naszego punktu widzenia nazywamy materialnymi, lecz Bóg mógłby także stworzyć inne rodzaje materii niż ten, który znamy, a więc nie tylko Jego moc tworzenia nie jest czymś materialnym, lecz także przekracza ona pojęcie jakiegokolwiek materiału (a w tym też materiału duchowego). W tym sensie tradycyjna arystotelesowska teoria, przyjmująca istnienie tzw. materii pierwszej, zachowuje swoją wagę, ale tylko jako podkreślenie, że tego rodzaju materia jest ideą negatywną, ideą czegoś, co nie po-

siada żadnej determinacji. W pojęciu materii pierwszej można widzieć uwypuklenie tego, że wszegmoc nie potrzebuje żadnego, różnego od niej samej materiału.

Wszegmoc nie jest też czymś duchowym, a tym bardziej nie jest żadnym materiałem duchowym, jakimś rodzajem delikatniejszej materii, z której według niektórych stanowisk jest złożony nasz umysł lub nasza dusza. Mówimy wprawdzie o Bogu jako o duchu, lecz Jego duchowość, jeśli można tak powiedzieć, duchowość Jego wszegmocy, nie jest tym, z czym zazwyczaj kojarzymy słowo 'duch': czymś duchowym są nasze myśli, nasze akty woli, uczucia, ale przecież wszegmoc, która tę naszą duchowość powołała do istnienia, sama nie może być duchowa w tym właśnie sensie.

Po drugie, wszegmoc nie tylko przekracza opozycję materialny (wzgl. materiałowy) – duchowy, lecz także, co jest trudniejsze do uchwycenia i bardziej dyskusyjne, znajduje się ona poza przeciwstawieniem przedmiot (rzecz) – wymiar (kategoria). Wszegmocny Bóg nie tylko ma w zasięgu swojej władzy kosmos, który znamy, wraz z jego wymiarami czasu i przestrzeni oraz z różnymi przedmiotami, które się w nim znajdują, lecz w zasięgu Jego władzy leżą też inne wymiary niż czas i przestrzeń, jak również i inne przedmioty niż przedmioty rozlokowane w czasie i w przestrzeni. Od razu trzeba zastrzec, że nie chodzi tu o inne wymiary i przedmioty w takim, niemalże potocznym, sensie, który znamy z różnego rodzaju literatury, gdzie mowa jest o innych wymiarach. Chodzi tu natomiast o wymiary inne niż czas i przestrzeń oraz o nieprzestrzenne i nieczasowe przedmioty (rzeczy), a takich wymiarów i takich rzeczy nie możemy sobie w ogóle przedstawić lub wyobrazić. Możemy je tylko pomyśleć, tylko 'pusto' pomyśleć. Chodziłoby tu więc na przykład o 'przedmioty', a innego słowa nie można użyć, które nie są przedmiotami przestrzennymi i czasowymi, które swoją strukturą przekraczają naturalną dla nas opozycję, za pomocą której musimy myśleć o jakimkolwiek przedmiocie, a mianowicie opozycję: podmiot i własności tego podmiotu (substancja i przypadłość). W tym miejscu należy po prostu 'pożegnać się z wyobraźnią', z jakimkolwiek próbami unaocznienia i z modelami, gdyż nasza wyobraźnia zawsze jest przestrzenna i czasowa. Pozostaje nam wyłącznie myślenie usiłujące wnikać w ideę wszegmocy.

Po trzecie, należy w tym momencie zwrócić uwagę na dwa inne wymiary niż czas i przestrzeń, które są bardzo znaczące dla naszego ludzkiego myślenia metafizycznego: wymiar kwantytatywny i jakościowy. Współcześni przeciwnicy teizmu posługują się niekiedy argumentem, że fakt wielkości wszegświata, którą ukazuje nam współczesna astrofizyka, może być wykorzystany jako argu-

ment antyteistyczny²². Gdy weźmiemy pod uwagę ogrom fizycznego kosmosu, to zgodnie z tym argumentem widać, że osoby ludzkie nie mogą mieć tego znaczenia, tej doniosłości, którą chciały im przypisać całe pokolenia teologów i filozofów, gdy mówili o stworzeniu świata dla ludzi i o relacjach pomiędzy Bogiem a ludźmi. Ten ruch argumentacyjny należy jednak uznać za nieporozumienie, wszegmoc bowiem przekracza każdą dymensję ilościową, jak również przekracza każdy wymiar jakościowy. Kosmos fizyczny rzeczywiście wydaje się nam ogromny, lecz jest on ogromny w stosunku do nas. Nie da się natomiast powiedzieć, że jest ogromny sam w sobie, gdyż nic nie jest ogromne samo w sobie. Dymensja wielkościowa jest tylko jedną z możliwych dymensji tego, co istnieje, oraz jest jednym ze sposobów, z pomocą których istoty świadome doświadczają różnych przedmiotów. Kosmos fizyczny wydaje się być również bogaty w różne rzeczy, procesy i zdarzenia, pojawia się niemal jako 'nieskończony ogród żyzny', lecz i w odniesieniu do tego wymiaru można zapytać, czy coś samo w sobie jest bogate i różnorodne? Wszegmoc nie utożsamia się zatem z żadnym wymiarem, ani z wymiarem kwantytatywnym, ani z dymensją jakościową.

Po czwarte, wszegmoc przekracza pojęcie istnienia, którym dysponujemy, jak też wszelkie nasze ludzkie doświadczenia istnienia. Tego, jak można by zawyrokować, nie da się już jednak poważnie pomyśleć, bo przecież czymkolwiek byłaby wszegmoc, jakkolwiek byłby jej zasięg, to przecież nie może ona przekraczać pojęcia istnienia, gdyż sama musi być pomyślana jako coś istniejącego – a jednak, jak sądzę, taka diagnoza polega na zbyt wczesnym spasowaniu w stosunku do wszegmogarniającego pojęcia istnienia.

