

Marek Pepliński
Uniwersytet Gdański

Czy Bóg jest w mocy działać moralnie źle?

„Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeczyć samemu.” 2 Tm 2, 13

Artykuł poniższy składa się z czterech części. W pierwszej nakreślam zbiór współczesnych zagadnień, wśród których znajdują się zagadnienia trwale związane z tytułowym pytaniem/problemem, jak i takie, które wiążą się z nim raczej na zasadzie skojarzenia. Te ostatnie powinny być odróżnione od interesującego nas problemu. W części drugiej w zarysie i jedynie częściowo zaprezentuję sposób, w jaki dobroć Boga, zwłaszcza dobroć moralną, rozumiał św. Tomasz z Akwinu, wymieniając szereg jego twierdzeń i argumentów przemawiających za tymi twierdzeniami. W kolejnej części przedstawię pewien rodzaj/typ krytyki rozwiązania św. Tomasza z Akwinu, której klasyczną, dla analitycznej filozofii religii, postać możemy znaleźć w słynnym artykule Nelsona Pike’a. W czwartej części skrytykuję argumentację Pike’a, twierdząc, że jest ona niewystarczająca dla podważenia stanowiska Akwinaty i że da się wyróżnić czwarty sens, w którym prawdą jest, że wszechmocny „Bóg nie może grzeszyć”, niedostrzeżony, jak się wydaje, przez analitycznego filozofa.

Część pierwsza – zagadnienia dotyczące relacji Boga do dobra i zła moralnego

Dlaczego ludzie, gdy myślą i mówią o Bogu teizmu, odnoszą się do Niego jako do dobrego Boga, czy nawet samego Dobra? Przyczyny tego stanu rzeczy są rozmaite, da się je podzielić na społeczne i indywidualne, mimo to wielorako splatające się ze sobą. Jeżeli zacząć od tych pierwszy, *de facto* pochodnych – idea oraz tematyka dobroci, w tym dobroci moralnej Boga, oraz związana z nią grupa problematyk pokrewnych, dotyczących atrybutów świętości, wszechmocny,

woli, wolności i Opatrzności, tworzą podzbiór najważniejszych uznanych przez społeczność chrześcijańską zagadnień teologii nadprzyrodzonej oraz czerpiącej pomysły z tej ostatniej – teologii filozoficznej. Żywa teologia zawsze czerpie ze swoich żywych źródeł, miejsc teologicznych. Orzekanie o Bogu dobroci ma pierwotną genezę w osobistym spotkaniu, przez przedstawicieli Izraela, życzliwego Ducha, osobowego bytu, troszczącego się o Naród Wybrany, przejawiającego się i komunikującego w wydarzeniach o znaczeniu profetycznym. Doświadczenie to znajduje swój wyraz w tekstach Starego Testamentu, a następnie, od pojawienia się Mesjasza, nie tylko wyraz, ale i swoją kontynuację, w księgach Nowego Testamentu. Ten ostatni w znacznej mierze daje wyraz apostołskiemu doświadczeniu Jezusa Chrystusa, wyznawanego przez Jego uczniów, jako Bóg Wcielony, który przyjął ludzką naturę i naszą kondycję, z wyjątkiem grzechu, a który „Dlatego, że Bóg był z Nim, przeszedł [...] dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła”¹. Doświadczenie indywidualne dobroci Boga, obecne w życiu poszczególnych osób, oraz społecznie uznane teksty Biblii, przypisujące Bogu dobroć, doskonałość moralną i świętość, nie są jedynym źródłem tych idei, gdyż drugim, nie mniej znaczącym, jest grecka myśl filozoficzna, z jej koncepcjami bytu, doskonałości, dobra i celu. Zarówno Platon z Arystotelesem, jak i ich następcy przyczynili się do powiązania wspomnianych koncepcji. Z czasem, wraz z dokonaniem przez myślicieli chrześcijańskich ujęciem Boga jako Bytu Najwyższego i Najdoskonalszego, musiało to również filozoficznymi ścieżkami doprowadzić do określenia Go jako Bytu doskonale dobrego, zarówno w sensie metafizycznym, jak i moralnym.

Wiara w Boga a Jego wszechmocna dobroć

Tymczasem, jak to nieraz bywa, w przypadku prób ujęcia, transcendentnej względem świata stworzeń, prostej rzeczywistości Absolutu, język ludzki i biorące w tym udział ludzkie pojęcia, generują paradoksy oraz inne problemy językowo-konceptualne, w dostarczeniu takiego – spójnego – pojmowania Boga, który byłby zarazem wszechmocnym i doskonale dobrym moralnie.

Wydaje się bowiem, że byt wszechmocny jako taki jest nieograniczony co do swojej mocy i może wszystko. Jeżeli zaś może wszystko, to, twierdzą niektórzy, może zarówno działać w taki sposób, który jest moralnie godziwy, dobry i słuszny, jak i taki, który takowym nie jest, działając moralnie źle lub niesłusznie. Jeżeli zatem Bóg jest wszechmocny, to wydaje się z tego wynikać, że Bóg jest w stanie działać moralnie nagannie. Z drugiej strony, jak zauważono – Bóg teizmu uważany jest za świętego i godnego czci. Wydaje się, że jako taki nie może on swoją wolą kierować się ku złu. Przeświadczenie to znajduje wyraz na przykład w Liście św.

¹ Dz 10, 38.

Jakuba 13: „Niech nikt wśród pokus nie mówi: Jestem kuszony przez Boga. Bóg bowiem nie podlega pokusie do złego, ani też sam nikogo nie kusi”.

Wydaje się zatem, iż stajemy wobec nieuniknionego dylematu – albo Bóg nie jest wszechmocny albo Bóg nie jest moralnie dobry w wymiarze absolutnym, to znaczy – możliwe jest, iżby Bóg czynił zło. Dylemat ten ma swój wymiar egzystencjalny, uderzający w podstawy wiary. Jeżeli bowiem Bóg nie jest wszechmocny, to czy może spełnić najgłębsze z pokładanych w Nim nadziei? A jeżeli może działać moralnie nagannie, to czy można Mu wierzyć, w płynącym z miłości zaufaniu, które usuwa lęk? Czy sama możliwość, że gdyby Bóg zechciał, to mógłby postąpić niegodziwie, nie byłaby wystarczająca, aby wiara w Boga jako Opatrznościowego Ducha, któremu można zasadnie powierzyć swoje życie, stała się niemożliwa? W tym miejscu niezbędne jest chyba zaakcentowanie znaczenia wszechmocnej dobroci Boga, Władcy – Pantokratora, a jednocześnie Opatrzności, jako warunków wiary teisty. Przypomnijmy, że wiara, w sensie ścisłym tego słowa, występuje tylko w religiach profetycznych. Jej pojęcie nie powinno być, a bardzo często ma to miejsce, redukowane do innego, oznaczającego zbiór twierdzeń, które są uznawane przez wyznawcę danej religii, czyli do tzw. wiary obiektywnej czy propozycjonalnej, sądów wiary w sensie logicznym czy też nawet ich treści. Hebrajskie *he'emin, emuna*, pochodzą od rdzenia *'mn* – być stałym, wplatają one oprócz sensu stałości, odcień znaczeniowy prawdy (hebr. *emet*), jaka istnieje w postaci żywego związku między dwoma osobami. Z kolei semickie *batah* – „opierać się na kimś, zawierzać komuś” oznaczające akt wierzącego, odnosi się jako do wzorca, do pewnej sytuacji cielesno-duchowej dziecka, które pozwala się nieść w ramionach ojca albo matki.² Wierzyć to złożyć swój ciężar w ramionach mocniejszego, pozwolić się nieść komuś, komu ufamy. Tym ciężarem jest życie wierzącego, który powierza, ofiarowuje siebie w ręce Boga, w ufności pozwalając się prowadzić/nieść – nie wiedząc – dokąd go Bóg poprowadzi. Wierzący – wierny – przyjmuje z ufnością zawsze zaskakujące, a niekiedy bolesne, zwroty w swoim życiu, a także w posłuszeństwu miłości czyni wolę Bożą. Ów Bóg pojęty jest jako Dobry i Wszechmocny zarazem, bowiem ten pierwszy przejaw Boga stanowi warunek i podstawę ufności w Jego życzliwość, troskę czy miłość do wierzącego. Jako Wszechmocny zaś jest w mocy „nieść” wierzącego, powierzającego się Bogu absolutnie, bezwarunkowo w świecie, w którym oczekuje Zbawiciela, zbawiającego od zła, w samym wierzącym, jak i od tego poza nim, nad którymi nie panuje, a które, ma nadzieję, zostaną ostatecznie zwyciężone, a niekiedy przemienione w dobro, którego „triumfu” oczekuje.³ Wydaje się zatem, że tylko całkowicie Dobry i Wszechmocny zasługuje na wiarę i tylko taki Bóg może

