

Ryszard Kleszcz
Uniwersytet Łódzki

O filozofii religii, wszechmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka

Teologia naturalna może nam ukazać niektóre z głównych cech Boga i zdema-skować niektóre z większych błędów dotyczących Boga.

P. T. Geach

Wiedza zawsze musi poprzedzać działanie uczuć..., powinniśmy mieć pewną wiedzę o Bogu, zanim możemy żywić wobec Niego miłość, bojaźń, nadzieję lub ufność.

J. H. Newman

1. W poniższym tekście problem wszechmocy bytu Boskiego widziany będzie zasadniczo w perspektywie judeochrześcijańskiej, gdzie Bogu przypisuje się, oprócz innych, posiadanie także tej cechy. W dalszym ciągu ograniczymy się jednak, dla większej prostoty, do kontekstu czysto już chrześcijańskiego. W tej perspektywie wśród boskich atrybutów wymienia się zwykle: prostotę, nieskończoność, bezcielesność, wieczność, doskonałość, wszechwiedzę oraz wszechmoc. Takie przymioty cechują Boga teizmu chrześcijańskiego¹. W tej kwestii należy jednak pamiętać o tym, że tradycyjny teizm współwystępuje współcześnie z różnymi propozycjami jego modyfikacji. Ta kwestia, choć ważna dla wielu zagadnień dotyczących charakterystyki bytu boskiego, pozostaje jednak poza zasięgiem rozważań tego tekstu². Na marginesie warto zauważyć, że zwykle krótka charakterystyka boskich atrybutów, choćby ta, która bywa zawarta w wyznaniach wiary Kościołów chrześcijańskich, ma charakter opisu, a nie definicji, nie zawierając rzecz jasna

¹ Por. w tej kwestii: H. P. Owen, *Concepts of Deity*, Macmillan, London 1971, s. 1; A. C. Thiselton, *A Concise Encyclopaedia of the Philosophy of Religion*, Oneworld, Oxford 2002, s. 118-123. Szerzej na ten temat: por.; M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief. An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York – Oxford 1991, s. 9-10, 48-67; W. L. Rowe, *Divine Power, Goodness and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 15-34; W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont CA 1999, s. 12-30.

² Problem różnych typów teizmu, w kontekście Bożej opatrności, omawia monograficznie D. Łukasiewicz. Por. *idem*, *Opatrność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, W drodze, Kraków – Poznań 2014, *passim*.

analiz, pokazujących niesprzeczność tak charakteryzowanego bytu Boskiego³. To ostatnie jest już bowiem zadaniem, które przypisujemy refleksji filozoficznej i teologicznej. W historii doktryny chrześcijańskiej ten problem i rozważania nad nim pojawiały się, znaleźć je też można w wypowiedziach doktrynalnych Kościoła powszechnego.

Osobną sprawą jest to, że tego rodzaju charakterystyka Boga, poprzez wskazanie tych wymienionych atrybutów, nie ujmuje w ogóle pewnych Jego przymiotów, niezwykle ważnych dla ludzi religijnych, takich jak choćby Jego świętość czy miłość, o których to przymiotach mówi się, jako o ważnych, w Biblii⁴. Analiza kategorii „świętości”, widziana w perspektywie filozoficznej, nie jest jednak czymś prostym i rodzi pytanie, na ile może ona być badana za pomocą narzędzi *stricte* racjonalnych⁵. Badacze religii wskazują bowiem, iż te elementy, które można określić mianem racjonalnych, nie wyczerpują istoty bytu Boskiego. Tak o tym mówi niemiecki religioznawca Rudolf Otto, w swej klasycznej pracy zatytułowanej *Świętość*. Podkreśla on, że w naszym ujęciu Boga występują tak orzeczniki racjonalne, jak i orzeczniki irracjonalne. Otto, mówiąc o tym, stwierdza:

Element racjonalny wysuwa się tu na pierwszy plan, a często zdaje się być wszystkim. Ale tego, że element racjonalny musi tu występować na pierwszym planie, należało się z góry spodziewać; przecież każdy język, o ile składa się ze słów, chce przede wszystkim przekazywać pojęcia, a im bardziej są one jasne i jednoznaczne, tym doskonalszy jest język. Ale jeśli racjonalizujące orzeczniki również wysuwają się na pierwszy plan, to wyczerpują one pojęcie bóstwa w tak niewielkim stopniu, że po prostu uchodzą za element irracjonalny i są nim rzeczywiście. Są one także na wskroś istotnymi orzecznikami, ale są istotnymi orzecznikami syntetycznymi i tylko wtedy dadzą się należycie zrozumieć, gdy je się tak właśnie pojmuje, tzn. wtedy, gdy się je przypisuje jakiemuś przedmiotowi – jako ich desygnatowi – który sam w nich nie jest jeszcze poznany, a nawet nie możemy go w nich poznać, ale który musimy poznać w inny, właściwy mu sposób.⁶

Ta sygnalizowana filozoficzna praktyka, wymieniająca, charakteryzująca i analizująca niektóre atrybuty bytu Boskiego, nie wprowadza nas w sferę tego,

³ W odniesieniu do chrześcijańskiej doktryny o Bogu, zawartej w 1 artykule „Trzydziestu dziewięciu artykułów Kościoła anglikańskiego”, pokazuje to E. L. Mascall. Por. *idem, Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J. W. Zielińska, IW Pax, Warszawa 1958, s. 34 n. Warto jednak zauważyć, że Mascall ma na myśli definicję klasyczną (przez rodzaj i różnicę gatunkową), nie wykluczając możliwości zbudowania jakiejś definicji nominalnej.

⁴ Ta świętość Boga jest przywoływana w Biblii, np. w *Księdze Izajasza* mówi się: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów! Pełna jest wszystka ziemia chwały jego” (Iz 6, 3). Por. także Ap 4,8. W odniesieniu do miłości mówi się o niej w Starym Testamencie *expressis verbis* w Iz 41,8 czy w Jer 31,3. W tym ostatnim miejscu Pan mówi do Izraela: „Miłością wieczną umiłowalem cię, dlatego tak długo okazywałem ci łaskę”. W Nowym Testamencie ta miłość Boga wiąże się wyraźnie z postacią i ofiarą Chrystusa por. Rz 8, 39.

⁵ Por. J. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice – Hall, INC, Englewood Cliffs, New Jersey 1973, s. 13-14. Jak wskazuje J. M. Bocheński: „Bóg religii różni się od racji świata metafizyków jednym zasadniczym rysem: jest święty. Co to jest świętość, tego nikt nie umie powiedzieć, tak jak nikt nie może powiedzieć, czym właściwie jest barwa albo ból” (por. *idem, Ku filozoficznemu myśleniu*, przeł. B. Białecki, IW Pax, Warszawa 1986, s. 76).