Na czym polega nasze, ludzkie doświadczenie istnienia? Można twierdzić, że jest ono dwuskładnikowe: za istniejące uznajemy te przedmioty, które stawiają nam jakiś opór, oraz za istniejące uznajemy te rzeczy, które w jakiś sposób stają się dla nas fenomenalnie (zjawiskowo) obecne lub mogą stać się tak obecne. W myśl tych dwóch kryteriów istnienia istnieją oczywiście gwiazdy, góry, drzewa, koty i ludzie, istnieją, ponieważ widzimy je, jak również stawiają opór naszemu działaniu. Za istniejące uznajemy również przedmioty nieobserwowalne, na przykład różnorakie cząstki elementarne, gdyż mogą być wywnioskowane z tego, co jest bezpośrednio dane oraz bezpośrednio dane są nam niekiedy efekty ich istnienia. Jako istniejące traktujemy również przedmioty abstrakcyjne (np. matematyczne), gdyż stawiają opór naszemu myśleniu, nie możemy na przykład pomyśleć, że istnieją czworoboczne trójkąty. Istnieją też nasze fantazje oraz przedmioty, które nazywamy przedmiotami fikcyjnymi, gdyż albo je jakoś widzimy, widzimy na przy-

²² Everitt [2004] rozdz. 11 pt. *Arguments from Scale*, s. 213-226.

kład w wyobraźni, albo gdy są pozbawione jakiejkolwiek fenomenalizacji, to i tak nie jesteśmy w stanie zrobić z nimi czegokolwiek, co nam się podoba.

To nasze dwuskładnikowe pojęcie istnienia zawiera jeszcze jeden czynnik, a jest nim czas. Uznajemy, że pewne przedmioty istnieją wiecznie, gdyż nie możemy sobie pomyśleć – i w tym sensie trafiamy na opór – że kiedykolwiek mogło być tak, iż trójkąty nie miały trzech boków lub że kiedykolwiek będzie tak, iż nie będą miały trzech boków. W tym sensie istnienie czegokolwiek jest albo istnieniem w czasie, albo istnieniem ‘wyjętym’ z temporalności, a to ‘wyjęcie’ dokonuje się przez negację czasu. We wszystkich powyższych wypadkach nie znamy jednak samej ‘mechaniki’ istnienia. Nie mamy żadnego pojęcia, co to znaczy istnieć, nie mamy żadnego doświadczenia istnienia ukazującego niejako jego strukturę, tak jak w doświadczeniu możemy zobaczyć na przykład strukturę kryształu. Nie mamy żadnego ‘wzoru na istnienie’, gdyż każde równanie, każdy formalizm musi odnosić się do czegoś, co już jakoś istnieje. To, co wiemy na temat istnienia, jest mieszaniną złożoną z doświadczenia czasu (i jego myślowej negacji w niektórych wypadkach), z doświadczenia oporu oraz z różnego rodzaju fenomenalizacji (zmysłowych lub wyobrażeniowych). Tyle wiemy o istnieniu, ale przecież – jak to już było wyżej zaznaczone – w zasięgu wszegmocy leżą nie tylko czas i przestrzeń, ale w jej zasięgu znajdują się także wszystkie dymensje i wszystkie przedmioty, nawet przedmioty pozaczasowe i pozaprzestrzonne, a stąd natychmiast wynika, że nasze rozumienie istnienia jest wyłącznie powierzchniowe.

Pozytywnie patrząc, po pierwsze, wszegmoc jest czystą aktualnością, to znaczy nie zawiera w sobie żadnych niezrealizowanych możliwości, jest – aby użyć tradycyjnych terminów – czystym aktem. Należy jednak podkreślić, że to pojęcie czystej aktualności, przekracza tradycyjne arystotelesowskie odróżnienie aktu i możności, jak również modalną trójdystryncję pomiędzy możliwością (logiczną, idealną i empiryczną), rzeczywistością (faktycznością) oraz koniecznością (logiczną, idealną i empiryczną). Pojęcie wszegmocy jest pojęciem transmodalnym. Błędem jest myślenie o wszegmocy Boga jako o sile i o możliwościach, które pozostają w jej zasięgu, a które mogą być zrealizowane, lecz nie muszą, co ostatecznie zależy od Jego decyzji. W obrębie wszegmocny wszystko jest jednocześnie zrealizowane, lecz nie w tym sensie, jakby istniała pewna przestrzeń lub pewien inny dowolny wymiar napełniony ‘po brzegi’ jakimiś przedmiotami, ich własnościami, jakimiś procesami lub zdarzeniami. Ta realizacja nie jest istnieniem w naszym sensie, a w jakim sensie jest to jednak realizacja, tego nie możemy wiedzieć, gdyż dysponujemy bardzo ułomnym pojęciem i doświadczeniem istnienia.

Po drugie, ze względu na to, że w obrębie wszegmocy wszystko jest zrealizowane, wszegmoc jest prosta, co znowu zgadza się z atrybutem Boga, który

w tradycji filozofii scholastycznej określano jako 'simplicitas'²³. Tutaj jednak po-
nownie trzeba zauważyć, że prostota, o której mowa, jest jedyna, że nie da się jej
porównać z prostotą żadnego znanego nam przedmiotu, na przykład z prostotą
takich wytworów idealizacyjnego myślenia, jakim jest punkt nie posiadający żad-
nych wymiarów przestrzennych. Prostota wszeczmocy nie jest brakiem złożenia,
a to zazwyczaj rozumiemy przez prostotę. Nie jest ona w ogóle czymś, co znamy
jako przedmiot. Z tego też względu wszeczmoc jest czymś jedynym: nie mogą
istnieć dwa byty wszeczmocne, ale wcale nie dlatego, że jeden mógłby uniemoż-
liwić działanie drugiemu, a stąd żaden z nich nie zasługiwałby na miano wszecz-
mocnego, lecz dlatego, że pojęcie bytu, to znaczy pewnego przedmiotu różnego
od innych przedmiotów, nie pasuje do pojęcia wszeczmocny. Musimy o wszecz-
mocy mówić jako o pewnym przedmiocie, gdyż nie mamy innych narzędzi poję-
ciowych i wyobrażeniowych.