² Zob. hasło: *Wiara*, [w:] X. Léon-Dufor SJ, Słownik Nowego Testamentu, przekład i opracowanie polskie Bp K. Romaniuk, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986, s. 656. P. A. Liege, *Wiara*, [w:] Wprowadzenia do zagadnień teologicznych, opr. zbiorowe, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1967, 451-507.

³ Zob. S. Judycki, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014.

ludzkiej wiary nie zawieść, a nawet jej oczekiwania czy obietnice przedziwnie wypełnić, przekraczając je w tym, co dobre, a nowe i niespodziewane. Tymczasem paradoks wszechmocy i dobroci, który wydaje się nam narzucać, zmierza do przekreślenia warunków wiary.

Dopiero w świetle zarysowanego powyżej wymiaru fenomenu wiary, złożenia 'swego ciężaru', czyli swego życia w Dobrym i Wszechmocnym Bogu, można dostrzec miejsce wiary propozycjonalnej jako rezultatu ufnego przyłgnięcia, ze wszystkimi tego konsekwencjami, do słowa prawdomównego, wiernego Boga, mającego pełne poznanie. Z tego aktu bierze się wyznawana przez wierzącego wiara propozycjonalna jak np. *Credo* chrześcijańskie oraz tegoż wiernego posłuszeństwo wiary, wypełniającego wolę Boga. Także taką wolę, która związana jest nie z radością i rozkwitaniem ludzkiego bytu wierzącego, ale z obumieraniem i niespełnieniem. Znow, gdyby nie było to posłuszeństwo „Temu, który w dobroci swej mocen jest dać życie nowe i wieczne, przemienić serce i uleczyć duszę” – byłoby ono czymś przeciwnym rozumowi i daremnym.⁴ Nie jest zatem tak, jak niektórzy twierdzą, że wiara w Boga Wszechmocnego jest pomyłką, z filozoficznego, rzekomo rozumiejącego punktu widzenia i że lepiej by było dla tej wiary, czy może dla tych wierzących, pozbyć się idei wszechmocy, a jednocześnie zachować ograniczony teizm, nienarażający się na zarzuty płynące z faktu zła czy paradoksów generowanych przez ludzkie pojęcia wszechmocy. Treść wiary propozycjonalnej nie może, jak widać, stać się obiektem manipulacji teoretycznej, celem uczynienia jej znośną dla świata, zwłaszcza jeżeli taka manipulacja uderza w warunki i podstawy wiary, bez których spełnienia nie jest ona sensowna i *de facto* możliwa. Wiara albo jest radykalna, absolutna i obdarzona ryzykiem postawienia wszystkiego, co się ma na Jedyne, Wszechmocne i Dobre, albo w ogóle nie jest wiarą, lecz oszukiwaniem siebie, niedzielnym światopoglądem i kolejnym z wielu pozorów, którym ulegać ludzie tak są skłonni. W tym wypadku „wiara zaadaptowana” byłaby pozorem wiary prawdziwej.

Konteksty, w których filozofia podejmuje problem dobroci Boga

Zagadnienie dobroci Boga może być podejmowane przez filozofię w kontekście szeregu dociekań. W obecnej analitycznej filozofii religii można wymienić ich przynajmniej siedem. Pierwsze dwa związane są z badaniem dobroci Boga jako Jego atrybutu lub Bożego przejawu, pod względem treści tegoż atrybutu oraz jego relacji do innych atrybutów czy przejawów. To jest obszar, do którego należą

⁴ „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Okazuje się bowiem, żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczylśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15, 14-19).

poniższe dociekania. Badanie Boga dobroci w sobie dokonuje się zazwyczaj jako dociekanie nad zawartością idei doskonałości ontycznej Boga, ujmowanej przez pryzmat tej czy innej metafizyki bytu i koncepcji bytowej doskonałości.

Jeżeli zaś chodzi o sprawę porównania przejawów, to interesujący dla filozofów jest zwłaszcza problem, czy dane rozumienie dobroci Boga jest spójne z naszym pojmowaniem wszechmocy i wolności. Przy tym, jeżeli chodzi o wszechmoc, można zwracać uwagę bądź na aspekt opatrnościowy wszechmocy Boga, czyli tzw. moce A i B, w terminologii Gijsberta van den Brinka, bądź posługiwać się koncepcją wszechmocy polegającą na posiadaniu mocy wykonania dowolnego działania, lub urzeczywistnienia dowolnego stanu rzeczy, który jest logicznie możliwy, lub taki, iż jego urzeczywistnienie przez Boga jest logicznie możliwe.⁵ W tym ostatnim kontekście pojawiają się rozmaite paradoksy związane z wszechmocą i wolnością Boga oraz jego doskonałą dobrocią ontyczną i moralną.

Trzecim obszarem dociekań filozoficznych, w którym poruszana jest dobroć Boga, a także Jego wszechmoc, jest współczesna problematyka teodycealna, wraz z jej rozmaitymi argumentami służącymi podważaniu istnienia dobrego, wszechmocnego, wszechwiedzącego Boga.⁶ Zwłaszcza w średniowieczu i nowożytności problematyka tego rodzaju była podejmowana nie tyle jako dostarczająca argumentacji mającej obalić/podważyć twierdzenie o istnieniu Boga, lecz jako dociekania podważające albo broniące moralnej wartości i świętości Boga.⁷

Zagadnienie będące przedmiotem tego artykułu nie powinno być mylone z czwartą grupą zagadnień: czy Bóg jest źródłem dobra i zła moralnego oraz czy gdyby zechciał, mógłby sprawić, by światem rządziło inne prawo moralne? Czwartą grupę tworzą zatem zagadnienia dotyczące Boga jako źródła moralności, problemy relacji prawa naturalnego i wiecznego oraz tzw. etyki Bożych nakazów.⁸ Z tą grupą problemów związana jest piąta, dotycząca dobroci moralnej działania Boga jako specyficznego standardu wartości moralnej, który tylko Bóg może zrealizować, ale też który może stać się wzorcem do naśladowania w postępowaniu moralnym człowieka, jak ma to miejsce w zaproponowanej przez Lindę Zagzebski etyce bożej motywacji. Ta ostatnia jest jednocześnie pomyślana jako alternatywna

⁵ G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kok Pharos, Kampen 1993, s. 48-49.

⁶ Zob. K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010; T. Gadacz, M. Pepliński, *Teodycea*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia*. Encyklopedia PWN, Rut – żywotność, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, t. 9, s. 241-247.

⁷ Zob. M. J. Murray, S. Greenberg, *Leibniz on the Problem of Evil*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/leibniz-evil/>>.