⁶ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 31.

co stanowi domenę rozmaitych subiektywnych religijnych doznań, zwykle bardzo ważnych dla ludzi religijnych, będących faktycznymi i rzeczywistymi wyznawcami danej religii⁷. Eric Lionel Mascall podkreśla to, wskazując że:

Możemy jednak przyznać od razu, że teologia naturalna jest żałośnie niewystarczająca na to, aby zaspokoić religijne potrzeby człowieka; oto jeden z powodów, dla którego dopełnia je Objawienie. Ale kiedy w świetle Objawienia spojrzymy na Boga, jakiego nam ukazuje rozum, możemy wówczas spostrzec, że *ipsum esse subsistens* zawiera w sobie załóżkowo całą pełnię prawdy chrześcijańskiej. Objawienie, które ujmuje wiara, przekracza rozum, ale nie niszczy tego, co on nam przekazuje.⁸

Tak więc w tradycyjnym stanowisku tomistycznym, które można przypisać temu anglikańskiemu filozofowi i teologowi, uznanie niewystarczalności refleksji typu teologiczno-naturalnego nie prowadzi do tezy, że taka filozoficzna (teologiczna) refleksja jest niepotrzebna, skoro, jak się podkreśla, Objawienie nie niszczy tego, co rozum nam przekazuje. Takie stanowisko w kwestii relacji wiary i rozumu może być do przyjęcia na gruncie rozmaitych stanowisk, tak nawiązujących do klasycznego tomizmu, jak i do bardziej współczesnych podejść⁹. Mascall w tym cytowanym fragmencie zauważa, że to, co można w sferze racjonalnej spekulacji przypisać Bogu nie pozostaje w sprzeczności z objawieniem, choć to ostatnie rozum przekracza: „wiara, przekracza rozum, ale nie niszczy tego, co on nam przekazuje”. Takie stanowisko znaleźć można u wielu tak klasycznych, w tym scholastycznych, jak i późniejszych autorów¹⁰.

Te konstatacje, w jakiejś mierze krytyczne wobec dążeń poznawczych filozofii religii, czy teologii naturalnej, można uznać za nie pozbawione podstaw. Czy jednak prowadzi to do podważenia roszczeń filozofii religii, tego współcześnie dosyć żywotnego, działu filozofii? Wydaje się jednak, mimo możliwych zastrzeżeń, że tak nie jest, bo fakt istnienia filozofii religii nie oznacza, że fenomen religijny może i zarazem winien być badany wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej. W odniesieniu do zjawiska religii i religijności wiele miejsca pozostaje także dla badań prowadzonych przez socjologów, historyków, psychologów, teologów, czy też fenomenologów religii. Można rzec, że filozof religii nie aspiruje do wyłączności, nie odmawia też prawa do badań nad religią przedstawicielom innych dyscyplin, pretendując tylko do tego, że istnieje pewna specyficzna domena filozoficznych dociekań nad religią. I zwykle jest przekonany, moim zdaniem słusznie, że w obrębie tejże płaszczyzny

⁷ Por. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *op. cit.*, s. 9, gdzie czytamy m.in.: „... the abstract analysis of religious concepts and the logical examination of theological beliefs fail to appreciate the intimate, personal involvement of religious faith”.

⁸ Por. E. L. Mascall, *Ten, który jest*, s. 163-164.

⁹ Por. przeglądowy artykuł: C. Stephen Evans, *Faith and Revelation*, [w:] W. J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, s. 323-343.

¹⁰ Wartościowe prace znaleźć można u autorów nurtu analitycznego, lecz także u niektórych, lecz nie wszystkich, przedstawicieli nurtu fenomenologicznego.

nikt inny go w sposób kompetentny nie jest w stanie zastąpić. Wymaga to jednak, co dobitnie podkreśla P. T. Geach, odpowiedniego przygotowania filozoficznego¹¹.

Filozofa religii interesuje, w ramach swoiście specyficznej dla filozofii aktywności poznawczej, to, co można nazwać intelektualną komponentą religii. Takie podejście wcale nie musi, czy wręcz nie powinno, oznaczać lekceważenia innych aspektów złożonego zjawiska religii. Tyle, że filozof koncentruje się na tym wskazanym czynniku, ponieważ ma podstawy, aby czuć się szczególnie dobrze poznawczo przygotowanym, na tej właśnie płaszczyźnie rozważań. Te pozostałe, widziane w perspektywie teoretycznej, pozostawia zaś badaczom reprezentującym odpowiednio wskazane dyscypliny, w tym także należące do nauk szczegółowych¹². Wydaje się, że filozof powinien w tym miejscu przystać na pogląd wyrażany w odniesieniu do tej problematyki przez filozofa pragmatystę, zarazem autora ważnej dla filozofii religii książki, czyli W i l l i a m a J a m e s a :

Jesteśmy istotami myślącymi i nie możemy wyłączyć intelektu od udziału w żadnej z naszych czynności. Nawet rozmawiając ze sobą, uczuciom naszym nadajemy budowę intelektualną. Zarówno nasze ideały osobiste, jak nasze doświadczenia religijne i mistyczne, muszą być pojmowane zgodnie z tym otoczeniem, pośród którego przebywa nasza umysłowość rozważająca. [...] W ten sposób pojęcia i konstrukcje są konieczną częścią naszej religii; i filozofia zawsze będzie miała dużo do roboty [...].¹³

Filozof amerykański wskazuje, że dla istoty ludzkiej owa teoretyczność, udział intelektu, jest czymś nieredukowalnym, także w odniesieniu do refleksji, przedmiotem której jest religia, przekonania religijne, czy niektóre inne aspekty z religią związane, które podatne są na tego rodzaju namysł. W kulturze zachodniej, dodać można, ta teoretyczność realizuje się w dużej mierze dzięki badaniom i namysłowi typu filozoficznego. I, jak to wskazuje James, taki intelektualny namysł zakłada istnienie swoistej dziedziny filozoficznej refleksji, czyli pewnej podstawy przedmiotowej, także w przypadku filozoficznego namysłu nad religią:

Atoli wszystkie te czynności intelektualne – budujące, porównujące lub krytykujące – przypuszczają istnienie doświadczeń bezpośrednich, jako swojej podstawy przedmiotowej. Są to czynności interpretacyjne i indukcyjne, czynności nad faktami dokonanymi; są czymś wynikającym z uczucia religijnego – nie są spójrzędne z nim ani nie niezależne od jego twierdzeń.¹⁴

¹¹ „Ale poważne badania z zakresu teologii naturalnej wymagają ścisłego przygotowania filozoficznego, na co niewiele ma czas, uzdolnienia i skłonności” (por. P. T. Geach, *Akwinata*, [w] G. E. M. Anscombe, T. T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, IW Pax, Warszawa 1981, s. 154.

¹² Por. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *op. cit.*, s. 5, gdzie czytamy: “Disciplines such as psychology, sociology and anthropology provide helpful avenues into the complex realities of the religion. However, there is another major dimension of every religion: the intellectual. The intellectual dimension pertains to its central beliefs or truth-claims. ... Since philosophy is the discipline that raises considerations of consistency and truth in beliefs, philosophy can legitimately examine religious beliefs”.

¹³ Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, przełożył J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 392.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 393.