Po trzecie wszeczmoc nie jest ograniczona do kręgu możliwości, które są
zakreślone przez zasadę niesprzeczności, a stąd można powiedzieć, że wszeczmoc
Boża obejmuje przedmioty, własności, stany rzeczy itd., które pojawiają się nam
jako sprzeczne. Zakres tego, co jest metafizycznie możliwe, trzeba zatem uznać za
szerszy od zakresu tego, co jest możliwe logicznie. Właściwie rzecz biorąc, to w
odniesieniu do wszeczmocy nie należałoby mówić o możliwości metafizycznej,
która jest zakresowo szersza od możliwości logicznej, gdyż w obrębie wszeczmo-
cy nic nie jest 'tylko możliwe', lecz wszystko jest aktualne, jest skupione w jednej
prostej aktualności. Gdy więc zapytamy, co w ogóle jest możliwe, to musimy od-
powiedzieć, że z punktu widzenia wszeczmocy, wszystko jest możliwe i jedno-
cześnie wszystko jest aktualne.

Po czwarte, czy jednak byt wszeczmocny mógłby samego siebie unicestwić,
czy tu nie natrafiamy na granicę jego mocy? W tym wypadku trzeba przypomnieć,
że słowa 'istnienie' nie rozumiemy inaczej niż przez doświadczenia oporu i feno-
menalizacji oraz rozumiemy je zawsze w medium czasu. Oczywiście, gdy ktoś
zapyta, czy byt wszeczmocny mógłby sam siebie unicestwić w jakimś ostatecz-
nym sensie tego słowa, który tylko jemu jest znany, to wtedy należy odpowie-

²³ E. Stump (Stump [1997] s. 250) podkreśla wagę tego atrybutu stwierdzając, że filozofowie i teo-
logowie trzech wielkich monoteizmów, to znaczy judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, widzieli go
jako fundamentalny dla zrozumienia Bożej natury: Bóg jest bytem absolutnie doskonałym, a abso-
lutna doskonałość wymaga prostoty. Stump proponuje interpretację tej doktryny za pomocą czterech
tez: (1) Bóg nie może mieć żadnych części przestrzennych, ani części czasowych; (2) Bóg nie
może mieć żadnych wewnętrznych (*intrinsic*) własności, które byłyby własnościami akcyden-
talnymi; (3) nie może istnieć żadna realna różnica w naturze Boga pomiędzy Jego własnościami esen-
cjalnymi; (4) nie może istnieć żadna realna różnica w Bogu pomiędzy Jego istotą i Jego istnieniem.

dzieć, że nie jest to możliwe, lecz to stwierdzenie, choć domniemane jako prawdziwe, będzie jednak puste treściowo.

Po piąte, wszegmoc jest autokreatywna. Nie ma to oznaczać, że stwarza ona sama siebie, lecz że potrafi uzgodnić się z każdym przedmiotem, z każdą rzeczą, nawet z tymi przedmiotami, które dla nas nie są ani do pojęcia, ani do wyobrażenia, a więc z przedmiotami, które mogłyby być zrealizowane w innych wymiarach niż czas i przestrzeń. Wszegmoc jest także autokreatywna również i w tym znaczeniu, że patrząc temporalnie należy o niej powiedzieć, iż stwarza możliwości. Inaczej to ujmując: z punktu widzenia nieskończonej linii czasowej trzeba mówić, że wszegmoc nie tylko zawiera wszystkie możliwości, lecz także, iż ciągle je stwarza.

Jak biorąc pod uwagę takie pojęcie wszegmoc, należałoby odpowiedzieć na pytanie, czy Bóg posiada określoną naturę i czy natura, którą posiada, ogranicza Jego moc. Wydaje się, że musi On mieć jakąś naturę, bo nie mogą istnieć przedmioty pozbawione całkowicie natury, gdy jednak uwzględnimy to, że nasze rozumienie istnienia jest powierzchowne, to widać, że pojęcia przedmiotu i natury tego przedmiotu pozostają pojęciami całkowicie otwartymi. Należy więc powiedzieć, że wszegmocny Bóg może nie mieć żadnej natury, albo lepiej, epistemologicznie rzecz ujmując, że nie wiemy, na czym polega istnienie natury czegoś, bo nie wiemy, na czym polega natura istnienia.