⁸ Odnośnie do ostatnich kwestii zob. zwłaszcza W. J. Wainwright, *Religion And Morality*, Aldershot: Ashgate 2005; J. M. Idziak, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York: The Edwin Mellen Press 1979; A. Sagi, D. Statman, *Religion and Morality*, Rodopi, Amsterdam 1995.

do etyki bożych nakazów, która omawiana jest w dyskusjach związanych z pojmowaniem Boga jako prawodawcy moralnego.⁹

Do dwóch ostatnich kontekstów, w których aktualnie podejmuje się kwestię dobroci moralnej Boga, należą kwestia możliwego teleologicznego zawieszenia etyki, sformułowana przez Kierkegaarda, nadal dyskutowana¹⁰, choć już nie tak popularna jak cieszący się dużą atencją problem cierpienia i współczucia Boga wobec zła, które dotyka Jego stworzenia, zwłaszcza zaś człowieka.¹¹

Nawet z tak krótkiej prezentacji filozoficznej tematyki dobroci Boga przeziera, po pierwsze, że ta interesująca, a w opinii wielu, niezwykle ważna tematyka, jest zróżnicowana i składa się ze wzajemnie powiązanych zagadnień. Po drugie, problematyka dobroci Boga dotyczy, jeżeli wolno użyć tego rozróżnienia, kwestii ontologicznych i etycznych – zarówno tego, czym Bóg jest, jak i Jego działania.

Część druga – dobroć Boga wedle św. Tomasza z Akwinu

Gdy podejmuje się dowolne zagadnienie teologii filozoficznej należałoby wpiąć sobie i innym wyraźnie zaprezentować, co rozumie się przez Boga, którego dotyczy czy też ma dotyczyć poruszany problem. O jakim Bogu jest mowa? Bóg jako taki nie jest przedmiotem naszego bezpośredniego poznania zmysłowego, nie jest też jednym z wielu przedmiotów w świecie. To, co np. Kowalski ma na myśli, oraz do czego się odnosi, gdy posługuje się terminem Bóg, może być bardzo odległe, od tego, co ma na myśli lub do czego odnosi się np. Smith, myśląc o Bogu. Jest to sprawa istotna szczególnie ze względu na powszechny antropomorfizm dywagacji na temat Boga, ludzką skłonność do tworzenia idoli oraz przerażającą nieraz arbitralność, z jaką wykorzystuje się ten termin w popularnych ostatnio dyskusjach przedstawicieli nauk przyrodniczych na temat Boga i religii. Skazana na niebezpieczeństwo błędu wieloznaczności i nieporozumienia jest próba rozmowy o Bogu, traktująca ten termin, czy pełnione przezeń funkcje semiotyczne, jako samozrozumiałe. Chodzi tu nie tylko o wyraźne, o ile jest to możliwe, zarysowanie znaczenia terminu „Bóg”, ale też wstępne przynajmniej określenie metafizycznego przedrozumienia Boga, jakim posługuje się wypowiadający się na Jego temat.

W przypadku niniejszego tekstu, gdy będzie w nim występował termin „Bóg”, to będzie on odnosił się do osobowego Bytu czy Rzeczywistości, w którą wierzył Abraham, Izaak, Jakub, a także św. Paweł czy Edyta Stein, czyli do Boga teizmu judaistycznego i chrześcijańskiego. Zaś metafizyczne przedrozumienie Boga zaczerpnięte jest z metafizyki Akwinaty. Dociekania te zatem będą prowa-

⁹ L.T. Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, Cambridge: 2004.

¹⁰ Zob. A. Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford 1993.

¹¹ Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God*, Oxford University Press, Oxford 1999; Gloria L. Schaab, *Creative Suffering of the Triune God: An Evolutionary Theology*, Oxford University Press, Oxford 2007. Por. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, W drodze, Poznań 2003.

dzone z perspektywy pojmowania Boga w „schemacie pojęciowym” najbardziej elementarnych części metafizyki Doktora Anielskiego. Autor ten, idąc za tradycją św. Augustyna i Boecjusza, utożsamia dobro z bytem, a doskonałą dobroć przypisuje Bogu pojętemu jako Czysty Byt, Czystemu Aktowi Istnienia, w którym nie ma realnej wielości w postaci samodzielnych lub względnie samodzielnych elementów ontycznych oraz subontycznych. Czysty Akt Istnienia jest niezłożony z formy i materii oraz nie ma w nim niezaktualizowanych potencjalności.

Dobroć przypisuje się Bogu z trzech powodów: ze względu na Jego sprawczość; ze względu na jego doskonałość ontyczną i ze względu na sposób Jego działania. Pierwszy sposób, ze względu na sprawczość, można unaocznic następująco. W rozumowaniach zwanych pięcioma drogami (sposobami) poznania istnienia Boga, św. Tomasz z Akwinu zmierza do uzasadnienia twierdzenia o istnieniu Pierwszej Przyczyny jako Czystego Aktu i tym samym Boga, poprzez wyjaśnienie rzeczywistości bytów przygodnych pochodnością od Istnienia Czystego. Jest ono Intelktem, skoro byt pochodny od Niego jest racjonalny. Skoro pochodne od Boga byty są przygodne, nie musiały zostać przezeń stworzone. Jeżeli zatem zaistniały, co ma miejsce, a działanie Boga jest rozumne, to są one chciane, i dlatego mogą być określone jako dobre akcydentalnie, zgodnie z arystotelesowską koncepcją dobra. Wszystko co powstało i istnieje, każdy substancjalny byt przygodny, istnieje dlatego, że Bóg chce, aby istniał. Nie należy z tego wnosić, że, posługując się inną terminologią, Bóg chce wszystkich i każdego stanu rzeczy, jaki faktycznie zachodzi wśród bytów stworzonych. Dobroć bytów stworzonych jako skutków kreatywnej aktywności Stwórcy partycypuje w Jego dobroci jako ich Przyczyny sprawczej, celowej i wzorczej, w której Dobroć owa jest doskonała, choć nierealizowana, to zrealizowana, w stopniu najwyższym. Bóg jest swoją Dobrocią.

Po drugie, Tomasz z Akwinu orzeka o Bogu dobroć, ze względu na doskonałość ontyczną – Bóg jest maksymalnie dobry, ponieważ jest maksymalnie doskonały ontycznie. W *Sumie filozoficznej* (SCG, I, 37) nawiązując do poglądów Arystotelesa (*Fizyka* VII, 246a13-14), stwierdza, że wszelka rzecz jest dobra przez to, że jest doskonała. Każda rzecz posiada wszelką doskonałość odpowiednio do swego istnienia (SCG, I, 28). Rzecz jest zatem bardziej lub mniej doskonała w tej mierze, w jakiej istnienie rzeczy jest ograniczone różną odeń, potencjalną naturą. W Bogu, jako Akcie Czystym, wykluczone jest jakiegokolwiek złożenie i tym samym wykluczona jest jakakolwiek niedoskonałość ze złożenia płynąca. Czysty Akt istnienia posiada całą moc istnienia. Dlatego, twierdzi Tomasz, jest bytem doskonałym pod każdym względem, czyli takim, któremu nie brak doskonałości żadnego rodzaju.