Refleksja filozoficzna nad religią, pomijając kwestię, czy nazwiemy ją filozofią religii, czy jak się niekiedy czyniło i czyni filozoficzną teologią, bądź też teologią naturalną, nie ma pozycji monopolistycznej, choć ma ważne zadania do spełnienia¹⁵. Wtedy jednak, gdy ludzie religijni mówią o filozofii religii i jej poznawczych aspiracjach, to narażeni są na pewną swoistą trudność, rodzącą niekiedy zarzuty kierowane w jej stronę. Albowiem filozofia religii, jak się zwykle podnosi, sama w sobie nie czyni nikogo religijnym ani nie kształtuje takiej postawy. Jeśli miałoby to prowadzić do, traktowanej jako zarzut, tezy, że sama refleksja filozoficzna nie prowadzi nikogo do osobistej wiary (analogicznie i symetrycznie do osobistej niewiary), to można by tę sytuację porównać do takiej, w której ktoś stawiałby etykom teoretycznym zarzut, że wyrafinowana, obecna choćby w tradycji analitycznej, refleksja metaetyczna nie jest w stanie osoby ludzkiej uwznioślić, a co ważniejsze nie może sprawić, aby stał się on kimś moralnie lepszym. To zaś, iż tego skutku etyka teoretyczna nie pozwala (zwykle) uzyskać, powodować by miała zasadne zarzuty, mające dyskwalifikować samą metaetykę. Zgodzić się należy, że ani refleksja w domenie filozofii religii nie uczyni nikogo, sama z siebie, szczerze religijnym, ani też pogłębione studium w domenie metaetyki nie spowoduje tym samym głębszej moralnej konwersji i w konsekwencji odpowiedniej moralnej praktyki. Zarazem jednak nie oznacza to, że nie warto zajmować się tak jednym, jak i drugim, czyli będąc filozofem, zajmować się odpowiednio także takimi jej działaniami, jak choćby filozofia religii i/lub metaetyka. Oznacza to po prostu, że taka dziedzina, jaką jest refleksja filozoficzna, realizowana w ramach rozmaitych filozoficznych dyscyplin, nie jest omnipotentna, lecz mimo to ma do odegrania nader ważną rolę w kulturze, stanowiąc wręcz cechę swoistą kultury zachodniej. Walorem refleksji filozoficznej jest jej swoista bezinteresowność, która aspiruje do uzyskania w odniesieniu do danej kwestii (poznawczej, moralnej, religijnej, *etc.*) poglądu możliwie najbardziej bezstronnego, będącego efektem rzetelnej, skrupulatnej analizy, oraz sumiennego, metodologicznie poprawnego, rozpatrzenia i ważenia argumentów na rzecz danej tezy i przeciwko niej. Tak więc filozof wierzący nie powinien stawiać sobie, jako głównego, czy *in extremis* nawet jedyne-go zadania, obrony przekonań podstawowych dla wyznawanej przez niego religii i czynienia tego *per fas et nefas*. Analogicznie filozof niewierzący nie może stawiać sobie podobnego celu w odniesieniu do jego (ateistycznego, agnostycznego czy sceptycznego) poglądu na świat. Obowiązkiem filozofa jest branie pod uwagę argumentów, tak na rzecz danej tezy, jak i przeciwko niej. Filozof będący li tylko apologetą swego poglądu na świat, niezależnie od tego, jaki ten pogląd jest, ryzykuje odejście od tego, co dla misji filozoficznej najważniejsze, czyli starania się o obiektywizm i argumentacyjną oraz metodologiczną rzetelność. To wcale nie znaczy, że osoba filozofująca nie może posiadać pewnej perspektywy (religijnej,

¹⁵ W odniesieniu do tych wymienionych nazw należy wskazać, że bywają używane one w rozmaitych znaczeniach, najczęściej niesynonimicznie.

światopoglądowej) i w swym poglądzie na świat szukać inspiracji. W czynieniu tego nie widzę niczego nagannego i zdecydowanie lepiej – w mej opinii – czynić to jawnie, niż skrycie przemycać pod pozorem całkowitej, sterylnej neutralności. Ważne tylko, by, mając takie perspektywy i inspiracje, filozof nie posuwał się zarazem do tego, co prowadzi do zdrady misji filozofa.

Po tych uwagach pragnę zadeklarować, że zajmiemy się analizą wszechmocy w kontekście filozoficznym. Dalsze rozważania mieć się więc będą wyłącznie na siołście filozoficznej płaszczyźnie, co oczywiście nie oznacza, że w odniesieniu do tego zagadnienia teolog czy przedstawiciel innej dyscypliny (choćby socjolog, psycholog, religioznawca) nie ma nic do powiedzenia. Oznacza to jednak, że nastawienie filozofa koncentruje się w odniesieniu do religii, jako przedmiotu badań, na kontekście przekonaniowym. Przekonania aspirują do prawdziwości i na płaszczyźnie filozoficznej w odniesieniu do przekonań interesują nas kwestie klarowności tychże przekonań, ich spójności wewnętrznej, racjonalności, wreszcie *last but not least* ich prawdziwości¹⁶.

2. W niniejszym tekście, mającym charakter *stricte* filozoficzny skupimy się na jednym z atrybutów Boga, jakim jest wszechmoc. Wiemy przy tym, że jeśli pojęcie „wszechmocy” traktować literalnie, to bywa to odczytywane jako możliwość uczynienia wszystkiego, co się tylko zechce¹⁷. Tak szeroko rozumieją to pojęcie często ludzie niefilozofujący, ale także niektórzy filozofowie. W myśl tego Bóg, jako istota wszechmocna, mógłby uczynić wszystko, na co ma tylko ochotę, a w innej konwencji, w której mówimy o powodowaniu stanów rzeczy, mógłby spowodować On zaistnienie dowolnego stanu rzeczy. W konsekwencji tego Bóg mógłby zmieniać prawa rządzące światem, a także prawa logiki czy reguły matematyki. Czy jednak rzeczywiście można przypisywać Bogu tak rozumianą wszechmoc? Większość teistów od Tomasa z Akwinu do autorów współczesnych, takich jak choćby Richard Swinburne, sądziło i sądzi, że takie rozumienie wszechmocy jest z pewnych istotnych względów nie do przyjęcia. Jak też zauważa Peter Thomas Geach, odnosząc to nie tylko do filozofów, lecz w ogóle do wyznawców religii chrześcijańskiej, jedynie mniejszość chrześcijan przyjmuje tezę o absolutnie rozumianej wszechmocy¹⁸.

¹⁶ Co do ogólnej charakterystyki filozofii religii i jej poznawczych aspiracji por.: M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *op. cit.*, s. 6-9.

¹⁷ Warto podkreślić w tym miejscu, że wszechmoc może być charakteryzowana (rozumiana) przy użyciu terminów, dotyczących wykonywania pewnej władzy (pewnych zadań) lub też za pomocą pojęć odnoszących się do powodowania pewnych stanów rzeczy. Por. J. Hoffman, G. Rosenkrantz, *Omnipotence*, [w:] P. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden MA, Oxford UK 2000, s. 229. Ci dwaj przywołani autorzy preferują drugi rodzaj podejścia.

¹⁸ Por. P. T. Geach, *Omnipotence*, [w:] W. L. Rowe, W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth, TX, 1995, s. 68. Pierwodruk tego artykułu ukazał się w „Philosophy”, 48, 1973.