6. Osoba i wszegmoc

W zaprezentowanym powyżej sensie można twierdzić, że Bóg jest rzeczywiście wszegmocny. Może On zrobić wszystko, co chce, a także istnieje jedyny taki byt, który może wszystko. Pojęcie wszegmocności absolutnej jest niezbędne, aby móc twierdzić, że chrześcijańska doktryna na temat Trójcy Świętej jest możliwa, bo przecież wydaje się być czymś sprzecznym, że trzy osoby mogą być jednym bytem, a jedność może dopuszczać jednoczesną troistość osób. Absolutna wszegmoc jest nam potrzebna również do tego, aby móc twierdzić, że Inkarnacja jest możliwa, bo trudno jest przecież powiedzieć, że jest ona logicznie możliwa, gdyż właśnie wydaje się, że jest sprzeczna wewnętrznie, utrzymując bowiem, że ta sama osoba (to samo indywiduum) może być jednocześnie w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem, musielibyśmy stwierdzać coś, co jest logicznie nie do pojęcia. Bóg wcielony musi posiadać wzajemnie wykluczające się charakterystyki, to znaczy musi być jednocześnie wieczny, niezniszczalny, aprzestrzenny z jednej strony, z drugiej zaś byłby temporalny, niszczałny, zmienny i zdeterminowany przez przestrzeń. Potrzebne jest nam takie pojęcie wszegmocności, aby zagwarantować wolność samego Boga, gdyż przy mniejszym zasięgu Jego mocy, to znaczy wtedy,

gdy wola Boga staje się identyczna z Jego faktycznym działaniem, otrzymujemy neoplatonicki mechanizm emanacji, a Bóg staje się więźniem swojej woli. Absolutna wszechmoc jest nam także niezbędna, aby móc twierdzić, że możliwe jest pogodzenie wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością, jak również, aby móc dać odpowiedź na pytanie, czy dobroć Boga da się uzgodnić z istnieniem cierpienia i zła w świecie.

Zatrzymajmy się chwilę nad tą ostatnią kwestią. Jak to już było wspomniane, św. Tomasz z Akwinu – nie tylko jednak on, lecz również wielu filozofów średniowiecznych i współczesnych – uważał, że Bóg nie może anulować przeszłości. Argument samego Tomasza był prosty. Gdy weźmiemy pod uwagę takie zdanie jak „Sokrates siedział”, to gdyby Bóg mógł anulować przeszłość, wtedy otrzymalibyśmy dwa zdania sprzeczne, a mianowicie „Sokrates siedział” i „Sokrates nie siedział”, co jest niemożliwe.²⁴ Współcześnie piszący na tego rodzaju tematy autorzy w następujący sposób wyjaśniają, dlaczego nawet byt wszechmocny nie może dokonać wszystkiego: nie jest możliwe, aby jakikolwiek podmiot działający sprawiał istnienie niemożliwych stanów rzeczy. Nie jest możliwe, aby mógł na przykład sprawić, żeby zaistniał sześcian nie posiadający żadnego kształtu, gdyż gdyby było to możliwe, to musiałoby być możliwe, aby istniały niemożliwe stany rzeczy, co jest sprzecznością. Nie jest również możliwe, aby jakikolwiek podmiot działający sprawił, aby zaistniały konieczne stany rzeczy, na przykład, aby sprawił, że sześciany są czymś, co posiada kształt przestrzenny, gdyż wtedy należałoby przyjąć, że gdyby taki podmiot działający nie działał, to konieczne stany rzeczy nie istniałyby, co też jest sprzeczne²⁵.

Wydaje się jednak, jak zauważa Gerard J. Hughes, jezuita, autor książki *The Nature of God*, że w odniesieniu do problemu przeszłości św. Tomasz z Akwinu zakłada, że Bóg nie ma dostępu do przeszłości. To, że my, ludzie nie mamy dostępu do przeszłości, jest to oczywiste, lecz Tomasz nie podaje żadnego argumentu, że jest to również niemożliwe dla Boga. Inaczej mówiąc, Tomasz i – być może również ci, którzy argumentują na rzecz niemożliwości istnienia bezkształtnych sześcianów – nie odróżnili tu dwóch rzeczy: tego, co jest semantycznie możliwe, od tego, co jest kauzalnie możliwe dla Boga. Według Tomasza absolutnie niemożliwe jest coś wtedy, gdy podmiot i predykat w zdaniu nie dadzą się pogodzić ze sobą, jak na przykład w zdaniu „Człowiek jest osłem” (przykład Tomasza), lecz ta konieczność według Hughesa jest wyłącznie tzw. koniecznością *de dicto*, natomiast nie wiemy, jak dalece sięga kauzalna moc Boga,

²⁴ Tomasz z Akwinu [1975] I, 25, 4, 2.

²⁵ Hoffman, Rosenkrantz [1997] s. 229-235.

moc Boga *de re*, a więc nie wiemy, czy On rzeczywiście nie może anulować przeszłości i czy rzeczywiście nie może stwarzać sześcianów nie posiadających żadnego kształtu – oczywiście wtedy, gdy chce tego dokonać²⁶.

Inny autor, broniący w swojej książce *Free Creatures of an Eternal God* stanowiska św. Tomasza z Akwinu, Harm J.M.J. Goris, wydaje się jednak ostatecznie skłaniać do takiej interpretacji, że aktywność przyczynowa Boga jest tak mocna w stosunku do stworzenia, iż jest On autorem nie tylko tego, co faktycznie istnieje, lecz także jest autorem wszystkich modalności, a zatem Boże działanie przyczynowe jest przyczyną tylko w analogicznym sensie w porównaniu z przyczynami i z modalnościami, które znamy z doświadczenia. Według Gorisa Bóg różni się różnie od swojego stworzenia²⁷.