Argumentacja Akwinaty za doskonałością ontyczną Boga odwołuje się do prostoty Aktu Istnienia: jako pełny, nieograniczony Akt Istnienia nie ma w sobie żadnego braku i żadnego nieistnienia, zatem jest w pełni doskonały – doskonałością jako „brakiem” dowolnego braku w bycie. Dalej, ze względu na całkowitą aktualność, jest najdoskonalszym bytem, jeżeli każda rzecz jest doskonała, w takiej mierze,

w jakiej jest w akcie, a nie w potencji. Trzeci argument wskazuje na przyczynowość Boga. Skoro jest On przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy przygodnych, to wszystko, co jest urzeczywistnione w jakiegokolwiek innej rzeczy, musi znajdować się w sposób o wiele bardziej doskonały w Bogu. Nie jest bowiem możliwe, aby skutek był doskonalszy niż jego przyczyna sprawcza. Dlatego też doskonałość Boga i doskonałości stworzeń nie mogą być rozumiane jednoznacznie, zachodzi tu jedynie, najmniej doskonałe, podobieństwo formy tego, czym są – Bóg oraz Jego stworzenia. Wreszcie Akwinata argumentuje też z pochodności doskonałości stworzeń od doskonałości Stwórcy. Dla dowolnego rodzaju *x* istnieje coś w nim najdoskonalszego, co jest miarą rzeczy należących do rodzaju *x*. Rzecz jest bardziej lub mniej doskonała, im bardziej lub mniej zbliża się do miary swojego rodzaju. Jeżeli chodzi o bytowość, to Bóg jako Istnienie Czyste jest miarą wszystkich bytów – nie brak mu zatem pod względem ontycznym żadnej doskonałości, które przysługują rzeczom. Co jest warte podkreślenia, omawiany autor ilustruje to odpowiedzią Boga daną Mojżeszowi na prośbę, aby mógł ujrzeć oblicze Pana: „Ja ci ukazę wszelkie dobro” (Wyj 33,19) przez co, jak sugeruje św. Tomasz, dane zostało Mojżeszowi do zrozumienia, że jest w Bogu pełnia dobroci. Jest oczywiste, że w tym miejscu św. Tomasz utożsamia dobroć bytu z jego doskonałością.¹²

Należy zauważyć, że w sprawie relacji między Bogiem a dobrocią Tomasz z Akwinu, stwierdza, m.in., trzy ważne rzeczy. Po pierwsze, skoro, co już przed chwilą zauważono – Bóg jest swoją Dobrocią, to Bóg jest dobry esencjalnie. Po drugie, jest on źródłem wszelkiej dobroci różnej od Niego. Wreszcie jest On dobrem najwyższym. Wniosek pierwszy wynika z doktryny prostoty Boga, która skutkuje tezą o tożsamości Boga ze swoją naturą i wszystkimi atrybutami. Akwinata argumentuje w następujący sposób. Skoro Bóg jest identyczny ze swoim istnieniem, a dobrocią danego bytu jest jego rzeczywistość i istnienie, to Bóg jest identyczny ze swą dobrocią. W podobny sposób uzasadnia to, odwołując się do identyczności Boga z Jego doskonałym istnieniem, a zatem Jego doskonałość jest z nim tożsama. Jeżeli zaś dobroć jest identyczna z doskonałością, to Bóg jest tożsamy ze swą dobrocią. Z teorii partycypacji bytów w Bogu wypływają dwa inne argumenty za tą identycznością. Dobro, które nie jest ze sobą identyczne, jest dobrem przez partycypację, jednak łańcuch partycypacji nie może być, twierdzi Akwinata, nieskończony i czwarta droga pokazuje, że konieczne jest przyjęcie istnienia Dobra esencjalnego, w którym partycypują inne dobra, a jest nim Bóg. Po drugie, uczestnictwo w czymś wymaga potencji, zaś Czysty Akt istnienia nie może w niczym uczestniczyć, zatem jeżeli jest dobry, to jest identyczny ze swą dobrocią.

Ujęcie poznawcze partycypacji, które pozwala argumentować za esencjalną dobrocią Boga, pozwala też uzasadnić kolejne twierdzenie Tomasza należące do jego metafizyki dobroci Boga, a mianowicie, że jest On źródłem wszelkiego

¹² Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. I, przeł. Z. Włodek i W. Zega, W drodze, Poznań 2003, I, 28, s. 95.

dobra. Każdy byt jest dobry dobrocią Boga, która jest mu udzielona. Znajduje to trojaki uzasadnienie. Dobro orzeka się o celu oraz wtórnie o tym, co do celu jest skierowane. Celem ostatecznym jest to, ku czemu jest wszystko skierowane i od czego ostatecznie otrzymuje swoją dobroć. A ponieważ Bóg jest celem ostatecznym wszystkiego, zatem jest i dobrem wszelkiego dobra stworzonego. Zatem w dobroci Boga jako celu partycypują dobra przygodne. Po drugie, każda rzecz, która partycypuje w dobru Boga, jest dobra w tej mierze, w jakiej nosi w sobie podobieństwo do dobroci Boga. Wreszcie, skoro Bóg zawiera w swej doskonałości doskonałości wszelkich stworzeń, a dobroć rzeczy polega na jej doskonałości, to Bóg obejmuje w swej dobroci dobro wszelkich stworzeń. Wszelkie zatem dobro stworzone jest dobre dzięki udziałowi w dobroci swej Przyczyny Wzorczej i Celowej.

Bóg jest też dobrem najwyższym. Akwinata uzasadnia to twierdzenie ze względu na analogię relacji przewyższania dobra powszechnego do dóbr szczegółowych oraz relacji esencjalnej dobroci Boga do dobroci przez partycypację. Ponadto, esencjalna, naturalna dobroć Boga ugruntowuje to, że nie ma w Nim zła ani w potencji, ani też jakiegokolwiek zła urzeczywistnionego. Pojawienie się w bycie Boga zła jest sprzeczne z Jego esencjalną dobrocią i równałoby się zniszczeniu bytu Boga, co jest niemożliwe. Ponieważ zło jest pewnego rodzaju niedoskonałością, nie może ono charakteryzować bytu, który jest pod każdym względem doskonały. Z tych powodów dobroć Boga jest najwyższą dobrocią.

Wracając do trzeciej racji orzekania o Bogu dobroci – św. Tomasz z Akwinu orzeka o Bogu dobroć ze względu na sposób Jego działania. Podobnie jak twierdzenie o esencjalnej dobroci Boga, ma to bezpośrednią wagę dla kwestii paradoksu wszechmocy i dobroci. Akwinata, przypisując Bogu esencjalną i najwyższą dobroć, uważa zarazem, iż doskonałość i dobroć przysługują Mu ze względu na Jego działanie, czyli w sensie moralnym. Bóg mianowicie nie może chcieć zła.

Skoro Bóg zawiera w sobie doskonałości wszelkich bytów, a dobroć ugruntowana jest w doskonałości, to Jego dobroć zawiera też, twierdzi autor *Sumy przeciw poganom*, wszystkie rodzaje dobroci. Ponieważ zaś pewnym rodzajem dobroci jest cnota, to dobroć Boga zawiera w sobie wszelkie cnoty, ale nie jako przypadłości – sprawności, lecz w swej istocie. Bóg „zawiera w sobie” cnoty moralne odnoszące się do działania, o ile nie zakładają one jakiejś niedoskonałości czy innego warunku niezgodnego z boską naturą. Bóg zawiera też cnoty kontemplacyjne. Jeżeli zatem Bóg jest identyczny ze swoim cnotliwym działaniem, to dobroć tego działania jest pełna i Bóg nie może chcieć zła. Ponadto w działaniu podmiot działania skłania się ku działaniu moralnie nagannemu z tej racji, że jawi się ono mu jako dobro, gdyż przedmiotem woli jest dobro poznane. To zaś jest błędem, który w Bogu jest wykluczony ze względu na Jego wiedzę. Dlatego też wola Boga nie może chcieć zła. Również fakt, iż najwyższe dobro wyklucza zło oraz dlatego, że celem woli jest dobro, a chcenie zła jest odwróceniem się woli od swojego celu, wykrzywieniem jej działania, powodują, że Bóg nie może chcieć zła moralnego. Bóg bowiem nie może chcieć inaczej niż chcąc siebie, ponieważ

przedmiotem Jego woli jest Jego własne dobro, a skoro chcąc siebie, chce zawsze dobra, nie może pragnąć zła.¹³

Ten element doktryny dotyczącej dobroci Boga, który, tak się historycznie składa, jest m.in. elementem teologii filozoficznej św. Tomasza, bywa obiektem ataków współczesnych teologów filozoficznych. Kwestii poprawności i skuteczności klasycznego przykładu takiego ataku, mianowicie argumentacji Nelsona Pike'a, poświęcona jest ostatnia część tego artykułu. Poprzedzi ją przedstawienie samej argumentacji wybitnego filozofa analitycznego.