W takim ujęciu, uwzględniającym zastrzeżenia co do owego absolutnego rozumienia wszechmocy, to pojęcie winno być nadto ujmowane w sposób spójny, a więc uwzględniający zarazem inne atrybuty boskie, bycie Przezeń bytem duchowym, wolnym, czy wszechwiedzącym. Przyjmijmy więc, że Bóg nie powinien przedsiębrać działań sprzecznych, a więc szerzej rzecz ujmując, winien honorować zasady logiki. Choć ogólnie mówi się o przestrzeganiu praw logiki, to faktycznie może być ono sprowadzone do unikania sprzeczności. W odniesieniu do sprzeczności przyjmijmy, że na płaszczyźnie wypowiedzi dana, brana pod uwagę, wypowiedź jest niesprzeczna, gdy nie implikuje ona jednocześnie dwóch zdań, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego. W tym właśnie sensie powiemy, że dana wypowiedź jest niesprzeczna/ sprzeczna logicznie. Analogicznie w kontekście działania jakiegoś działania uznamy za będące sprzecznym, gdy prowadzi ono do stanu rzeczy, który opisywany jest za pomocą sprzecznego zbioru zdań¹⁹. To, że istota boska nie wykonuje działań np. niemożliwych (z racji ich sprzeczności) nie pozbawia Jej w żadnej mierze wszechmocy²⁰. Problem logicznych problemów (niekiedy kłopotów) związanych z wszechmocą analizowałem w innym tekście, wykorzystując analizy Richarda Swinburne'a oraz pewne prace logiczne J a n a Ł u k a s i e w i c z a i w tym miejscu pragnąłbym odesłać do zawartych tam ustaleń²¹. Ograniczenia Bożej wszechmocy, jakie proponowane są przez pewnych filozofów, nie mają jednak wyłącznie charakteru logicznego. W dalszym ciągu prowadzonych w tym tekście rozważań ograniczę je do tych rozmaitych zastrzeżeń natury pozallogicznej. Wyjściowo wskażmy jednak, że ta analiza logicznych ograniczeń, do której odsyłam, prowadziła do następującej charakterystyki wszechmocy:

- (1) ISTOTA WSZECHMOCNA W CZASIE T, TO TAKA ISTOTA, KTÓRA JEST W STANIE SPRAWIAĆ (AKTUALIZOWAĆ) KAŻDY LOGICZNIE MOŻLIWY, PRZYGDODNY STAN RZECZY PO T²².

Jak łatwo zauważyć, takie rozstrzygnięcie wiąże się z pewnymi przyjętymi założeniami, dotyczącymi choćby tego, że Bóg jest rozpatrywany, przy tym podejściu, jako istniejący w czasie. Definicja (1) zdaje się spełniać wymogi istoty

¹⁹ Mówiąc, że Bóg przestrzega praw logiki, nie mamy jednak na myśli tego, że przestrzega On praw logiki klasycznej w całości, czy też honoruje prawa jakiegoś systemu nieklasycznego, lecz to, że nie generuje sprzeczności. Por. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 130-144.

²⁰ Jak zauważa W. Rowe: "Whatever is impossible does not come within the scope of power because it cannot have the aspect of possibility. Thus, Aquinas says, 'It is more appropriate to say that such things cannot be done, that God cannot do them' (*Summa Theologica*, I, 25, art.3). And surely he is right about this. The fact that no one, including God, can actualize an impossible state of affairs does not detract from the power of anyone, including God" (por. W. L. Rowe, *Divine Power, Goodness and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, s. 17).

²¹ Por. R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” nr 4 (19), 2012, s. 38-50.

²² Por. *ibidem*, s. 44-45. Dla tak rozumianej wszechmocy charakterystyczne będzie także to, że Istota Wszechmocna nie będzie zmieniać przeszłości, bo prowadziło by to do sprzeczności. Jeśli jednak uznamy, że taki wymóg **niezmieniania** przeszłości jest pozallogiczny, to komplikuje to prowadzoną analizę. Można jednak uznać wtedy, że zmiana przeszłości **prowadziłaby** do narażenia na szwank prawdomówności Boga.

wszechmocnej, która honoruje prawa logiki²³. Jeśli jednak uznać, że to wymaganie dotyczące czasu ma charakter pozalogiczny, to nasza definicja, po dokonaniu odpowiedniego przekształcenia, wyglądałaby wtedy w sposób następujący:

(1*) ISTOTA WSZECHMOCNA, TO TAKA ISTOTA, KTÓRA JEST W STANIE SPRAWIAĆ (AKTUALIZOWAĆ) KAŻDY LOGICZNIE MOŻLIWIY, PRZYGDNY STAN RZECZY.

Odtąd nasze dalej prowadzone rozważania będą się koncentrować głównie na sygnalizowanej już kwestii, dotyczącej pozalogicznych ograniczeń wszechmocy. Rozpocznijmy od nasuwającego się przypuszczenia, że Bóg nie może dokonywać pewnych czynów, które byłyby logicznie możliwe, ale nie mogłyby być akceptowalne w przypadku bytu Boskiego, mającego określoną naturę. Tak zdaje się być w przypadku czynów moralnie złych, takich choćby jak wiarołomstwo, zazdrość, wprowadzanie w błąd, czy dopuszczanie się niesprawiedliwości. *Prima facie*, biorąc pod uwagę wszechmoc bytu Boskiego, czyny takie winny być dla Boga dostępne, będąc logicznie możliwymi. Dopuszczanie się jednak takich czynów przez Boga pozostawałoby w wyraźnej sprzeczności z innymi Jego atrybutami, a przede wszystkim, we wskazanych przypadkach, z prawdomównością, dotrzymywaniem słowa oraz ze sprawiedliwością. Rodzi to oczywiście problem dalszego, jak sądzić można, ograniczenia wyjściowo rozumianej, tak jak w (1) lub (1*) wszechmocy Boskiej, skoro pewnych czynów Bóg nie będzie wykonywał. Chodzi tutaj o te czyny, których realizacja rodziłaby konflikt z pewnymi innymi niż wszechmoc atrybutami boskimi. Przyjęcie takiego rozwiązania, że Bóg niektórych, logicznie możliwych, czynów nie wykonuje, rodzi jednak pewien, na tzw. pierwszy rzut oka, kłopotliwy problem. Bóg teizmu jest, jak się zwykle przyjmuje, istotą wolną, skoro Jego działania są zawsze wynikiem Jego woli. Co dzieje się jednak z Jego wolnością, jeśli pewnych działań (np. czynów moralnie złych) nie może On wykonywać? W odniesieniu do osób ludzkich skłonni byłibyśmy zwykle sądzić, że w ich przypadku fakt możliwości wykonywania czynów np. moralnie złych oznacza większą wolność niż stan, w którym ludzie byłiby niejako „zaprogramowani” na wyłączne wykonywanie czynów moralnie dobrych, a nawet może wyłącznie moralnie chwalebnych. Krótko mówiąc, sytuacja, w której człowiek nie może (nie jest w stanie) wykonywać czynów złych, oznaczałaby, że przysługuje mu mniejszy stopień wolności, niż wtedy, gdy takie czyny wykonywać mógłby.