Cała ta kwestia ma, przynajmniej dla piszącego te słowa, istotne znaczenie egzystencjalno-eschatologiczne. Jeżeli bowiem ludzkie istnienie w przyszłym świecie miałyby się łączyć z ciągłą świadomością, że przeszłość ogromu zła i cierpienia, jakie miały miejsce w świecie, nadal istnieje, istnieje chociażby w postaci prawdziwych zdań, które jako zdania o przeszłości nie mogłyby być anulowane co do swojej prawdziwości, to istnienie w przyszłym świecie byłoby ciężkie do zniesienia. Można jednak odpowiedzieć, że przecież ogrom szczęścia obiecany w przyszłym świecie całkowicie przeważałby istnienie takich abstraktów, którymi są zdania opisujące straszliwe cierpienia, jakich doświadczyły całe pokolenia ludzi, a stąd już nikt w niebie nie martwiłby się o istnienie i prawdziwość tego rodzaju abstraktów. Mnie jednak to przeszkadzałoby, stąd zaś wnoszę, że Bóg musi być zdolny nie tyle do anulowania przeszłości, a zatem do 'starcia w nicość' po platońsku rozumianych abstraktów, co raczej do anulowania tych abstraktów poprzez ich przemienienie. Tego rodzaju *transfiguracja* zdań musi łączyć się z transfiguracją osób. Jak to jest możliwe – tego nie wiemy, ale wydaje się, że musimy przyjąć, iż dla Bożej mocy wszystko, a więc również i to jest możliwe, tylko bowiem tak można połączyć Jego wszechmoc z naszym przekonaniem, iż jest On dobry.

W ten sposób sugeruję, że wszechmocny Bóg, nie anihilując przeszłości, może ją przemieniać. Czy jednak nie mógłby po prostu nie dopuścić do pojawienia się w relacjach między osobami cierpienia i zła, skoro dla Niego wszystko możliwe? Czy On jest dobry, jeżeli dopuszcza zło i cierpienie? To są oczywiście wielkie pytania, które zadawane są od wieków i które intensywnie podejmuje fi-

²⁶ Hughes [1995] s. 96-96.

²⁷ Goris [1997] s. 297-298.

lozofia i teologia współczesna²⁸. Nie są one tu głównym tematem rozważań, lecz już z tego, co zostało powiedziane widać, że z punktu widzenia bronionej tu interpretacji wszegmocy tzw. logiczny problem cierpienia i zła, nie może zostać nawet sformułowany: jeżeli wszegmoc Boga przekracza logikę, to nie da się twierdzić, że Jego atrybut, jakim jest dobroć, nie da się pogodzić z faktem cierpienia i zła w świecie. Należy zatem sądzić, że musi Bóg mieć powody, dla których dopuszcza cierpienie i zło w relacjach między osobami, a więc należy przyjąć, iż Jego mądrość wyznacza Jego działanie w tym względzie.

Można jednak tymczasowo wskazać na coś jeszcze. Czerwień krwi (jako symbol cierpienia) i biel śniegu (jako symbol przemienienia) wydają się nam niemożliwe do pogodzenia: albo coś jest czerwone, albo jest białe i nic nie może być jednocześnie czerwone i białe. Ze względu jednak na wszegmoc może być tak, że czerwień jest bielą, tylko my ani tego (jeszcze) nie widzimy, ani nie rozumiemy, jak to jest możliwe, ani też nie znamy powodów, dlaczego tak właśnie jest. Transfiguracja, lecz nie jako czasowo rozciągająca się przemiana jednej jakości w inną, lecz jako, powiedzmy, odsłonięcie 'substancji' lub 'istoty' jakości, którymi są cierpienie i zło, może być właśnie ujawnieniem tego, co nam wydaje się całkowicie niemożliwe, to znaczy, że jest niemożliwe, aby w rzeczywistości czerwień krwi była (atemporalnie) bielą śniegu. Jednocześnie jednak nie jest wykluczone, że akty złej woli nie zostaną przemienione, jedynie bowiem zła wola jest złem we właściwym sensie. Zło może nie mieć żadnej 'substancji' lub 'istoty', a więc może nie przemienić się w coś innego. Nie jest zatem wykluczone, że akty złej woli będą (są) całkowicie unicestwione. W tym znaczeniu nie można liczyć na to, że wszystko 'wróci' do Boga²⁹.

Wydaje się zatem potwierdzać wyrażona powyżej teza, że wszegmoc Boga należy kontrastować aż tak radykalnie, że będzie ona stała w opozycji do tego, co my, osoby ludzkie rozumiemy przez pojęcie istnienia. Myślimy w ten sposób, że istnieć może coś tylko wtedy, gdy posiada dającą się jakoś ująć stałą naturę, oraz że istnieć może coś wtedy, gdy nie jest sprzeczne wewnątrz, ale są to tylko granice naszego myślenia na temat istnienia czegokolwiek. Ktoś jednak mógłby zarzucić, że dwa nasze, ludzkie 'kryteria istnienia', które zostały wymienione wyżej, to znaczy fenomenalizacja i opór, wydają się nie pasować do tego, że

²⁸ Por. McCord Adams [2006].

²⁹ Zasygnalizowane w ten sposób podejście do problemu cierpienia i zła, jak również inne zagadnienia z tym związane, postaram się lepiej rozwinąć w przygotowywanej książce *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, której inspiracją stały się przedstawione przeze mnie wykłady („Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP”, Kraków 16. V. 2009 r.), zorganizowane przez Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów w Krakowie.

za istniejące należy uznać też przedmioty sprzeczne. W myśl tej obiekcji traktujemy je jako istniejące tylko ze względu na to, że są one czymś niesionym przez nasze myśli, to znaczy, mówiąc bardziej technicznie, przez intencjonalność świadomości. Skłonni bylibyśmy zatem przyznać tylko to, że bezkształtne sześciiany lub czworoboczne trójkąty istnieją o tle, o ile takie idee są przez kogoś myślane. Dodatkowo zaś napotykamy tu na opór, lecz w odwrotnym kierunku, to znaczy opór jest tu kryterium nieistnienia, a nie istnienia: czujemy opór, aby przyjąć istnienie tego, co uważamy za sprzeczne.

