

Andrzej Ostrowski
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Niemoc wszechmocy Boga

Założenia wstępne

W rozważaniach moc Boga jest utożsamiona z wszechmocą Boga, czyli niczym nieograniczoną możliwością wszelkiego rodzaju działania, w tym wolicjonalnego. Omnipotencja świadczy o doskonałości Boga w stopniu najwyższym. Takie stanowisko pozwala *a priori* odrzucić wiele rozwiązań pośrednich, które odwołują się do hipotetycznych założeń (np. do założenia natury Boga) i w konsekwencji wprowadzają ograniczenia mocy Boga. Przykład takiego ograniczenia wyrażałby się wówczas w tezie: **B ó g n i e m o ż e d z i a ł a ć w b r e w s w o j e j n a t u r z e**. Odrzucenie rozwiązań pośrednich, z jednej strony, upraszcza zagadnienie wszechmocy Boga poprzez jego jednoznaczne rozumienie – **B ó g w s z y s t k o m o ż e w d o s ł o w n y m t e g o s ł o w a z n a c z e n i u**; z drugiej strony – parafrazując wypowiedź Blaise’a Pascala – stawia tego typu rozważaniom wysokie wymagania, ponieważ przy zaprezentowanym sposobie rozumienia wszechmocy Boga nie można analizować tego zagadnienia, nie popadając w różnego rodzaju sprzeczności. Przykładowa sprzeczność, która wynika z przyjętego sposobu rozumienia wszechmocy Boga, wyraża się w tezie: **B ó g m o ż e d z i a ł a ć w b r e w s w o j e j n a t u r z e**.

Czy można zatem mówić sensownie o wszechmocy Boga? Jeżeli mowa jest o wszechmocy Boga, czyli o niczym nieograniczonej możliwości wszelkiego rodzaju działania, w tym aktywności wolicjonalnej, to interpretacyjne ujęcie tego zagadnienia również nie powinno być czymkolwiek ograniczone. Niespełnienie tak sformułowanego warunku podważa zasadność zajmowania się zagadnieniem wszechmocy Boga. Innymi słowy, o wszechmocy Boga powinno mówić się tak, żeby nie wprowadzać żadnych ograniczeń w sposobie jej rozumienia. Ten

idealistyczny postulat, chociaż możliwy do pomyślenia na poziomie ideowym, nie jest możliwy do wykonania. Pozostaje zatem wybrać między doskonałością ujęcia zagadnienia i niemożliwością realizacji zadania a niedoskonałością ujęcia zagadnienia i dążeniem do optymalnego modelu tego ujęcia.

Abstrahując od podania uzasadnienia, kontynuacja rozważań oznacza dokonanie wyboru na rzecz niedoskonałości ujęcia. Punktem wyjścia jest świadomość ludzkich ograniczeń poznawczych i mentalnych, dlatego propozycja ujęcia zagadnienia wszechmocy Boga oraz jej interpretacji uwzględnia stanowisko filozofii egzystencji, które – moim zdaniem – dąży do bezkompromisowego przełamania granic w sposobie rozumienia wszechmocy Boga. Pod względem formalnym filozofia egzystencji jest zatem najbliższa optymalnemu modelowi ujęcia zagadnienia i w tym przejawia się możliwość mówienia sensownie o wszechmocy Boga. Przy odwołaniu się do filozofii egzystencji, którą rozumiem jako filozofię szczegółu (filozofię jednostki)¹, posiłkuję się przesłankami zaczerpniętymi od Sorena Kierkegaarda i Lwa Szestowa. Zagadnienie wszechmocy Boga było dla nich szczególnie ważne. Jednym ze wspólnych źródeł inspiracji obu filozofów jest Księga Hioba, w której m.in. również jest mowa o wszechmocy Boga. Z tego powodu w pierwszej kolejności odwołuję się do przesłanek biblijnych. Przyjęta metoda odwoływania się do przesłanek oraz formułowania krótkich komentarzy autorskich pozwala dokonać szeregu – niezbędnych przy tej formie wypowiedzi, jaką jest artykuł – skrótów myślowych i w sposób syntetyczny zwrócić uwagę na najważniejsze aspekty zagadnienia wszechmocy Boga.