Rodzi się w tym momencie pytanie, czy jednak nie tak samo winno być w przypadku Boga? Czy to, że Bóg pewnych czynów nie wykonuje, wręcz, w pewnym sensie, nie może wykonać, nie pozbawia Go jakiejś części wolności? Richard Swinburne

²³ Trzeba jednak zauważyć, że Richard Swinburne wprowadza jeszcze uzupełnienie, zgodnie z którym: „Istota jest wszechmocna w czasie t wtedy i tylko wtedy, gdy jest w stanie sprawić każdy logicznie przygodny stan rzeczy po t, którego opis nie pociąga, że owa istota nie sprawia go w t” (por. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1977, second edition 1993. Dalej przywołuję za edycją polską: *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 211-212).

w odniesieniu do tej kwestii odwołuje się do pojęcia „doskonale wolnej osoby”. To pojęcie warto skonfrontować na wstępie z pojęciem wolnej osoby, w normalnym, a więc nie doskonałym wydaniu²⁴. W odniesieniu do zwykłej osoby wolność (wolność metafizyczna) przysługuje jej, wtedy gdy żadna przyczyna zewnętrzna nie powoduje wykonania przez tę osobę danego czynu. Czyli powiedzieć można, że:

DZIAŁANIE A PODMIOTU P JEST WOLNE WTW, GDY WYBÓR I WYKONANIE PRZEZ P TEGO DZIAŁANIA A NIE MA PEŁNEGO WYJAŚNIENIA NAUKOWEGO, CZY OSOBOWEGO, PRZEZ WSKAZANIE JEGO STANU MÓZGU, GENETYCZNEGO UPOSAŻENIA, WYCHOWANIA, CZY TEŻ INNEGO CZYNNIKA TEGO RODZAJU.

Wtedy gdyby wybór działania A przez P był w całości wyznaczony przez któryś z tych wskazanych czynników, to znaczyłoby, że P nie mógłby wybrać inaczej, a w konsekwencji P nie ponosiłby odpowiedzialności za działanie A. W takiej sytuacji P nie posiadałby wolności w sensie metafizycznym. Analogicznie wolność byłaby wykluczona w przypadku, w którym działania A dokonywane przez P byłyby w całości wyznaczane przez działania innego podmiotu O²⁵. Taka sytuacja wyklucza możliwość sensownego chwalenia lub ganienia moralnego P, skoro aprobatą/naganą wymagają, aby to P był ostatecznym źródłem tego co się stało. Działanie bytu boskiego musi być, rzecz jasna, nie mniej wolne niż działanie ludzkie. Zarazem jednak trzeba od razu zauważyć, że Bóg w swych działaniach nie może być determinowany przez rozmaite czynniki, które wpływają na człowieka, a na które tenże człowiek nie ma wpływu. W przypadku bytu Boskiego nie mamy do czynienia z takimi czynnikami determinującymi. To zaś prowadzi nas uznania, że byt Boski i dodajmy tylko On może być uznany za doskonale wolną osobę.

Taka doskonała wolność oznaczałaby, że na Boga nie mają wpływu czynniki zewnętrzne i nie wykonuje On działań, w stosunku do których sądzi, że byłoby gorzej (także gorzej moralnie) wykonać owe działania, niż od ich wykonania się powstrzymać. Jeśli więc uznaje, że pewnego rodzaju działania (np. akty wiarołomstwa, czy też niesprawiedliwości) nie powinny być przedsiębrane, to takich działań nigdy nie wykonuje. Ta decyzja bytu Boskiego nie jest zarazem nigdy czymś arbitralnym. O samym zaś wykonaniu działania czy powstrzymaniu się przed jego wykonaniem decyduje posiadanie nadrzędnych racji na rzecz działania lub powstrzymywania się przed nim²⁶. Podjęcie działania w sytuacji istnienia zasadnych racji, przemawiających przeciwko temu działaniu, byłoby wyrazem irracjonalizmu podmiotu działającego. Tymczasem Bóg nigdy nie podejmuje takich irracjonalnych przedsięwzięć. Albowiem, jak zauważa Swinburne:

²⁴ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 198-203.

²⁵ W takiej sytuacji inny podmiot, np. O poprzez swe działanie A * powodowałby, że P dokonywałby A.

²⁶ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 203-207, 220 i n.

Bóg, tak jak człowiek, nie może po prostu działać. Musi on działać dla jakiegoś celu i musi widzieć swoje działanie jako coś w pewnym sensie dobrego. Stąd też nie może nie uważać tego, co robi, za coś w pewnym sensie dobrego. Nie jest to ograniczenie fizyczne, lecz logiczne. Nic nie będzie uchodziło za działanie Boga, jeśli Bóg w jakiś sposób nie uważa wykonania tego czegoś za coś dobrego.²⁷

Należałoby tutaj dodać, że w przypadku Boga, jeśli nie uważa On wykonania danego czynu za coś dobrego, to uważa tak w sposób zasadny, z racji przysługującej Mu wszechwiedzy²⁸. W efekcie Bóg nie będzie nigdy podejmował działań w stanie ograniczonej (niepełnej) wiedzy. Nie będzie tego także czynił wbrew posiadanym racjom, co wyraźnie różni Jego sytuację od sytuacji człowieka. Gdyby Bóg zdecydował, przykładowo biorąc, że nie wykorzysta On nigdy mocy dla wpływania, na mające być wolnymi czyny istot ludzkich, to takich oddziaływań nigdy by nie podejmował. Kwestia ta jednak dotyczy już zagadnień Boskiej wszechwiedzy i jej ewentualnych ograniczeń, co pozostaje poza ramami prowadzonych w tym tekście rozważań.

W przypadku człowieka może on podjąć działanie, w takiej sytuacji przy braku wystarczających racji, co wynika z jego ograniczonej wiedzy oraz innego czynnika, który określamy mianem słabości woli. Człowiek może bowiem opierać się na racjach wadliwych, niewystarczających, nadto zaś jego wola jest zawodna. W tym ostatnim przypadku człowiek może podjąć działanie niejako wbrew racjom, choćby moralnym, które posiada. O tej sytuacji myślał, jak sądzić można, poeta rzymski Owidiusz, kiedy pisał w *Metamorfozach*: „Video meliora proboque, deteriora sequor”. Warto też przytoczyć w tym kontekście słowa św. Pawła z *Listu do Rzymian*: „Albowiem nie rozeznaję się w tym, co czynię; gdyż nie to czynię, co chcę, ale czego nienawidzę, to czynię” (Rz, 7, 15)²⁹. Można uznać, że taki jest faktyczny status bytu ludzkiego, niezależnie od czynników, które to powodowały i powodują.

Istota boska nie ma jednak tych charakterystycznych dla ludzi własności, to jest niepełnej wiedzy i słabości woli. Bóg nie będzie więc wykonywał działań, które uważa za złe, a mówiąc językiem św. Tomasza, nie może On grzeszyć³⁰. Dokładniej zaś mówiąc, Bóg nie może chcieć zła, dążyć doń, czy do zła się skłaniać. Tak o tym pisze Akwinata w I tomie *Summy contra gentiles*:

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że Bóg nie może chcieć zła [...]. Cnotą bowiem rzeczy jest to, z racji czego ktoś dobrze czyni. Każda zaś czynność

²⁷ *Ibidem*, s. 204.