Część trzecia – argumentacja Pike'a, że wszechmocny i dobry Bóg może grzeszyć

Najbardziej znaną i istotną dla tego problemu argumentację zaproponował w roku 1969 Nelson Pike w artykule pt. „Wszechmoc i zdolność Boga do grzechu”.¹⁴ Argumentacja ta odwołuje się do wspomnianej już rzekomej niespójności wszechmocy Boga z Jego doskonałą dobrocią moralną, pojętą jako niezdolność do postępowania moralnie złego, ujętą językowo przez Pike'a, zresztą zgodnie z tradycją, jako niezdolność do grzechu. Formułując swoją argumentację w tej kwestii, Pike przyjmuje *explicite* pięć założeń.

Po pierwsze, termin „Bóg”, tak jak funkcjonuje on w języku religii chrześcijańskiej, jest deskrypcją określoną, a nie imieniem własnym. Jest to specyficzny typ deskrypcji – pełni on, zgodnie z określeniem Pike'a, funkcję tytułowania, czyli jest to termin, którym orzeka się zajmowanie pewnej pozycji czy wartościowego statusu. Zatem stwierdzić o pewnym indywiduum, że jest Bogiem, to tyle, co stwierdzić, że cieszy się ono pewnym wartościowym statusem – np. jest bytem, ponad którego nic większego nie może być pojęte albo też, że zajmuje pewną pozycję – np. jest Panem Wszechświata („He is Ruler of the Universe”). Po drugie, atrybuty orzekane o pewnym indywiduum *x* będącym Bogiem w formułach typu: „jeżeli *x* jest Bogiem, to *x* jest wszechmocny” orzekane są z koniecznością logiczną, czyli tego typu formy zdaniowe są prawdami logicznie koniecznymi. Logicznie koniecznym warunkiem tytułowania *x* Bogiem jest jego doskonała dobroć, wszechmoc, wszechwiedza i wszelkie inne atrybuty, które tradycyjnie przypisywane są Bogu w chrześcijaństwie.

Po trzecie, jest logicznie możliwe, że dla dowolnego indywiduum, które posiada atrybut doskonałej dobroci, może ono go nie posiadać. Innymi słowy, jest logicznie możliwe, dla dowolnego *x*-a, które posiada pewien wyróżniony wartościowy status czy pozycję Boga, że nie posiadałby tego statusu czy pozycji, o ile nie byłby (przestałby być?) doskonale dobrym. Jest to zaskakujące założenie Pike'a

¹³ SCG, I, 95, s. 243.

¹⁴ N. Pike, *Omnipotence and God's ability to sin*, „American Philosophical Quarterly” 6 (1969), 3, s. 208-216.

i nie jest oczywiste, jak należy je rozumieć. Autor ten tłumaczy te sformułowania następująco. Po pierwsze, posiadanie przez x atrybutu doskonałej dobroci D moralnej jest logicznie przygodne, w tym sensie, że nie jest logicznie wykluczone, że $\sim D(x)$. Nie jest to koniecznie fałszywe, w logicznym sensie konieczności. Pomijając brak określenia konieczności logicznej, rzecz wydaje się być jasna i zrozumiała. To, że pewne x mogłoby nie posiadać atrybutu D , nie jest logicznie sprzeczne. Jak to jednak pogodzić z wcześniejszą deklaracją, że indywiduum, które nosi tytuł Boga, zasługuje na ten tytuł, posiada z konieczności doskonałą dobroć (i dowolny inny atrybut klasycznego teizmu)? Pike wprost stwierdza, wyjaśniając w dalszym ciągu, co ma na myśli, że to, czy pewne indywiduum, np. Jahwe, jest doskonale dobre moralnie, jest sprawą logicznie przygodną i tym samym, że logicznie jest możliwe dla dowolnego indywiduum, w tym Jahwe, że nie jest Bogiem / nie nosi tytułu „Bóg”. Wydaje się, że jedynym niesprzecznym sposobem rozumienia tego, co twierdzi Pike jest przyjęcie, że dla dowolnego x -a, będącego moralnie doskonałym, w rzeczywistości może ono nie mieć takiego statusu w tym sensie, że aktualne posiadanie tego statusu jest przygodne. Inaczej nie ma sensu twierdzenie, że jest to logicznie możliwe, gdyby logiczna możliwość posiadania przez x -a odmiennego statusu, od tego, który *de facto* posiada, była niesprzeczna z niemożliwością realnego posiadania przez x -a odmiennego statusu niż *de facto* posiada. Tym samym dla dowolnego x -a, który spełnia warunki noszenia tytułu Bóg/jest Bogiem, takie jak doskonała dobroć moralna (ale i wszystkie inne), możliwe jest, że nie spełniałby tego warunku. Jeżeli zaś, na mocy konieczności logicznej, Bóg jest doskonale dobry, to oznacza to, że dla dowolnego x -a będącego Bogiem jest możliwe logicznie, że nim nie jest. I znów podobnie, wydaje się, że nie ma sensu orzekania takiej logicznej możliwości o x -ach, o ile dla każdego z nich nie było realnie możliwe, aby nie cieszyłyby się statusem, którym się cieszą (nawet, jeżeli jest tylko jeden taki x , albo żaden, mówimy tu o warunkach formalnych, a nie materialnych).

Wydawałoby się zatem, że tak należy interpretować wypowiedzi Pike’a. To co twierdzi on w dalszym ciągu, jest jednak z taką interpretacją, przynajmniej na tzw. pierwszy rzut oka, niespójne. Możliwe jest zatem logicznie, że Jahwe nie jest moralnie dobry i w związku z tym Jahwe nie cieszy się statusem oznaczanym terminem Bóg (tytułem Bóg) koniecznie, a jedynie przygodnie logicznie. Pike zastrzega wprost, że nie sugeruje tym samym, iż zachodzi materialna możliwość, że Jahwe nie jest moralnie doskonale dobry, a jedynie wskazuje na odmienność logiczną formuł, prezentowanych tak, jak je sam Pike konstruuje:

A. „Jeżeli x jest Jahwe, to x jest doskonale moralnie dobry.”

B. „Jeżeli x jest Bogiem, to x jest doskonale moralnie dobry.”

Tylko forma zdaniowa B jest konieczna logicznie. Sprawa ta jest dyskusyjna. Wątpliwość budzi, z jednej strony, jedynie logiczna możliwość, w moim ujęciu,

przygodność logiczna tytułowania *x*-a Bogiem. Z drugiej, odmienne traktowanie form zdaniowych A i B i podstawy, dla których powinno to być przyjęte. Pike nie argumentuje za tymi założeniami.¹⁵