Przesłanki pierwsze

Hiob:

Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamýślasz, potrafisz uczynić. Kto przesłania zamiar nierozumnie? O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. (Hi 42, 2-3)²

Wypowiedź Hioba cechuje uniwersalność oraz komplementarność. Mimo że pełny sens odpowiedzi Hioba na mowy Boga ujawnia się dopiero po uwzględnieniu treści całej Księgi Hioba, to odpowiedź ta ma wymiar uniwersalny, ponieważ można odwoływać się do niej przy analizie różnych atrybutów³ Boga, nie tylko Jego wszechmocy. Komplementarność odpowiedzi udzielonej przez Hioba polega natomiast na tym, że uwzględnia ona wiele elementów wyrażonych w formie danych niezbędnych do analizy zagadnienia wszechmocy Boga.

¹ Filozofia egzystencji – filozofia szczegółu (filozofia jednostki) w odróżnieniu od filozofii egzystencjalnej, której przedmiotem jest człowiek jako taki, ale z założenia uważany za byt wyjątkowy na tle innych bytów.

² Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z: *Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań – Warszawa 1980.

³ Przez pojęcie atrybutu rozumiem to, co wyraża cechę istotnościową (konieczną) Boga, która zarazem wyróżnia Go od innych bytów.

Pierwszym elementem jest informacja, że Hiob ma wiedzę o wszechmocy Boga: „Wiem, że...”. Drugim elementem jest informacja o samej wszechmocy Boga: „Ty wszystko możesz”. Trzecim elementem jest informacja o wolicjonalnym akcie działania Boga, działanie to związane jest bezpośrednio z wszechmocą Boga: „co zamyślasz, potrafisz uczynić”. Czwartym elementem jest informacja o charakterze ogólnym, wynika ona z kontekstu Księgi Hioba, że wszystko to, co odnosi się do Boga (wszystko to, co dotyczy Boga, zatem również zagadnienie wszechmocy) jest czymś najważniejszym: „O rzeczach wzniosłych mówiłem”. Piątym elementem jest informacja, że wszystko to, co odnosi się do Boga jest transcendentne wobec podmiotu. W tym przypadku zostało przyjęte założenie, że zwrot: „To zbyt cudowne” wskazuje na coś, co jest poza podmiotem. Szóstym elementem jest informacja, że to, co transcendentne, czyli to, co dotyczy Boga, jest dla człowieka niezrozumiałe: „Ja nie rozumiem”. Oznacza to, że człowiek nie jest w stanie powiązać różnych aspektów posiadanej wiedzy na temat Boga w jedną spójną całość, zatem nie jest w stanie dostrzec pomiędzy tymi elementami związków koniecznych. Element szósty bezpośrednio wiąże się z piątym, ponieważ jest jego konsekwencją. Z tego wynika, że przyczyna niezrozumienia posiadanej przez podmiot wiedzy na temat Boga jest przyczyną pozapodmiotową, od podmiotu niezależną. Element siódmy jest autorefleksją podmiotu przy szczególnym zaakcentowaniu braku możliwości zrozumienia posiadanej wiedzy na temat Boga: „Kto przesłania zamiar nierozumnie?”

Przesłanki drugie:

Kierkegaard:

Sprawa decydująca: dla Boga wszystko jest możliwe. To jest zawsze prawdą i prawdą w każdym momencie. Powtarza się to codziennie, bo na co dzień używa się takich powiedzeń; ale sprawa się decyduje dopiero wówczas, kiedy człowiek dochodzi do ostateczności, kiedy, mówiąc po ludzku, nie ma już żadnej możliwości. Wszystko zależy od tego, czy wierzy, że dla Boga wszystko jest możliwe – to znaczy, czy będzie chciał w i e r z y ć. Ale to jest formuła, która może przyprawić o utratę zmysłów; a wiara jest właśnie zatraceniem zmysłów, aby odnaleźć Boga.⁴

Przytoczona przesłanka, poza głównym przedmiotem rozważań, wprowadza element wiary i wynikającej z niej konsekwencji, którą chciałbym podkreślić w sposób szczególny, ponieważ będę jeszcze odwoływał się do tego wątku.

Kierkegaard:

Wyrazem najwyższego stopnia paradoksu myślenia jest chęć odkrycia czegoś, czego ono samo nie może pomyśleć.⁵

⁴ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 37-38.

⁵ S. Kierkegaard, *Okrucy filozoficzne*, [w:] *idem*, *Okrucy filozoficzne*. Chwila, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, s. 44. Rozważania na temat Boga, który jest tym, czego myślenie nie może pomyśleć, są nie-

To, co nie może być pomyślane, Kierkegaard określa mianem Boga. Paradoks myślenia, o którym mówi Kierkegaard, jest jednak podwójny, ponieważ przedmiot myślenia, którego nie można pomyśleć, został właśnie pomyślany. Jeżeli pod uwagę zostanie również treść przedmiotu myślenia, to paradoks jest potrójny, ponieważ z kontekstu twórczości Kierkegarda wynika wówczas, że paradoksem jest także Bóg.