²⁸ W kwestii Boskiej wszechwiedzy por. G. Mavrodes, *Omniscience*, [w:] Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Malden MA; Oxford UK, 2000, s. 236-242; W. L. Rowe, *Divine Power, Goodness and Knowledge*, [w:] W. J. Wainwright (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, s. 28-32.

²⁹ To zdanie św. Pawła wymaga oczywiście odpowiedniej hermeneutyki, której tutaj nie sposób podejmować. O antropologicznych i etycznych poglądach św. Pawła por. S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, przeł. L. Żylicz, R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 68-73; S. T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przełożyła A. Kuraś, W Drodze, Poznań 1994, s. 115-139.

³⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W Drodze, Poznań 2003, t. I, s. 310.

Boga jest czynnością pełną cnoty, skoro jego cnoty są tożsame z Jego istotą, jak to wyżej wykazaliśmy [...]. Nie może więc chcieć zła [...]. W poznaniu Bożym zaś nie może być pomyłki, jak to wykazaliśmy powyżej [...]. Jego wola nie może więc dążyć do zła [...]. Co więcej Bóg jest najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy. [...] Wola Boża nie może się więc skłaniać do zła [...]. Bóg nie może niczego chcieć inaczej, jak tylko przez to, że chce samego siebie [...]. Nie może więc chcieć zła. I tak jest jasne, że wolna decyzja jest w Nim w naturalny sposób utwierdzona w dobru.³¹

Taka sytuacja, czyli niewykonywanie działań uznawanych za złe (grzeszne), nie jest dla Tomasza żadnym ograniczeniem Bożej Wszechmocy. Św. Tomasz wymienia więc rozmaite działania, których Bóg w pewnym sensie nie może. I tak nie może On, przykładowo biorąc, uczynić rzeczy odnoszących się do możliwości biernej, tj. tego, co dotyczy jego istnienia, zmiany, posiadania wad, słabości, nie może też przejawiać zazdrości, czy gniewu³².

Wszystko to przemawia więc za dalszym jeszcze ograniczeniem absolutystycznie rozumianej Boskiej wszechmocy, w stosunku do tych ograniczeń natury logicznej. W efekcie prowadzi to do definicji, która uwzględniałaby także działania pozallogiczne, których Bóg nie może wykonać. Poniżej podaję ją w wersji, która nawiązując do uwag Swinburne'a, jest jednak, zwłaszcza w wersji (2*), wyraźnie zmodyfikowana.

- (2) ISTOTA JEST WSZECHMOCNA W CZASIE T WTW, GDY JEST ONA W STANIE SPRAWIĆ ISTNIENIE KAŻDEGO LOGICZNIE MOŻLIWEGO, PRZYGODNEGO STANU RZECZY X PO T, PRZY ZAŁOŻENIU, IŻ NIE JEST ONA PRZEKONANA, ŻE MA NADRZĘDNE RACJE, BY POWSTRZYMAĆ SIĘ OD SPRAWIANIA X.

Ponieważ teza ujmująca Boga, jako funkcjonującego w czasie jest dyskusyjna, analogicznie jak w przypadku ograniczeń natury logicznej przyjmujemy wersję (2*). Ten odpowiednik powyższej definicji (2) w przypadku przyjęcia tezy o beczasowości bytu Boskiego przybiera postać następującą:

- (2*) ISTOTA WSZECHMOCNA, TO TAKA ISTOTA, KTÓRA JEST W STANIE SPRAWIĆ KAŻDY LOGICZNIE MOŻLIWY, PRZYGODNY STAN RZECZY X, PRZY ZAŁOŻENIU, IŻ NIE JEST ONA PRZEKONANA, ŻE MA NADRZĘDNE RACJE, BY POWSTRZYMAĆ SIĘ OD SPRAWIANIA (AKTUALIZOWANIA) X.

Bóg nie będzie więc wykonywał czynów moralnie nagannych, bo w ich przypadku Bóg posiada w sposób niebudzący wątpliwości stosowne, wystarczające racje, aby tego rodzaju działań nie wykonywać. Z tego też powodu nie będzie on wykonywał czynów wiarałomnych czy niesprawiedliwych. Nadto jednak Bóg nie będzie wykonywał działań, które zakładają pewną niedoskonałość lub inną

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, s. 243-244.

³² *Ibidem*, s. 307-311.

niż Boską naturę (zapominanie, popełnianie błędów, wspinaczka wysokogórska, prowadzenie samochodu, tak jak to czynią ludzie, wykonywanie arii operowych, *etc.*). W efekcie Bóg nie będzie podejmował działań, które prowadziłyby do następstw, powodujących stany rzeczy niezgodne z innymi jego atrybutami. Istnieją bowiem zawsze nadrzędne racje, by takiej niezgodności nie powodować. Niepodejmowanie pewnych działań może też być powodowane tym, że Bóg mocą swej decyzji pozostawia swobodę wyboru innym istotom (np. człowiekowi) lub też nie interweniuje w świat, który ma być kierowany stworzonymi przez Boga prawami³³.

Sądzić można, że dla teisty przyjęcie (2) lub odpowiednio (2*) nie oznacza rezygnacji z przyznawania bytowi Boskiemu tego, co teiści, czy szerzej ludzie religijni, zwykle chcą Bogu, jako obiektowi czci, przyznawać. Jeśli tak, to takie rozumienie wszechmocy nie powinno budzić wątpliwości zwolenników poglądu teistycznego. Wątpliwość nasuwa się jednak wtedy, gdy tak, jak to czyni Peter T. Geach, przyjmuje się, że w odniesieniu do Boga lepszym rozwiązaniem byłoby posługiwanie się terminem *W s z e c h m o g ą c y* (*Almighty*), z uwagi na to, że ten termin w odróżnieniu od *W s z e c h m o c n y* (*Omnipotent*) bliższy jest kontekstowi biblijnemu³⁴. Z tych dwu terminów pierwszy z nich pojawia się w wyznaniu wiary, drugi zaś w refleksji teoretycznej, choćby w rozpatrywaniu pewnych kwestii teologicznych³⁵. Geach wskazuje, że chce używać słowa ‘wszechmogący’ w sensie Boskiej władzy nad rzeczami, a słowa ‘wszechmocny’ jako oznaczającego zdolność uczynienia wszystkiego. Tradycyjna wiara chrześcijańska zdaje się raczej odnosić do pierwszego z tych terminów niż do drugiego z nich. Geach wskazuje, że tak w tej kwestii myśleli, biorąc pod uwagę wybitnych myślicieli przeszłości, choćby *H o b b e s* czy *M c T a g g a r t*³⁶. Moc Boga nie może być porównywana z innymi mocami, bo owe inne moce pochodzą przecież od Boga. I cecha bycia wszechmogącym jest niezbędna, aby móc pokładać zaufanie w Bogu. Nie jest zaś do tego konieczne, aby być przekonanym, że Bóg może uczynić (zrobić) wszystko. Geach wskazuje ponadto na istnienie kilku doktryn wszechmocy, różniących się

³³ Nie wyklucza to nadzwyczajnej interwencji (cudu), tyle że za podjęciem takiego działania musiałyby przemawiać szczególne racje. Stanowisko to rodzi jednak pewne trudności, których tutaj nie omawiam. Por. w tej kwestii: D. Łukasiewicz, *op. cit.*, s. 118-177; 308-348.