Przy bliższym przyjrzeniu się rzecz ta wygląda jednak w następujący sposób: nie możemy nie myśleć myśli, które faktycznie myślimy, a więc gdy myślimy o bezkształtnych sześciianach lub o czworobocznych trójkątach, to natrafiamy na nasze myśli jako na aktualnie istniejący fakt. Jesteśmy w stanie zaprzestać żywienia takich myśli, lecz nie jesteśmy w stanie nic zmienić w tym fakcie, gdy ma on miejsce. Należy zatem powiedzieć, że opór stawiają tu nam same nasze myśli, które odnoszą się do przedmiotów sprzecznych i że w tym sensie opór jest kryterium istnienia dla przedmiotów sprzecznych niesionych przez intencjonalność świadomości. Decydujące jest natomiast to, że chociaż nie możemy wprowadzić sobie 'wyobrazić', iż pomyślane przedmioty sprzeczne mogłyby mieć jakąś (przestrzenną i dającą się ująć fenomenalnie) realizację, która wynikałaby z działania określonej przyczyny, lecz ta niemożliwość pomyślenia nie pociąga za sobą niemożliwości ich istnienia. Z drugiej jednak strony, sama możliwość pomyślenia przedmiotów sprzecznych uzdalnia nas do spekulatywnego przekroczenia naszego pojęcia istnienia, a stąd do dotarcia do idei bytu wszechmocnego, który nie jest ograniczony w swoim działaniu przyczynowym.

Wszegmoc jednak jest nam potrzebna nie tylko po to, aby w zapędzie apologetycznym rozprawić się z podnoszonymi trudnościami: ona jest nam potrzebna też dlatego, że idea życia wiecznego ma tylko wtedy sens, gdy życie to będzie życiem w świetle wszechmocy: Bóg nie jest tyranem, a to wbrew sugestii Hartshorne'a, iż absolutna wszechmoc równałaby się tyranii. Bóg nie jest też jakimś wiecznym nudziarzem, który wymagałby od innych osób wiecznej adoracji, a życie wieczne nie jest nie kończącą się miłą drzemką w zachwycie. Ze względu na wszechmoc życie wieczne jest nigdy nie kończącym się działaniem i istnieniem i – na korzyść Hartshorne'a – jest twórczym działaniem i istnieniem.

Aby teraz nieco ukoić zawrót głowy, mogący powstać w efekcie tego rodzaju spekulacji, może dobrze będzie na zakończenie wysiąść z tego rodzaju dyskursu na zupełnie innej stacji i nieco się pocieszyć pewnym biblijnym obrazem. Sławny fragment z *Księgi Rodzaju* głosi:

Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: „O Panie, jeśli jestem tego godzien, racz nie omijać Twego sługi” (Rdz. 18, 2-4).

Pomińmy często widzianą tu kwestię, to znaczy prefigurację objawienia troistości chrześcijańskiego Boga, a zwróćmy uwagę na to, że Abraham spotyka wędrowców, nie spotyka zaś niczym nieograniczonej mocy – zresztą, jak można byłoby spotkać niczym nieograniczoną moc. Jego natychmiastowa reakcja jest tajemnicza sama w sobie, gdyż skąd wiedział, kto do niego przyszedł, ale ważniejszy jest inny aspekt jego zachowania się: on wcale się nie zdziwił, że Bóg, dla którego wszystko jest możliwe, stoi przed nim i wcale – jak świadczy dalszy przebieg tej biblijnej historii – nie wykazywał oznak, iż przypuszcza, że niczym nieograniczona moc Boga ‘przebrała’ się dla niego w postać trzech wędrowców, że więc ma do czynienia z iluzją, bo w rzeczywistości rozmawia z jakimś niepojętym oceanem mocy. Abraham zdawał się po prostu wiedzieć, że to jest On. Więcej jeszcze, wędrowcy przychodzący do Abrahama nie pojawiają się w żadnych okolicznościach, które mogłyby wywrzeć jakieś niesamowite wrażenie na ludziach, wręcz opozycyjnie, przychodzą jakby przypadkiem, mając w tle codzienność i konkretność lśniącego słońcem otoczenia. Chodzi im bowiem o osobę Abrahama, a nie o prezentację mocy, którą dysponują i która może wszystko. Ta wszechmoc jest dla nas czymś fascynującym i przerażającym, lecz jest tylko wszechmocą.

Jak to wszystko można by myślowo, filozoficznie opracować? Czy jest to w ogóle możliwe? Co teraz? Czy spekulacja na temat wszechmocy i na temat Boga nie została złapana w pułapkę bez wyjścia. Wydaje się, że rysują się dwie zasadnicze możliwości. Po pierwsze, nie mogą istnieć osoby wszechmocne, a to z tego prostego powodu, że wszystkie przedyskutowane powyżej własności wszechmocy całkowicie i w najwyższym stopniu przekraczają to pojęcie osoby, które znamy z własnego doświadczenia i które stosujemy w życiu społecznym. Wszehmoc jest dla nas nie tyle ideą graniczną, co raczej ideą ostateczną, ale na pewno nie da się jej pogodzić z naszym pojęciem osoby. Druga możliwość jest taka, że istnieją osoby wszechmocne, lecz wtedy trzeba uznać, że wszechmoc jest wyłącznie ich atrybutem, jest narzędziem w ich rękach. Jeśli jednak tak jest, jeśli istnieją osoby wszechmocne, to nie wszechmoc jest tą potężną górą, której wierzchołka nie widać, lecz tą górą są osoby, a wszechmoc jest tylko atrybutem osób.