Czwartym założeniem omawianego autora, jest kwestia jak należy pojmować termin „wszechmoc”. Pike uważa, że wszechmoc jako określająca Boga powinna być pojmowana w sposób ograniczony. Zakres wszechmocy nie zawiera w sobie zatem wykonywania czynności lecz tylko akty mocy kreacyjnej. Dla eksplikacji, co ma na myśli podaje przykłady czynności, których Bóg może nie wykonywać w swej wszechmocy. Mianowicie nie musi On pływać albo jeździć na rowerze. Warto tu zwrócić uwagę, że obie przykładowe czynności są rodzaju wymagającego od Boga bycia cielesnym czy posiadania ciała. Tylko bowiem ciała mogą pływać albo przemieszczać się rowerem. Obie czynności również wymagają, aby Bóg był przedmiotem w świecie i działał wewnątrz świata jako jedna z jego sił. Interesujące są motywy dokonania takiego obostrzenia. Czy Pike chce narzucić je na wszechmoc czy na wszechmoc Boga? Omawiając rzecz zaczyna od pojęcia wszechmocy, ale szybko przechodzi, posiłkując się sformułowaniami Akwinaty, do wszechmocy Boga. Można by zasugerować, że zastrzeżenie powyższe bierze się z chęci uniknięcia sytuacji, gdzie w zakresie wszechmocy Boga umieszcza się niedorzeczność – działanie, którego wykonanie wymaga spełnienia warunku, którego spełnienie jest niemożliwe ze względu na sprzeczność z naturą bytu, którego ewentualna wszechmoc jest dyskutowana. Sprawa ta wielokrotnie była przedmiotem dyskusji w myśli średniowiecznej. Wydawałoby się, że takie mogą być też motywy Pike’a, omawiającego całą sprawę w nawiązaniu do artykułu „Omnipotence” autorstwa J. A. McHugh’a, który wprost wyklucza z zakresu wszechmocy działania, które są wewnętrznie niemożliwe, a do których zalicza, m.in., działania, które są niezgodne z naturą Boga i Jego atrybutami.¹⁶ Jednak z drugiej strony Pike wyraźnie nie chce pojmować wymogu spójności jako dotyczącego działania, a nie jedynie jego skutków. Pike jako swój motyw przyjęcia takiego ograniczenia podaje odpowiedniość tego ograniczenia ze sposobem funkcjonowania terminu „wszechmoc” w potocznym i technicznym, teologicznym języku chrześcijaństwa. Zgodnie z tym, wszechmoc Boga polega na Jego mocy wytworzenia czegokolwiek, co jest absolutnie możliwe, gdzie warunkiem „absolutnej możliwości” jest, aby to, co oznacza powyższy zwrot, było logicznie spójne. Zwróćmy uwagę, że w tym wypadku Pike odchodzi od takiego rozumienia wszechmocy Boga, w którym to egzekucja mocy Boga, skutkująca tym a tym, sama musi być logicznie spójną. Pike spójność logiczną orzeka wyłącznie o skutkach/przedmiotach działania Boga – „He can bring about any consistently describable object or state of affairs”¹⁷.

¹⁵ À propos drugiego odsyła jedynie do częściowego uzasadnienia, które znajduje w innej pracy C. B. Martin’a, *Religious Belief*, Cornell University Press, Ithaca 1965, t. 4, s. 33-63.

¹⁶ J. A. McHugh, *Omnipotence*, The Catholic Encyclopedia, Robert Appleton company, Vol. XI.

¹⁷ N. Pike, *op. cit.*, s. 209.

Ostatnim założeniem Pike'a jest przykład stanu rzeczy, takiego, że jest jasnym, że spowodowanie go przez pewne indywidualium jest moralnie nagannym, a który jest logicznie spójnie opisywalny. Przedstawmy sobie niewinne dziecko, które powoli umiera, podlegając torturom śmierci głodowej. Niech zdarzenie to będzie do uniknięcia oraz żadne większe dobro nie wypływa z racji jego wystąpienia. Dziecko to i jego rodzice nie dokonali żadnej zbrodni, za którą ono lub jego rodzice mogliby być słusznie ukarani i zdarzenie to nie jest taką karą.

Precyzyjne postawienie problemu przez Pike'a

Wspomniane pięć założeń pozwala Pike'owi sformułować problem z większą niż dotychczasowa precyzją. Bóg jest wszechmocny. Jest prawdą konieczną, że x będące Bogiem, jest w stanie spowodować dowolny opisywalny w spójny sposób stan rzeczy. Może on zatem spowodować właśnie opisany spójny stan rzeczy, którego spowodowanie byłoby moralnie naganne. Jako Bóg jest jednocześnie moralnie dobry w stopniu doskonałym. To również jest prawdą konieczną logicznie, przy hipotetycznym sformułowaniu danej formuły. Nie może zatem działać w moralnie naganny sposób. Zatem nie może spowodować powyżej opisanego stanu rzeczy. Wydaje się, że istnieje logiczna sprzeczność pomiędzy boską wszechmocą i boską wszechwiedzą, bowiem jeżeli Bóg jest wszechmocny i doskonale dobry, to pewne stany rzeczy spójnie opisywalne są takie, że Bóg zarazem może i nie może ich spowodować. Pike nie rozważa pojawiającego się tu momentalnie problemu, że stany te w relacji do Boga okazują się niespójne, tzn. mające sprzeczne opisy. Jest to być może efektem bycia konsekwentnym w ograniczaniu wymogu spójności opisu do samego stanu rzeczy/obiektu, nie zaś do relacji powodowania go, a być może to po prostu Pike'owi umknęło. Konkluzją, na tym etapie argumentacji Pike'a, jest taka, że postawiony przezeń problem konfliktu między atrybutami dobroci i wszechmocy jest znacznie poważniejszy niż stawiany tzw. problem zła. O ile bowiem argumentacja w tym ostatnim zmierza do wykazania, że przygodnie jest fałszem, że wszechmoc i dobroć doskonała są posiadane przez pewne indywidualium, to zarzut sformułowany przez Pike'a ma wykazywać, że jest niemożliwe logicznie, aby istniało indywidualium, które jest zarazem wszechmocne i doskonale dobre.

Pike krytykuje argumentację św. Tomasza z Akwinu z *Sumy Teologicznej*, wybierając pewne fragmenty tego dzieła. Po pierwsze rozważa odpowiedź na drugi zarzut w kwestii 25 artykule 3 części I, w której Tomasz w duchu Anzelmia i Lombarda sugeruje, że właśnie dlatego, że Bóg jest wszechmogący, to nie może on dokonać działania moralnie nagannego. Działanie moralnie naganne bierze się bowiem z jakiejś słabości. Jak wcześniej zostało to zaprezentowane, Akwinata wykluczał możliwość takiej słabości i odpowiednio, moralnie nagannego działania, podając trzy racje takiej niemożliwości. Po pierwsze, jest nią pełna cnotliwość działania Boga, po drugie, niemożliwość błędu poznawczego stojącego u podstaw niesłusznego moralnie, czy nawet moralnie złego działania. Wreszcie, po trzecie,

działanie takie jest niemożliwe ze względu na „sposób działania” woli Boga, która nie może chcieć zła, ponieważ nie wybiera pomiędzy dobrem a złem, a jej przedmiotem jest ten czy inny sposób udzielenia temu czy innemu stworzeniu dobroci, którą jest ona sama. W tym sensie wola Boga nie może ulec wykrzywieniu, nie może „zbożyć z kierunku”, którym jest czynienie dobra czy, stawiając rzecz poprawniej, a mniej intuicyjnie językowo – dobroć sama.

Zdaniem Pike’a tego typu wyjaśnienie średniowiecznych autorów, uznające czynienie zła za wyraz słabości, nie jest przekonujące, ponieważ można odróżnić pomiędzy mocą sprawiania pewnego stanu rzeczy oraz mocą/słabością moralną polegającą na wykonywaniu odpowiedniego działania. Nie istnieje też, twierdzi Pike, jakaś sprzeczność czy trudność pojęciowa w pojęciu diabolicznego bytu wszechmocnego. Pike milcząco wyklucza możliwość, że wszechmoc nie należy do zbioru uniwersaliów i że jest/może być tylko jeden Byt Wszechmocny, którego wszechmoc jest wszechmocną esencjalną dobrocią. W takim wypadku jest po prostu niemożliwe wewnętrznie, dla takiej wszechmocy, a tym samym, dla wszelkiej, żeby była elementem natury bytu diabolicznego. Dlaczego Pike sądzi, że taki wszechmocny i zły byt jest możliwy? Czy dlatego, że da się odróżnić pomiędzy pojęciami moralnej siły oraz mocy stwórczej? A z tego zdaniem Pike’a wynika, że z wszechmocy x nie wynika, że x nie może działać moralnie naganie, bowiem działanie moralnie naganne nie jest zdaniem Pike’a brakiem mocy, wprost przeciwnie. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby byt wszechmocny był moralnie słaby, jeżeli wszechmoc bierzemy w zaproponowanym przez Pike’a sensie.