³⁴ Por. P. T. Geach, *Omnipotence*, s. 63-75.

³⁵ Jak zauważa Geach: “‘Almighty’ is the familiar word that comes in the creeds of the Church; ‘omnipotent’ is at home rather in formal theological discussions and controversies, e.g. about miracles and about the problem of evil” (por. *ibidem*, s. 63).

³⁶ *Ibidem*, s. 64, gdzie czytamy: “I think we can in a measure understand what God’s almightiness implies, and I shall argue that almightiness so understood must be ascribed to God if we are to retain anything like traditional Christian belief in God. The position as regard omnipotence, or as regards the statement ‘God can do everything’, seems to me to be very different. Of course even ‘God can do everything’ may be understood simply as a way of magnifying God by contrast with the impotence of man. Mc Taggart described it as ‘a piece of theological etiquette’ to call God omnipotent : Thomas Hobbes, out of reverence for his Maker, would rather say that ‘omnipotent’ is an attribute of honour. But Mc Taggart and Hobbes would agree that ‘God is omnipotent’ or ‘God can do everything’ is not to be treated as a proposition that can figure as premise or conclusion in a serious theological argument. And I too wish to say this”.

zakresem³⁷. Cała ta dyskusja wywołana przez Geacha wydaje się dosyć złożona. Próba jej rozstrzygnięcia wymagałaby dyskusji także na płaszczyźnie teologii biblijnej. Sądzę jednakże, że niezależnie od efektów takiej dyskusji tradycja terminologiczna przemawia zdecydowanie za utrzymaniem dotychczasowego terminu *Wszechmocny (Omnipotent)*, w każdym razie w kontekście filozoficznych dociekań. Nie wydaje się, aby debata *stricte* filozoficzna zyskiwała coś znaczącego, dzięki zamianie terminów proponowanej przez Geacha.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że Bóg, z tak rozumianym, jak to ujęto w (2) lub (2*) atrybutem wszechmocy, nie jest bytem mniej zasługującym na cześć już *stricte* religijną, niż w przypadku wszechmocy nijak nieograniczonej. To, że byt Boski nie podejmuje działań, które trzeba by określać jako irracjonalne, nie może pozbawiać go czci, a wprost przeciwnie, wydaje się bowiem, że to dopuszczanie się działań irracjonalnych byłoby czymś, co Bogu uwłacza. Podobną opinię wyraża Richard Swinburne:

To, że jest doskonale wolny, oznacza, że nie może on wykorzystywać swej mocy w sposób irracjonalny. Dlaczego fakt, że jego intencje nie mogą nie być zrealizowane za sprawą ingerencji ze strony czynników przyczynowych, ma sprawiać, że mniej zasługuje on na cześć? To, że moc bytu nie może być wykorzystywana w sposób, który uważa on ostatecznie za irracjonalny, z pewnością nic nie ujmuje jego godności.³⁸

Tak rozumiany, jak to wskazano, Bóg może wykonywać wszystkie działania logicznie spójne oraz takie, co do których nie dysponuje racjami przemawiającymi za ich niewykonywaniem.

3. Tak scharakteryzowane, jak powyżej, pojęcie wszechmocy w odniesieniu do bytu Boskiego warto skonfrontować teraz z pewnego typu trudnościami, jakie zdaje się generować to pojęcie. Te trudności określane są zwykle mianem paradoksów wszechmocy³⁹. Jednym z takich często omawianych paradoksów jest ten zwany tradycyjnie „paradoksem kamienia”. Całe to zagadnienie ma dość bogatą literaturę i wymagałoby obszernego omówienia, czego tutaj uczynić nie mogę. Stąd też w tym miejscu zasygnalizowane zostanie tylko to, jakie konsekwencje dla tego paradoksu zdają się płynąć z ustaleń powyżej przyjętych, a inspirowanych do pewnego stopnia rozstrzygnięciami przyjmowanymi przez Swinburne’a. Na wstępie scharakteryzujemy krótko ten paradoks. Otóż sformułować go można w postaci pytania:

(A) CZY BÓG MOŻE STWORZYĆ KAMIEŃ ZBYT CIĘŻKI, ABY BÓG GO PODNIÓSŁ?

³⁷ *Ibidem*, s. 65-66.

³⁸ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 223.

³⁹ Por. krótka, typowo słownikowa, charakterystyka tych paradoksów w: W. E. Mann, *Paradoxes of Omnipotence*, [w:] R. Audi (ed.) *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 1998, s. 559. Obszerna dyskusja tego zagadnienia: P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 144-174.

Jeśli odpowiemy, że tak, to znaczy, iż jest coś, czego Bóg zrobić nie może, mianowicie podnieść stworzonego przez siebie samego kamienia. Jeśli zaś odpowiemy, że nie, to też jest coś, czego Bóg uczynić nie jest w stanie, mianowicie, stworzyć takiego (zbyt ciężkiego dlań do podniesienia) kamienia. Niezależnie od twierdzącej, czy przeczącej odpowiedzi na pytanie (A), istnieje coś, czego Bóg wykonać nie może, a więc odpowiednio: (a) podnieść stworzonego przez siebie kamienia; (b) stworzyć takiego, zbyt ciężkiego dlań do podniesienia, kamienia. Prowadzi to do wniosku, że Bóg nie jest wszechmocny, a w dalszej konsekwencji, że nie da się mówić spójnie o istnieniu bytu wszechmocnego. W efekcie samo pojęcie wszechmocy uznaje się za niespójne⁴⁰. Wielu autorów próbowało uporać się z tym (i podobnymi doń) paradoksem. Wskazuje się m.in., że paradoks ten powstaje wtedy, gdy dopuszcza się sprzeczność. Jest tak, albowiem w odniesieniu do Boga (istoty o niegraniczonej mocy) idea kamienia, którego On nie może podnieść, jest wewnętrznie sprzeczna⁴¹. Wedle Swinburne'a istniejące zróżnicowane propozycje rozwiązania tego problemu, uporania się z paradoksem, nie są jednak satysfakcjonujące⁴². Paradoksu tego daje się, jego zdaniem, uniknąć, poprzez inne rozumienie wszechmocy. Swinburne wskazuje, że jeśli byt Boski jest wszechmocny w jakimś momencie t1, to nie byłby On tym, a nie innym indywiduum w t1, gdyby w jakimś momencie t2 tę moc utracił. I istnienie kamienia, którego Bóg nie jest w stanie podnieść, nie byłoby logicznie zgodne z tym, jak świat rozwijał się do momentu t1, bo ten świat zawierał istnienie bytu Boskiego. Krótko mówiąc Bóg nie byłby w t1 takim, a nie innym indywiduum, gdyby nie był on na zawsze wszechmocny. Ta próba uporania się z tym paradoksem, przedstawiona przez Swinburne'a, nie wydaje się ostatecznie rozstrzygać sporu. W tym miejscu nie zamierzam takiego rozwiązania dostarczać ani sugerować, że nim w tym momencie dysponuję. Wskazałem na ten paradoks głównie po to, aby podkreślić, że każda proponowana analiza pojęcia wszechmocy i jej przyjęte rozumienie musi próbować uporać się z tym i podobnymi paradoksami owej wszechmocy dotyczącymi.