Wydaje się, że coś całkowicie niepojętego i niepokojącego zaczyna ujawniać się w ten sposób, a mianowicie kontrast pomiędzy konkretnością przywołanego

przed chwilą obrazu, pomiędzy, przyjmijmy, jakimś bardzo określonym wyglądem ludzi w tym opowiadaniu a nieskończonością wszegmocy. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy wszegmoc istnieje oraz pytanie, czy ci, którzy przyszli do Abrahama, rzeczywiście dysponowali wszegmocą? Można to wszystko oczywiście tak zinterpretować – jak to czyni przypis do tego fragmentu zamieszczony w Biblii Tysiąclecia – że chodzi tu o malownicze, w rysach ludzkich uwydatnienie zażyłości patriarchy Abrahama z Bogiem, oraz że osnową tego opowiadania mogła być jakaś opowieść gminna mieszkańców okolic nad Morzem Martwym, odpowiednio dostosowana do pojęć o Bogu jedynym i o patriarsze Abrahamie. Co jednak należałoby powiedzieć wtedy, gdyby wszystko to nie było tylko pewną obrazową opowieścią – przecież tego nie można przynajmniej wykluczyć – a zdarzyło się, co do ostatniego szczegółu, rzeczywiście? Czy wiemy, co jest odpowiednie dla wszegmocnego Boga, a co jest dla Niego nieodpowiednie, czy mamy jakieś kryterium pozwalające stwierdzać, jak Bóg powinien, a jak nie powinien ujawniać się innym osobom. A jak każdy z nas spotyka Go, jak niepojęte rzesze ludzi poprzez dotychczasowe dzieje, a także ludzie aktualnie istniejący spotykają Boga? Mówiąc nieco ironicznie, wszegmoc ma do dyspozycji wiele sposobów, aby się ujawniać, lecz w większości wypadków jest zbyt szlachetna, aby się narzucać: może to być wezwanie w momencie, który nazywamy umieraniem, a nawet rozpacz, gdzie jednak w tle jest przede wszystkim pragnienie. Czy jednak wszegmoc istnieje, czy istnieją osoby dysponujące wszegmocą?

W jaki sposób mógłby zaistnieć choćby najdrobniejszy pyłek na nogach wędrowców, którzy przyszli do Abrahama, gdyby nie istniała wszegmoc? O czymkolwiek pomyślimy jako o czymś istniejącym, to musimy przyjąć, że to coś, co istnieje, różni się od nicości. Nie jest przy tym ważne, czy to coś, co istnieje, pojmimy jako ziarenko piasku, czy jako wymiar czasu i przestrzeni, w którym rozciągają się jakieś przedmioty, czy też jako dowolną dymensję, w której istnieją jakieś inne przedmioty niż przedmioty czasowo-przestrzenne, czy też jako koniecznie istniejące przedmioty abstrakcyjne itd. Cokolwiek, co istnieje, może zostać pomyślane jako mogące nie istnieć, a zatem tylko wtedy coś może istnieć, gdy istnieje wszegmoc. Ta zasadnicza figura myślowa ujawnia się w takich rozumowaniach, które nazywamy dowodami istnienia Boga, a szczególnie w tzw. drodze kontyngencjalnej. Nic samo z nicości nie podniosło się do istnienia, ponieważ *n i c o ś ć n i e i s t n i e j e*. Również jednak nic samo z siebie nie może istnieć koniecznie, bo zawsze, ze względu na swoją jakąś określoną charakterystykę, musiałoby być pojęte jako istniejące na tle horyzontu nicości. Jeżeli istnieje coś, to

musi istnieć wszegmoc³⁰. Istnienie wszegmoc nie jest jednak istnieniem pewnego przedmiotu, czy to przedmiotu jako czegoś rozlokowanego w wymiarze czasowo-przestrzennym, czy też przedmiotu z jakiegoś – dla nas niepojętego – innego wymiaru niż dymensja czasu i przestrzeni. Wszegmoc zawiera w sobie ‘warstwy’ istnienia i ‘mechanikę’ istnienia, których za pomocą naszego doświadczenia istnienia zupełnie nie jesteśmy w stanie ani odczuć, ani poznać.

Czy jednak wszegmoc nie jest zatem jakimś całkowicie niepojętym ‘tygłem metafizycznym’, jakimś ‘ontycznym wulkanem’, w którym wszystko, jak chciałbym podkreślić, wszystko jest jednocześnie ‘ściśnięte’ w prostym i czystym akcie istnienia. Czy też raczej jest tak, że to osoby są wszegmocne, posiadają, oprócz innych własności, również atrybut wszegmocny i jako takie mogą zawierać przymierze z innymi osobami. Rozumowania nazywane drogą doskonałościową, których głównym przykładem jest tzw. dowód ontologiczny św. Anzelm, wskazują na to, że bycie osobą należy do doskonałości, a zatem byt najdoskonalszy musi być osobą. Na to wskazują też różne, szeroko pojęte, dane, które nazywamy Objawieniem chrześcijańskim, a w tym też przywołany przed chwilą obraz Abrahama i wędrowców. Jednak w świetle dotychczasowych rozważań powinno być widać, że jeżeli tak jest, to pojęcie osoby, o które chodzi w tych danych i rozumowaniach, nie jest wyłącznie tym pojęciem, które znamy.

Główny nurt tradycji metafizyki Zachodu wypracował myśl, że osoba, to indywidualna substancja natury rozumnej, a stąd nasze rozumienie osoby naturalnie dzisiaj eksplikujemy za pomocą pojęć substancji, indywidualności, rozumności, samoświadomości, wolnej woli, zdolności do reagowania na różnego rodzaju wartości³¹. Gdy jednak dodamy do tego wszegmoc, to nasuwa się nieodparcie myśl, że wszystkie te cechy bycia osobą są tylko niejako zadatkami, że to, co to znaczy być osobą, jest jeszcze przed nami prawie całkowicie zakryte. Tym, co rzeczywiście istnieje, są osoby, lecz nie wyłącznie w sensie tych ‘okrucich’, do których odnosimy się za pomocą wyrażen: substancja, indywidualność, rozumność, samoświadomość, wolna wola, otwartość aksjologiczna. Osoby są jak lśniące słońcem i ‘dymiące’ śniegiem góry, których wierzchołka nie

³⁰ Por. Judycki [2005]; w kwestii obrony zasady maksymalnie pojętej zasady racji dostatecznej por. Pruss [2006] i Wojtysiak [2008].