Może jednak – można by zwrócić się do Pike’a – jest coś poważnie nieprzekonującego w uznaniu, że byt wszechmocny jest pod pewnym względem słaby, i to nie byle względem, ale pod względem istotnym dla osoby – moralnie słaby? Może pojęcie diabolicznego bytu wszechmocnego jest wewnętrznie sprzeczne? Może zdolność do działania moralnie naganego skutkującego pewnymi stanami rzeczy, takimi jak przykładowy Pike’a, a którego to rodzaju działania warunkiem jest pewna słabość poznawcza lub moralna (wolitywna), wzięta wraz z jej warunkami, powinna być określana właśnie jako słabość, a nie moc? Wydaje się, że wszystko zależy tu od opisu sytuacji, o którą chodzi. Przynajmniej dla niektórych działań istnieje bowiem więcej niż jeden opis. Pewne działanie może być także częścią innych działań. Nie jest tak, że dane działanie winno być opisywane wyłącznie w kategoriach jego skutków. Oczywiście możliwe jest takie ograniczenie opisu, jednak będzie ów opis właśnie ograniczonym, niebiorącym pod uwagę całości. Jeżeli uwzględnimy, że opis działania nie ogranicza się do skutku, lecz uwzględnia m.in. komponent warunku działania i sposobu wykonania po stronie działającego, to przy tym samym skutku ocena, czy działanie stanowi wyraz mocy, czy niemocy, może wypaść odmiennie. Może tak być w przypadku działania moralnie złego, które jest np. ekspresją mocy fizycznej, a jednocześnie braku poznania albo braku dobrej woli. Przykładowo, działanie agresywne, mogące skutkować czyjąś krzywdą fizyczną, spowodowane lękiem sprawcy przed analogiczną agresją, jest

uważane nie za wyraz mocy sprawcy, lecz słabości. Nikt nie podważa przy takiej ocenie zdolności do działań agresywnych, ani zdolności sprawiania uszkodzeń fizycznych przez sprawcę. Jednak egzekucję takiej mocy uważa się za wyraz słabości i czyni się tak nieprzypadkowo. Jeszcze wyraźniej widać to w sytuacji uzależnienia. Osoba paląca i niemogąca powstrzymać się od palenia posiada moc zapalenia papierosa, podobnie jak osoba paląca, która potrafi się powstrzymać od egzekucji mocy zapalenia papierosa. Obie osoby dysponują taką samą rodzajowo mocą fizycznego sprawiania pewnego spójnego logicznie stanu rzeczy, mianowicie wypalenia papierosa, jednak tylko jedna z nich dysponuje mocą niepalenia papierosa w pewnych okolicznościach. Fakt ten ma zasadnicze znaczenie dla naszej oceny mocy obu palaczy. W przypadku bytu, który ma charakter diaboliczny, to właśnie ten charakter powoduje, że wiele czynności należących do klasy działań moralnie dobrych będzie dla tego bytu niedostępna. Te dwie, powiązane sprawy – oceny mocy niewyłącznie w kategoriach skutków czynów oraz niedostępności przynajmniej niektórych działań/skutków opisywanych spójnie w kategoriach moralnego dobra i słuszności dla rzekomo wszechmocnego bytu diabolicznego – powinny być przez Pike'a wzięte pod uwagę.

Mówiąc inaczej, czy konsekwencja zaprzeczenia tym, przynajmniej intuicyjnie przekonującym sądom, wspomnianym na początku poprzedniego akapitu, nie powinna skłonić Pike'a do zrewidowania pierwotnej definicji wszechmocy? Pike tak nie uważa, w każdym razie nie rozważa tej drogi, zadowolając się stwierdzeniem braku dostrzegania sprzeczności w pojęciu diabolicznego bytu wszechmocnego. Jednak fakt, że Pike czegoś nie dostrzega, jest niesprzeczny z zachodzeniem tego czegoś. Tym bardziej powinno to zostać wzięte pod uwagę, że możliwe jest przeciwne stanowisko, a możliwość ta nie została przez Pike'a wykluczona. Tym samym, stawiając zarzut najslabiej, wydaje się, że Pike po prostu przesądza, iż diaboliczny byt wszechmocny jest możliwy logicznie. Samo odróżnienie mocy sprawiania stanu rzeczy i słabości moralnej – niemocy moralnej polegającej na sprawianiu tego stanu rzeczy oraz po prostu potraktowanie, jak czyni to Pike, tej drugiej jako nieistotnej dla problemu oceny całościowej mocy x -a, albo nawet redukowanie słabości do mocy, co Pike czyni, nie jest argumentem za taką możliwością, ani też za pomijaniem przy ocenie mocy pewnego bytu sprawy jego (nie) zdolności czynienia dobra i zła. Dlatego należy stwierdzić, że Pike nie dostarczył wystarczającej argumentacji, aby podważyć obronę Anzelm, Lombarda i Tomasza, że czynienie zła moralnego jest wyrazem niemocy, i że tylko forma języka skłania nas do uważania niemożliwości czynienia takiego zła u Boga za brak w mocy.

Pike'a krytykuje również Akwinaty interpretację twierdzenia Arystotelesa, że Bóg mógłby czynić zło, jeżeli by tego chciał, choć niemożliwe jest, by tego chciał, znajdując ją nieprzekonującą oraz dokonuje analizy mającej wykazać, że o Bogu orzeka się dobroć moralną w tym samym minimalnym, elementarnym sensie, w jakim orzeka się ją o człowieku. W związku z tym, co sprzeciwia się dobroci Sokratesa, sprzeciwia się też dobroci doskonałej Boga i takie rozumienie

wypowiedzi „Bóg nie może grzeszyć”, które by stało w sprzeczności z powyższym nie wchodzi w grę. Te dwie części argumentacji filozofa pominię.

Krytyka argumentacji Johna A. McHugh’a przez Nelsona Pike’a i jego własne rozwiązanie problemu

Przejdę teraz do Pike’a krytycznej interpretacji argumentacji tomisty McHugh’a, która pozwala mu wyróżnić jeden z trzech sensów twierdzenia „Bóg nie może grzeszyć”, niezbędnych do przedstawienia własnej propozycji uporania się z problemem, odmiennej od Tomaszowej.

Rozumowanie McHugh’a w interpretacji Pike’a przedstawia się następująco. Prawdami koniecznymi są prawdy, że Bóg jest doskonale dobry oraz implikacja, że jeżeli byt jest doskonale dobry, to nie może wykonać działania, które byłoby moralnie naganne. Z tego wynika, że twierdzenie „Bóg sprawia stan rzeczy, którego uczynienie jest moralnie naganne” jest twierdzeniem wewnętrznym sprzecznym. McHugh zauważa jednak w duchu Tomasza, że nie jest to argument przeciwko wszechmocy Boga, bowiem wszechmocny byt może nie być w stanie wykonać działań, które są logicznie sprzeczne, a skoro zdanie, że Bóg działa w sposób moralnie naganny, jest sprzeczne wewnątrznie, to niezdolność do takowego działania nie jest ograniczeniem boskiej mocy. Jest to zatem odmienna argumentacja od tej Anzelmiańsko-Lombardiańsko-Tomaszowej, z bycia działania moralnie nagannego wyrazem niedoskonałości i egzekucją mocy płynącą z braku innej mocy.

Pike stara się argumentację McHugh’a sprowadzić do absurdu, przedstawiając analogiczny argument. Niech Gid, mówi Pike, oznacza twórcę, który wytwarza jedynie skórzane sandały. Zdanie „Gid wytwarza skórzane paski” jest dlatego logicznie sprzeczne i Gid nie może ich wytwarzać. Jednak Gid nadal, pomimo braku zdolności wytwarzania skórzanych pasków, jest wszechmocny, ponieważ zdanie „Gid wytwarza skórzane paski” jest logicznie sprzeczne. A zatem niezdolność do wytwarzania pasków nie stanowi ograniczenia mocy Gida.