Dla dalszych rozważań ważne są jeszcze dwa wątki, które poprzedzają konstatację Kierkegarda na temat „wyrazu najwyższego stopnia paradoksu myślenia”. W przypadku wątku pierwszego chodzi o brak wiedzy na temat tego, kim jest człowiek. Kierkegaard posiłkuje się rozważaniami Sokratesa o naturze człowieka. Przypomina wątpliwości, jakie sformułował starożytny filozof: czy filozof, badając siebie samego, jest bardziej podobny do dziwnego potwora, czy raczej do istoty, która z natury swojej ma udział w czymś boskim?⁶ Kierkegaard niewiedzę podmiotu na temat, tego, kim jest, określa jako paradoks. W celu uzupełnienia dodam, że w filozofii Kierkegarda paradoksem jest nie tylko brak wiedzy o podmiocie, ale również sam podmiot może być rozumiany tylko jako paradoks. Zdaniem Kierkegarda o paradoksie nie należy jednak myśleć źle, ponieważ „paradoks jest wyrazem żarliwości, namiętności myśli”⁷. Wątek drugi bezpośrednio nawiązuje do pierwszego:

Jednak najwyższym stopniem każdej namiętności jest nieustanne pragnienie własnej zguby, i tak też najwyższą namiętnością rozumu jest pragnienie otrzymania takiego impulsu, nie zważając na to, że bodziec ten, tym czy innym sposobem, musi oznaczać dla rozumu jego zgubę.⁸

Postawiona przez Kierkegarda teza o pragnieniu własnej zguby jest niemożliwa do uzasadnienia ze względu na brak wiedzy na temat tego, kim jest człowiek. Tezę tę – za Kierkegardem – trzeba zatem potraktować jako konstatację faktu. Spośród całej gamy ludzkich namiętności każda prowadzi do zguby, jeżeli osiągnie swój najwyższy stopień. Uwagę skupię jednak na najwyższym stopniu namiętności rozumu, ponieważ tylko w jej przypadku i tylko na tym poziomie ujawnia się tożsamość dwóch elementów: pragnienie własnej zguby oraz chęć odkrycia czegoś, czego nie można pomyśleć. W ten sposób z rozważań Kierkegarda na temat *absolutnego paradoksu* wynika, że zajmowanie się zagadnieniem Boga – w analizowanym przypadku wszechmocą Boga – jest równoznaczne ze zgubą tego, który tym zagadnieniem się zajmuje. Trzeba pamiętać, że w porządku logicznym, uwzględniając związek przyczynowo-skutkowy, zgubę podmiotu po-

zwykle ważne, ponieważ dalsza analiza tego zagadnienia prowadzi Kierkegarda do konkluzji o wnioskowaniu „z istnienia” Boga, w chwili pomyślenia o nim. W ujęciu interpretacyjnym stanowisko Kierkegarda określam jako quasi-dowód na istnienie Boga, ponieważ bez wnioskowania „z istnienia”, nie da się pomyśleć o czymkolwiek (por. *ibidem*, s. 48 i n.).

⁶ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, s. 44. Por. także: Platon, *Faidros*, przekład L. Regner, PWN, Warszawa 1993, s. 8 (230 A).

⁷ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, s. 44.

⁸ *Ibidem*.

przedza niemożliwy do wyjaśnienia wolicjonalny akt autodestrukcji. Nie jest to jednak fatalizm, ponieważ rozważania na temat *absolutnego paradoksu* Kierkegaard określa mianem „metafizycznego kaprysu”⁹. Z tego można wyprowadzić wiele wniosków, m.in., że konkluzje, do jakich dochodzi on w efekcie tych rozważań, dalekie są od powszechnie akceptowanych, że przełamują ogólnie przyjęte standardy, że nie musi się z nich tłumaczyć, skoro jest to tylko kaprys, intelektualna „zachcianka”.