³¹ W myśl określenia sformułowanego przez Boecjusza, osoba jest ‘indywidualną substancją rozumnej natury’ (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Określenie to, wielce dyskutowane przez całe wieki, wyznaczyło zbiór cech, które miały określać osobę: substancjalność, indywidualność, rozumność, ale też podkreślane przez autorów średniowiecznych: wolność i niekomunikowalność (*incommunicabilitas*). Wszystkie te wyznaczniki osoby skłaniały do wniosku, że istota, która je posiada, posiada tym samym szczególnie rodzaj godności w hierarchii wszystkich istnień (*supereminens dignitas*).

widać, a biblijnym obrazem, który przez swoją familiarność może nam to przybliżyć, jest blask, który widzieli zebrani na górze Tabor, blask transfiguracji. Nie należy jednak obawiać się, że w ten sposób zostaną zaprzepaszczone absolutna pierwotność i pierwszeństwo tych osób, które przyszły do Abrahama. To absolutne pierwszeństwo można utrzymać i jednocześnie przyjmować, że wszystkie osoby mogą partycypować we wszegmocy (zresztą już teraz przecież przez swoje istnienie i działanie biorą w niej mały udział).

Aby jednak wykazać, że istnieje taka teoretyczna możliwość, trzeba w pewnej istotnej mierze ograniczyć podstawowy dla metafizyki Zachodu schemat myślenia o tym, co rzeczywiście istnieje, a mam tu na myśli schemat zarówno platoński, jak i jego modyfikację w postaci arystotelesowskiej. W obu tych schematach podstawą istnienia czegokolwiek są bowiem wielokrotnie mogące realizować się własności. Gdy tego nie zdołamy zrobić, to znaczy, gdy nie uda nam się przekroczyć platońsko-arystotelesowskiego obrazu własności i ich realizacji w określonym wymiarze, to zawsze w naszym myśleniu będziemy mieli do czynienia z 'królestwem własności', z którego można zaczerpnąć takie omni-własności jak wszegmoc, wszegobecność, wszegwiedza itd. i potem niejako 'poskładać' z nich pojęcie Boga. To jednak jest już kwestia wymagająca osobnych rozważań.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury [1946-61] – Anzelm z Canterbury, *Cur Deus Homo*, [w:] *Opera omnia* II, red. F.S. Schmitt, Edinburgh 1946-61.
- Augustyn [1844-64a] – Augustyn, *Contra Gaudentium*, [w:] *Patrologiae cursus completus ... latinae*, Paris 1844-64, 43.
- Augustyn [1844-64b] – Augustyn, *De natura et gratia*, [w:] *Patrologiae cursus completus ... latinae*, Paris 1844-64, 44.
- Brink [1993] – G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993.
- Courtenay [1990] – W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pierluigi Lubriana Editore, Bergamo 1990.
- Descartes [1958] – *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1958.
- Duhem [1909] – P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, t. 2, Paris 1909.
- Duhem [1954] – P. Duhem *Le système du monde*, t. 6, Paris 1954, s. 20-29.
- Everitt [2004] – N. Everitt, *The Non-Existence of God*, London – New York, Routledge 2004.
- Geach [1973] – P. Geach, *Omnipotence*, „Philosophy” (43) 1973, s. 7-20.

- Goris [1997] – H.J.M.J. Goris, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Thomas Institute te Utrecht, Nijmegen 1997.
- Hartshorne [1984] – Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany 1984.
- Hoffman, Rosenkrantz [1997] – J. Hoffman, G. Rosenkrantz, *Omnipotence*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, red. Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro, Blackwell, Cambridge, MA, 1997, s. 229-235.
- Hughes [1995] – G.J. Hughes, *The Nature of God*, Routledge, London 1995.
- Judycki [2005] – S. Judycki, *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, tekst wystąpienia w trakcie dyskusji p.t. „Co wiemy o istnieniu Boga?” „Internetowe Czasopismo Filozoficzne *Diametros*” www.diametros.iphils.uj.edu.pl (kwiecień 2005).
- Koyré [1949] – A. Koyré, *La vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” (24) 1949, s. 45-91.
- Mackie [1955] – J.L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, „Mind” (64) 1955, s. 200-212.
- McCord Adams [2006] – M. McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Moonan [1998] – L. Moonan, *Omnipotence*, [w:] *Philosophy of Religion*, red. B. Davis OP, Georgetown University Press, Washington 1998, s. 80-86.
- Murdoch, Sylla – [1975] – J. Murdoch, E. Sylla (red.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975.
- Damiani [1844-64] – Piotr Damiani, *Disputatio super quaestione qua quaeritur, si Deus omnipotens est* [w:] *Patrologiae cursus completus ... latinae*, Paris 1844-64, 145.
- Plantinga [1980] – A. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, Marquette University Press, Milwaukee 1980.
- Platon [1956] – Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956.
- Pruss [2006] – A.R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Stump [1997] – E. Stump, *Simplicity*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, red. Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro, Blackwell, Cambridge, MA, 1997, s. 250-256.
- Tomasz z Akwinu [1975] – Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, t. 28, cz. 2, London 1975.
- Tomasz z Akwinu [2008] – Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga, O mocy Boga; O mocy rodzenia*, t.1, red. M. Olszewski, M. Paluch OP, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, Warszawa 2008.
- Wojtysiak [2008] – J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” *Analiza problemu w kontekście współczesnej filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 2008.