5. Stanowisko przypisujące Bogu wszechmoc, i to niczym nieograniczoną, nie wydaje się być w naszych czasach szeroko reprezentowanym. Zarazem jednak spotykamy autorów, którzy je, z jakichś ważnych w ich optyce powodów, reprezentują. I tak, zdaniem Stanisława Judyckiego, pojęcie takiej absolutnej, nieograniczonej wszechmocy jest niezbędne dla podtrzymania pewnych ważnych, teologicznych twierdzeń. Zdaniem Judyckiego pewne ważne teologicznie idee: życie wieczne w odniesieniu do ludzi, doktryna trynitarna, czy też Inkarnacja wymagają wszechmocy rozumianej absolutnie (bez jakichkolwiek nakładanych na nią ograniczeń). Jak to wskazywałem w innym miejscu, stanowisko tego typu rodzi rozmaite

⁴⁰ O tego typu argumentacji por. C. Wade Savage, *The paradox of the Stone*, „Philosophical Review” 1967, 76, s. 74 i n., zwłaszcza s. 76.

⁴¹ Por. G. Mavrodes, *Some Puzzles Concerning Omnipotence*, „Philosophical Review”, 1963, 72, s. 221-223.

⁴² Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 212-220, zwłaszcza s. 218-220.

kłopoty⁴³. W prezentowanym tekście przyjęto, jak wiemy, inne rozwiązanie. Reasumując powyższe rozważania powiedzieć można, że prowadzone w tym tekście analizy prowadzą do wniosku, że w stosunku do wyjściowego pojęcia wszechmocy winno się nałożyć dwa rodzaje ograniczeń:

- (A) Dotyczące tego, co gdyby zostało uczynione byłoby logicznie niemożliwe. Ten rodzaj ograniczeń, omawiany przeze mnie, gdzie indziej tutaj został tylko zasygnalizowany i wyjściowo przyjęty.
- (B) Ograniczenia dotyczące tego, co jest logicznie możliwe, ale wykonanie takiego działania zmieniałoby naturę Boga, powodując np. jego irracjonalność. I o tych drugich traktowały uwagi zawarte w tym tekście.

W tym momencie warto powrócić do rozważań zawartych w punkcie 1. tego tekstu. W punkcie tym przedmiotem naszych rozważań był m.in. problem tego, czy filozofia religii może, za pomocą dostępnych dlań narzędzi, analizować efektywnie wszystkie przymioty Boskie. Odpowiedź na to pytanie była negatywna i wskazywaliśmy, że filozofia religii ogranicza się do intelektualnych elementów religii, inne zaś komponenty (np. świętość) pozostają w zasadzie poza jej poznawczymi możliwościami. Peter T. Geach w swej pracy o św. Tomaszu wyraża to dosadniej, mówiąc, że dla Tomasza: „mądrość teologii naturalnej jest ledwie początkiem”⁴⁴.

Wskazywałem też, że filozofia religii nie rości sobie monopolu w dziedzinie refleksji nad religią, czy jak w interesującym nas przypadku, refleksji nad bytem boskim. Teraz jednak trzeba zapytać o kwestię nieco inną, a nader ważną w odniesieniu do diskutowanych problemów wszechmocy Boga. Problem ten dotyczy pytania następującego, czy nasz ludzki język mówienia o Bogu jest narzędziem pozwalającym na mówienie o Nim bez jakichkolwiek ograniczeń. W kwestii tej pozwalał sobie tylko na pewną sugestię, odkładając obszerniejszą dyskusję do innej okazji⁴⁵. Nie można przejść do porządku dziennego nad argumentami tych autorów, którzy wskazują na to, że byt Boski nie może być całkiem adekwatnie opisywany w dostępnym nam języku. Na płaszczyźnie teologicznej spotykamy odwołania do tekstu Biblii, w których na taką zasadniczą odmienność Boga się wskazuje. Tak jest choćby w znanym fragmencie Księgi Izajasza, gdzie czytamy:

Bo myśli moje, to nie myśli wasze, a drogi wasze, to nie drogi moje – mówi Pan.
Lecz, jak niebiosa są wyższe niż ziemia, tak moje drogi są wyższe niż drogi wasze
i myśli moje niż myśli wasze. (Iz, 55, 8-9)

Słusznie też można wskazywać, że rzeczywistość Boska nie może być opisywalna, dodajmy w pełni i adekwatnie, w strukturach naszego języka. Zarazem jednak nie znaczy to, że w tym, jedynie dostępnym dla nas języku, nie da się nic na ten temat powiedzieć. Tyle tylko, że musimy przystać na to, czy też pogo-

⁴³ Taki pogląd wyraża Stanisław Judycki w swej wartościowej monografii *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W Drodze, Poznań 2010, s. 183-199. Uwagi dyskusyjne por. R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg*, s. 46.

⁴⁴ Por. P. T. Geach, *Akwinata*, s. 154.

⁴⁵ Por. także, R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg*, s. 51-52.

dzić się z tym, iż nasze mówienie o bycie Boskim, jego atrybutach, będzie tylko częściowo, fragmentarycznie opisywalne w tym jedynym języku, jaki jest dla nas dostępny. Z tego mówienia nie możemy zrezygnować, bo – jak wskazywał w cytowanym jako motto drugim fragmencie kardynał Newman – musimy mieć uprzednio jakąś wiedzę o Bogu, aby żywić doń pewne uczuciowe nastawienia. W tym momencie rodzi się też pytanie, czy filozof (metafizyk) napotyka podobne trudności, związane z niewystarczalnością języka, także w innych sferach refleksji. To intrygujące pytanie zostawmy jednak (co najmniej na razie) bez odpowiedzi.

Ryszard Kleszcz

On Philosophy of Religion, Omnipotence of God and Limitation of Our Language

Abstract

Philosophy of religion is philosophical thinking about religion and religious phenomena. It seeks to analyse concepts such as God, His existence and attributes, religious experience, eternal life, etc. In theistic tradition God is omnipotent, omniscient (all-knowing) and perfectly good. Some philosophers have thought that omnipotence requires the ability to do anything, including the logically impossible. But for many classical and contemporary philosophers omnipotence is limited. The limitation of omnipotence including the inability to do what is logically impossible, the inability to change the past, the inability to do things that cannot be done by a being who has other divine attributes. In this paper I discuss philosophical problems of extra-logical limitation of God's omnipotence.

Keywords: Philosophy of religion, God, omnipotence, logical and extra-logical limitations, paradoxes of omnipotence, R. Swinburne, P. T. Geach.