Kierkegaard z jednej strony podkreśla brak wiedzy na temat tego, kim jest człowiek, co z kolei daje mu możliwość zrezygnowania z wyjaśnienia aktu autodestrukcji; z drugiej jednak, chcąc prowadzić rozważania na temat tego, czego nie można pomyśleć, musi odwołać się do „śmiałego” – jak to określił – założenia: „zechciejmy założyć, że wiemy, kim jest człowiek”¹⁰. Potrzeba odwołania się do tego założenia wynika – zdaniem Kierkegaard – z tego, że w wiedzy tej kryje się kryterium prawdy¹¹. Z tego wynika, że Kierkegaard przyjmuje następujące stanowisko: rozważania na temat tego, czego nie można pomyśleć, czyli na temat Boga wymagają odwołania się do podmiotowego kryterium prawdy. Interesujące w przedstawionym stanowisku Kierkegaard jest to, że pomimo przyjętego założenia, ani nie podaje on gotowego wyjaśnienia, kim jest człowiek, ani nie wyjaśnia na czym polega kryterium prawdy. Nie oznacza to jednak, że Kierkegaard w ogóle unika rozważań na te tematy. Przeciwnie, z całokształtu rozważań filozoficznych Kierkegaard wynika, że człowiek jest paradoksem, natomiast kryterium prawdy jest subiektywne. Subiektywność kryterium prawdy daje podstawę, aby mówić o filozofii egzystencji, czyli filozofii szczegółu, której istota sprowadza się do tego, że obowiązuje ona tylko w przypadku jednostki, która ją pomyślała.

Przesłanki trzecie

Szestow:

Bóg, dla którego wszystko jest możliwe, sprawił tak, aby to, co już raz było stało się niebyłym i to, czego nie było stało się byłym, pomimo tego, że wszystkie zasady, zarówno naszego rozumu, jak i moralności krzyczą przeciwko temu.¹²

Szestow, inspirując się m.in. rozważaniami Piotra Damianiego, wyraża zagadnienie wszechmocy Boga w sposób najbardziej radykalny. Nie postuluje

⁹ Por. *ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 45.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Л. Шестов, *Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне*, Прогресс – Гнозис, Москва 1992, с. 229.

mówienia o wszechmocy Boga w ramach „logiki” zastanego porządku rzeczy, tylko żąda zmiany tego porządku.

Niewzruszona zasada

Dla podjętych rozważań najważniejsze są przesłanki informujące o tym, że Bóg jest wszechmocny. Źródłem tej wiedzy jest nie tylko starotestamentowa Księga Hioba. O wszechmocy Boga jest również mowa w Nowym Testamencie. Szczególnie interesująca jest teza o wszechmocy Boga („„U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe»” – Mt 19, 26), sformułowana w kontekście przykładu wielbłąda, któremu łatwiej będzie przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego (por.: Mt 19, 24). Z perspektywy ujęcia rozumowego przykład odczytany literalnie jest niedorzeczny przy założeniu, że ucho igielne jest mniejsze od wielbłąda, który miałby przez nie przejść. Rozum podpowiada, co prawda, jak wyjść z tej niedorzeczności; przykład z wielbłądem i igielnym uchem wystarczy potraktować jako metaforę. Problem ze zrozumieniem wszechmocy Boga pozostaje jednak dalej nierozwiązany. Powstaje bowiem pytanie: jak rozumieć taką metaforę? Według jakiej wykładni, przy odwołaniu się do jakiego stanowiska metaforę tę tłumaczyć, aby nie popaść w kolejną niedorzeczność?

Przykład z wielbłądem i uchem igielnym, mimo że dla człowieka wierzącego odnosi się do spraw ważnych, jest „niewinną łamigłówką” wobec przykładu wszechmocy Boga, która jest rozpatrywana w kontekście egzystencjalnego dramatu Hioba. W jaki bowiem sposób – przy uwzględnieniu tego, że Bóg zwrócił Hiobowi wszystko w dwójnasób – wyjaśnić problem utraconych dzieci? Na ten temat, przy okazji formułowania ostatecznych konkluzji dotyczących zagadnienia powtórzenia, Kierkegaard wypowiada się następująco: „Jedynie dzieci nie dostał Hiob w podwójnej ilości, gdyż istnień ludzkich nie można podwoić w ten sposób”¹³.

Szestow natomiast przedstawia wspomniany problem wręcz w kategoriach konieczności i mówi o prawdzie, która jest od Boga niezależna – *veritas emancipata a Deo*¹⁴, z czego wynikają określone konsekwencje praktyczne:

To samo trzeba powiedzieć i o nieszczęściach Hioba: nawet wszechmocny Bóg nie może zwrócić mu zabitych dzieci. I jeśli w Piśmie powiedziano coś innego, to nie tylko niewierzący Grek, lecz także wierzący filozof zobowiązany jest widzieć w tych opowieściach metaforę albo alegorię.¹⁵

Na pytanie: z czego wynika takie zobowiązanie? – Szestow ma gotową odpowiedź:

¹³ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, [w:] *idem*, *Powtórzenie*. Przedmowy, przeł. B. Świdzki, W.A.B. Warszawa 2000, s. 129.

¹⁴ Por. Л. Шестов, *Афины и Иерусалим*, [w:] *idem*, *Сочинения в 2-х томах*, Москва 1993, t. 1, s. 552.

¹⁵ *Ibidem*, s. 552.

Hiob żądał, żeby to, co było, stało się niebyłym, żeby zabite dzieci okazały się być niezabite, żeby spalone dobra okazały się być niespalonymi, żeby utracone zdrowie – było nieutraconym itd., to znaczy żądał tego, co *non cadit sub omnipotentia Dei* (nie podlega pod wszechmoc Boga), tego, czego i Bóg nie może zrobić, ponieważ na to nie zezwala „prawo” sprzeczności [niesprzeczności – A.O.], „najbardziej niewzruszona z wszystkich zasad”.¹⁶

Czy Bóg jest zatem wszechmocny, jeżeli czegoś nie może? Zwroćcie Hiobowi dóbr to nie to samo, co sprawienie, aby „było stało się niebyłym”. Ale nawet ze zwroćciem dzieci jest problem, bo na rozumienie tego w dosłowny sposób nie pozwala „najbardziej niewzruszona z wszystkich zasad”.

Inwersja

Wypowiedź Szestowa, w której zostało podkreślone zobowiązanie reprezentujących dwa przeciwstawne stanowiska (niewierzącego Greka i wierzącego filozofa), jest, z jednej strony, konstatacją faktu, z drugiej, wyrazem ludzkiej niemocy wobec wszechmocy Boga. Niemoc nie jest jednak bezradnością, przeciwnie, ludzka niemoc wobec wszechmocy Boga inspiruje do działania, które przejawia się w procesie ograniczania tej wszechmocy. Abstrahując od historycznego ujęcia tego zagadnienia, które byłoby z pewnością interesującym tematem badawczym, na potrzeby rozważań przyjmuję tezę, że w którymś momencie tego procesu następuje inwersja: „ludzka niemoc przekształca się w moc ograniczającą wszechmoc Boga” – stąd tytułowa „niemoc wszechmocy Boga”.

Kiedy Szestow mówi o wszechmocnym Bogu, który czegoś nie może, nie wyraża w ten sposób swojego stanowiska. Podejmuje natomiast próbę zrozumienia procesu ograniczania wszechmocy Boga. Wyjaśnia ten proces, wskazując na przesłankę z zakresu filozofii egzystencji.

Prawda, – i tego nigdy nie wolno zapominać – strach przed wolnością jest, najwidoczniej, podstawową cechą naszej, być może, że i skażonej, ale jednakże najmniej rzeczywistej natury. [...] Nam zdaje się, że i dla Boga byłoby lepiej żeby nie rozkazywał, a słuchał, że nawet woła Boga, jeśli nie podporządkuje się jej jakiejś „ziemskiej” zasadzie, obróci się w samowolę, w kaprys.¹⁷

Proces ograniczania wszechmocy Boga interpretuję jako reakcję na niemoc wobec tej wszechmocy oraz wynikających z niej konsekwencji wyrażonych przykładowo pojęciem samowoli i kaprysu. Zawężając zagadnienie reakcji do procesu poznania, można stwierdzić, że jest to reakcja na sprzeczności, jakie powstają podczas rozważania zagadnienia wszechmocy Boga, zatem jest to reakcja na brak możliwości jej zrozumienia. Antidotum na taki stan rzeczy jest niewzruszona zasada (prawo niesprzeczności), której m u s i podporządkować się również – a

¹⁶ *Ibidem*, s. 548.

¹⁷ Л. Шестов, *Афины и Иерусалим...*, s. 382.

może przede wszystkim – Bóg. Konieczność podporządkowania się zasadzie wynika z tego, że dla rozumu ludzkiego wszystko, co sprzeczne, jest fałszem.

Rozum stoi więc przed wyborem: albo niczym nieograniczony wszechmocny Bóg, a w konsekwencji sprzeczność i fałsz; albo wszechmocny, ale w ramach niezmiennych zasad, Bóg, a w konsekwencji niesprzeczność i prawda. Przy tak zdefiniowanych przedmiotach wyboru, sam wybór jest już oczywisty. Bóg jest bowiem rozumiany jako prawda, nie może zatem być jednocześnie rozumiany jako wewnętrznie sprzeczny. Sposób na wszechmoc Boga, na jej ograniczenie jest więc skuteczny. Przesłanką do mówienia o Bogu jako prawdzie są wypowiedzi Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6); „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30); „Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadał od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł” (J 14, 10).

Z rozważań Szestowa można wyprowadzić wniosek, że na inwersję jesteśmy skazani od momentu, kiedy człowiek po raz pierwszy refleksyjnie odniósł się do Boga. Proces racjonalizacji wynika z ludzkiej natury i dlatego jest konieczny. Nie oznacza to jednak, że każdy podmiot musi być autorem jakiejś teorii wyjaśniającej. W większości przypadków zadowalamy się rozwiązaniami gotowymi, wymyślnymi przez innych, np. przez autorytety. Racjonalizacja to skomplikowany proces, w którym ważną rolę odgrywa m.in. wrażliwość poznawcza i stopień krytycyzmu. Tezy o koniecznym procesie racjonalizacji nie podważają przykłady, które w porównaniu z licznymi stanowiskami korzystającymi z usług rozumu są wyjątkami. Różnego rodzaju irracjonalizmy, które z reguły pojawiają się jako „pojedyncze głosy” reakcji na dominację rozumu w powszechnej recepcji, tylko wzmacniają przekonanie o potrzebie racjonalizacji.

Z wypowiedzi Szestowa, w której jest mowa o strachu jako podstawowej cesze natury człowieka, wynika, że jest to strach zarówno przed wolnością własną, jak i wolnością Boga. Ze względu na główny temat rozważań uwagę skupię na wolności Boga. Niczym nieograniczoną wolicjonalną aktywność Boga człowiek może rozumieć tylko jako samowolę lub kaprys. Jedno i drugie jest zagrożeniem ze względu na potencjalne negatywne dla niego konsekwencje. Strach przed wolnością nie paraliżuje jednak aktywności człowieka. W celu uniknięcia zagrożeń wynikających z wolności odwołuje się on do „ziemskich zasad” (zasady niesprzeczności, prawdy, konieczności, itp.) i ogranicza wolę, zarówno własną, jak i Boga. W ten sposób zmusza Boga, żeby „słuchał”, co równoznaczne jest z ograniczeniem Jego wszechmocy.

Jeżeli przedmiotem strachu jest wolność, to przełamanie tego strachu oznacza akceptację wolności, a wraz z nią akceptację samowoli i kaprysu zarówno człowieka, jak i Boga. Skutkiem jest również bezwarunkowe przyjęcie wszystkich konsekwencji wynikających z tego stanu rzeczy. Dla Szestowa przełamanie strachu przed wolnością jest możliwe przy odrzuceniu rozumu, „cena” jest jednak nie-

zrozumienie działań wynikających z wolności. Przykładem postaci, która w myśl zaproponowanego przez Szestowa stanowiska przełamuje strach przed wolnością (*resp.* samowolą) i milcząco godzi się na niezrozumienie, jest Abraham (por. Rdz 22, 1-19). Hiobowi przełamanie strachu przychodzi już z dużym trudem, domaga się on wyjaśnień, ale ostatecznie ulega przed potęgą i wszechmocą Boga, akceptuje niczym nieograniczoną wolność kosztem niezrozumienia – „To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem” (Hi 42, 3)¹⁸.

Mimo że w obu przypadkach nie dochodzi do inwersji, to są one elementami procesu, w którym inwersja ta w końcu nastąpi. W sposób symboliczny proces inwersji wieńczy postać literacka, którą wykreował Dostojewski. Wielki Inkwizytor, który jest uosobieniem samosankcjonującej się konsekwencji (efektu) historycznego chrześcijaństwa jest zarazem przykładem działania na rzecz utrwalania dokonanej już inwersji, stąd mowa o symbolicznym zwieńczeniu tego procesu. Działanie Inkwizytora jest utrwaleniem inwersji, ponieważ mimo zwrócenia się w dramatycznej rozmowie do Pana, jednak nie dopuszcza Go do głosu. Nie chce już Go słuchać. Strach przed wolnością i wszechmocą Boga utrwała poprzez sformułowanie argumentów przemawiających za koniecznością poprawienia dzieła Pana oraz zakazu Jego obecności wśród wiernych¹⁹.

Inwersja inwersji

Zrozumienie procesu ograniczania wszechmocy Boga pozwala przyjąć właściwe rozwiązanie, żeby przeciwstawić się temu procesowi. Szestow podejmuje się trudnej próby zrozumienia tego procesu, po części ma jednak ułatwione zadanie, ponieważ już przed nim starali się tego dokonać inni. Ograniczę się tylko do wskazania na dwa bliskie Szestowowi przykłady, ponownie jest to Kierkegaard oraz Dostojewski. Pierwszy z nich historyczne chrześcijaństwo i tym samym jakiegokolwiek zapośredniczenie uważa za fałsz, który należy odrzucić²⁰. Drugi – problem zafalszowanego chrześcijaństwa i potrzebę jego odrzucenia ukazuje na przykładzie rozmowy braci Karamazow, której tematem jest poemat o Wielkim Inkwizytorze.

Odrzucenie zafalszowanego chrześcijaństwa, które m.in. ogranicza wszechmoc Boga, w zaproponowanym ujęciu interpretacyjnym rozumiem jako inwersja inwersji. Również jest to długi proces, który w stosunku do procesu inwersji jest ledwo widoczny i ciągle spychany na margines, m.in. ze względu na pojawiające

¹⁸ Warto podkreślić, że stanowisko Szestowa umożliwia interpretację postaw Abrahama i Hioba w zupełnie inny sposób, niż wynika to z literalnego odczytania biblijnych historii. Na podstawie takiego odczytania można bowiem mówić o posłuszeństwie, zaufaniu, wierze Abrahama; mimo że Hiob najpierw się „buntuje”, to ostatecznie również przyjmuje postawę posłuszeństwa, zaufania, wiary.

¹⁹ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Puls, London 1993, t. I, s. 288 i n.

²⁰ Problem ten rozważany jest przez Kierkegarda m.in. na przykładzie zagadnienia „ucznia z drugiej ręki” (por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, s. 108 i n.).

się sprzeczności, czy wręcz niedorzeczności, które powstają z powodu usunięcia ograniczeń w rozumieniu wszechmocy Boga. Przykładowa sprzeczność, o której była wzmianka na początku rozważań wyraża się w tezie: „Bóg może działać wbrew swojej naturze”.

Stanowisko Szestowa, ze względu na radykalizm przyjętych rozwiązań, można uznać za docelowy model zwieńczenia procesu inwersji inwersji. Polega ono na porzuceniu rozumu, aby bez żadnych uwarunkowań i ograniczeń przyjąć tezę o wszechmocy Boga – wówczas „Bóg może uczynić aby było stało się niebyłym”. Szestow w sposób bezkompromisowy „zwalcza” konieczność, która przejawia się w różnych aspektach; jednym z nich jest działanie człowieka zdeterminowane jego własną naturą. Czy wobec tego Szestow, postulując przełamanie natury, dąży do stworzenia „nowego” człowieka, tak, jak człowiek po dokonaniu inwersji stworzył „nowego” Boga? Na podstawie przytoczonej wypowiedzi Szestowa, w której mowa jest o strachu przed wolnością, odpowiedź na postawione pytanie jest negatywna. Taki wniosek wynika ze względu na wzmiankę o skażonej naturze człowieka. Daje to podstawę do twierdzenia, że konsekwencją postulatu Szestowa o przełamanie skażonej natury jest próba powrotu do stanu pierwotnego. Wobec tego trzeba postawić kolejne dwa pytania: na czym polega nieskażona natura człowieka? Czy powrót do pierwotnej natury jest możliwy?

Odpowiedź na pytanie pierwsze jest łatwa do udzielenia. Trudniej jest ją zaakceptować ze względu na jej konfrontacyjny charakter z powszechnie przyjętym stanowiskiem. Według Szestowa nieskażona natura polega na braku wiedzy (tym samym na braku strachu przed wolnością), ponieważ właśnie w niej upatruje on wszelkie zło tego świata. Zagadnienie to jest przez niego wyjaśniane przy odwołaniu się do grzechu Adama. Zdaniem Szestowa grzech Adama nie polegał na nieposłuszeństwie, na złamaniu zakazu, tak jak powszechnie się to interpretuje, tylko na zdobyciu wiedzy²¹.

Szestowa podobnie, jak Kierkegarda czy Dostojewskiego, nie interesuje ujęcie wszechmocy Boga narzucone przez Kościół historyczny i tradycję racjonalistyczną. Na pytanie, które wynika z rozważań Kierkegarda: „jak pomyśleć coś, czego nie można pomyśleć?” – Szestow próbuje odpowiedzieć, starając się przekroczyć nie tylko propozycję Kierkegarda (rozumienie Boga oraz podmiotu jako paradoks), ale również skażoną ludzką naturę. Jak jednak przekroczyć coś, co wydaje się być nieprzekraczalne? Zadanie jest szczególnie trudne, ponieważ – jak za Kierkegardem zostało już odnotowane – realizacja tego zadania oznacza autodestrukcję. Szestow jest świadomy tej konsekwencji, podejmuje jednak wyzwanie, szuka sposobu ujęcia wszechmocy Boga w sposób niezafałszowany. W tym celu odrzuca tradycyjne środki, takie, jak: rozum, niesprzeczność, paradoks.

²¹ Por. Л. Шестов, *Киркегард и экзистенциальная философия...*, s. 99 i n.

Jedyny sposób uchronienia się od pozytywizmu, oczywiście, przy założeniu, że pozytywizm z tych czy innych powodów, nie cieszy się więcej waszą sympatią – to przestać bać się niedorzeczności, wszystko jedno, czy będą one pozytywistyczne, czy metafizyczne, i metodycznie odrzucać wszystkie usługi ofiarowane przez rozum. W filozofii były takie przykłady i, chociaż przed nimi zazwyczaj ostrzegają, ja jednak decyduję się na ich rekomendację *Credo – quia absurdum*: to ze średnio-wieczna. A z najnowszej historii – Schopenhauer i, oczywiście, Nietzsche. Obaj przedstawiają sobą szlachetny przykład doskonałej obojętności wobec zdrowego rozsądku i logiki.²²

Ze względu na odrzucenie przez Szestowa wszelkich usług ofiarowanych przez rozum w miejsce pozytywizmu, o którym mowa w przytoczonym cytacie, można oczywiście wstawić dowolny przykład -izmów, które odwołują się do rozumu i tym samym unikają niedorzeczności. Do „godnych wzorów doskonałej obojętności” należą zaliczyć również Kierkegaarda, ale przede wszystkim samego Szestowa, który zaleca, aby mimo wszystko przestać bać się niedorzeczności. Akceptacja tego zalecenia otwiera katalog problemów, które wyrażają się m.in. w pytaniu: „Co po odrzuceniu rozumu, co dalej?”.

Stanowiska, w których postulowane jest odrzucenie rozumu, przy uwzględnieniu wynikających z tego konsekwencji w postaci autodestrukcji, mogą być uważane nie tylko za przykład niedorzeczności, ale również głupoty przeradzającej się w szaleństwo. Przyjętym założeniem interpretacyjnym jest to, że przeciwieństwem mądrości wynikającej z rozumu jest właśnie głupota. W przekazie biblijnym zestawienie mądrości z głupotą symbolizuje m.in. dwa światy: Boski i ludzki. W kontekście prowadzonych rozważań na temat wszechmocy Boga, inwersji oraz inwersji inwersji jeden z wersetów Biblii pełni rolę szczególną:

Niechaj się nikt nie ludzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga. (1Kor 3, 18-19)

Czy w związku z tym szalony postulat Szestowa porzucenia rozumu nie przekształca się w najwyższy stopień mądrości? Czy w konsekwencji tego nieuchronna autodestrukcja nie staje się jedynym sposobem na ocalenie? Jeżeli odpowiedzi na postawione pytania są pozytywne, to rozważania na temat tego, czego pomyśleć nie można, tylko pozornie są kapysem metafizycznym.

²² Л. Шестов, *Апофеоз беспочвенности. Опыт догматического мышления*, t. IV, YMCA-PRESS, Paris 1971, s. 172-173.

Andrzej Ostrowski

The Impotence of God's Omnipotence

Abstract

The goal of the article is to discuss the problem of God's omnipotence. The starting point for discussion is Hiob's history but the context of the analysis is philosophy of Søren A. Kierkegaard and Lev I. Shestov. In the interpretive approach the impotence of God's omnipotence is understood as a consequence of rationality of God's omnipotence (a process of inversion). According to L. Shestov consequence of finding the truth is reject the reason (a inversion of inversion).

Keywords: impotence, omnipotence, God, Hiob, Kierkegaard, Shestov.