Ten jawnie błędny argument z absurdalną konkluzją pozwala dostrzec trudność argumentacji tomistów, zauważa Pike’a. Po pierwsze, opis tego, czego Gid nie może rzekomo wytworzyć – „skózanego paska” – nie jest sprzeczny logicznie, jest takowe jedynie twierdzenie, że Gid je wytwarza. Tymczasem, twierdzi Pike, ważne jest, aby podkreślić, że w przypadku pojęcia wszechmocy według Tomasza z Akwinu nie jest istotne, aby zdanie, że pewne indywiduum wytwarza stan rzeczy było spójne, a jedynie, aby spójne było zdanie opisujące wytwarzany stan rzeczy. Zatem jeżeli Gid nie jest w stanie wytwarzać pasków, to na mocy definicji Tomasza nie jest wszechmocny i to samo musi być odniesione do Boga. Jeżeli Bóg nie jest w stanie, na mocy definicji słowa Bóg (a raczej na mocy faktu, że Bóg jest doskonale dobry) wytworzyć pewnego spójnego stanu rzeczy, to Bóg nie jest wszechmocny w sensie Tomaszowej definicji wszechmocy, a ewentualny fakt, że to ograniczenie jest wbudowane definicyjnie w termin

„Bóg”, czyniąc zdanie „Bóg grzeszy” logiczną sprzecznością nie podważa powyższej konkluzji.

Pike sądzi, że pomiędzy „Bóg nie może grzeszyć” i „Gid nie może wytwarzać skórzanych pasków” zachodzi analogia, także w tym, że przynajmniej w ujęciu, które przypisuje McHugh’owi, w obu przypadkach niemoc wykonania pewnego działania jest wpisana w definicję słowa Bóg. Wydaje się jednak, że nie ma to miejsca. Bez wątpienia zachodzi to w przypadku tytułu „Gid”, który Pike celowo tak skonstruował. Wydaje się, że również sposób, w jaki skonstruował znaczenie terminu „Bóg” Pike, pozwala na taki wniosek. Czy jednak zachodzi tak również w przypadku Tomaszowej koncepcji Boga i „Boga”? Tomasz nie wydaje się konstruować tak pojęcia Boga, aby wywieść z tego wniosek, że Bóg nie może grzeszyć. Pojęcie Boga, którym się posługuje, ma źródła zarówno religijne, jak i filozoficzne. Jeżeli chodzi o to ostatnie, to Bóg jest pojęty jako prosty Czysty Akt Istnienia, do czego Akwinata dochodzi na drodze rozumowań prowadzących do filozoficznego uznania istnienia Boga. Następnie na drodze rozumowań dotyczących natury tak pojętego bytu wnioskuje, że Byt ten nie może działać moralnie naganie, źle lub niesłusznie. Innym źródłem przeświadczenia, że Bóg nie może grzeszyć, jest tradycja religijna, której św. Tomasz jest dziedzicem. W żadnym z tych kroków nie następuje celowe albo niecelowe wbudowanie w pojęcie Boga, w taki sposób, w jaki czyni to przykładowo Pike, ustalając w punkcie wyjścia, że funkcja, iż Bóg jest moralnie doskonały, jest konieczna logicznie, wyniku, że Bóg nie ma mocy wykonywania pewnego rodzaju działań. To, czy niemożliwość grzeszenia przez Boga jest wyrazem niemocy czy wprost przeciwnie, wszechmocy dobrego Boga, jest zaś dopiero przedmiotem debaty, którą, przynajmniej częściowo, jak to już było stwierdzone, Pike’a przesądza.

Po drugie, twierdzi Pike, tak naprawdę, zdanie „Gid nie może wytworzyć skórzanego paska”, nie stwierdza, że dane indywiduum zwane Gidem nie ma zdolności do tworzenia pasków, a jedynie, że gdyby miał takową zdolność, to nie mógłby jej użyć. Dlatego indywiduum, które jest Gidem, może mieć zdolność do tworzenia skórzanych pasków, tylko nie może ono jej użyć i pozostać Gidem. Analogicznie, indywiduum będące Bogiem nie może grzeszyć, na mocy definicji słowa Bóg, i pozostać Bogiem. Nie wynika z tego jednak, że Bóg nie ma mocy grzeszyć, a jedynie, że jeżeli – mimo, że ma on moc wytworzenia spójnego wcześniej opisanego stanu rzeczy, to – ponieważ wytworzenie takiego stanu rzeczy byłoby moralnie naganne – to jako doskonale dobry nigdy nie używa tej mocy.

To ostatnie rozwiązanie jest istotne i podstawową jest sprawa, jak zostanie ono zinterpretowane. Co to znaczy, że Bóg ma moc sprawienia pewnego stanu rzeczy, ale nie egzekwuje tej mocy z racji swojej doskonałej dobroci? Pike przedstawia pewne rozwiązanie/interpretację powyższego pomysłu wypracowanego w związku z przypadkiem Gida. Zgodnie z nim Akwinata i reszta tradycji, która interpretowała zdanie „Bóg nie może grzeszyć” jako wyraz mocy Boga, jest w błędzie, mieszając różne sensory niemocy. Twierdzą, że

rozwiązanie Pike nie jest jedynym, istnieje inne, które zachowuje mocniejszy sens badanego twierdzenia, występujący u wspomnianych nieraz myślicieli, co do którego niewykluczone jest – za czym argumentowałem wcześniej – że da się orzec, iż niemożność wykonywania działania niegodnego winna być interpretowana jako wyraz mocy.

Przejdźmy zatem do rozwiązania Pike'a. Autor ten, konkludując, wprowadza rozróżnienie trzech sensów, w jakich można twierdzić, że Bóg nie może zgrzeszyć. Po pierwsze, może to znaczyć, że jeżeli pewne indywiduum grzeszy wynika z tego logicznie, że dane indywiduum nie nosi tytułu „Bóg”. Mówiąc potocznie – nie jest Bogiem. W takim przypadku zdanie „Bóg nie może grzeszyć” wyraża logiczną niemożliwość i powinno być odczytywane: z konieczności, dla każdego x , jeżeli x jest Bogiem, to x nie grzeszy. Zdanie to jest prawdziwe w takim sensie, twierdzi Pike i wyraża ono po prostu konieczny warunek noszenia tytułu Bóg. Ktoś, kto nie jest doskonale dobry i dokonuje działań moralnie nagannych, nie ma prawa do tytułu „Bóg”. Drugi sens zdania „Bóg nie może grzeszyć” znaczy, że jeżeli dane indywiduum jest Bogiem, to nie dysponuje ono odpowiednią mocą sprawczą wymaganą do spowodowania stanu rzeczy, którego spowodowanie byłby moralnie nagannym. Zdanie to nie stwierdza logicznej niemożliwości grzeszenia przez Boga, a jedynie prawdę faktyczną dotyczącą faktycznych granic mocy Boga. Jeżeli zdanie to byłoby prawdziwe, to dane indywiduum boskie nie byłoby wszechmocne, a także, jak dodaje Pike, nie byłoby doskonale dobre moralnie. Kwestię poprawności ostatniego wniosku pominę, zwłaszcza, że sugestia Pike stoi w sprzeczności z tym pojęciem doskonałej dobroci, którym do tej pory operował i wydaje się, że implikuje sprzeczność wewnętrzną doskonałej dobroci moralnej. Ograniczę się tylko do zreferowania tej argumentacji Pike'a. Wydaje się, że o ile Bóg nie jest zdolny do czynienia zła, a jedynie dobra, to Bóg nie jest wolny w sensie moralnym¹⁸ i nie jest godzien pochwały. Problem ten podnosi m.in. Pike, gdy rozważa drugie znaczenia zdania „Bóg nie może grzeszyć”. W przypadku człowieka pewna osoba zasługuje na pochwałę z powodów moralnych, ponieważ ma ona zdolność wyboru między dobrem a złem i wybiera dobro. Natomiast zasługuje na naganę moralną, potępienie, ponieważ ma wybór między dobrem i złem moralnym i wybiera zło. Jednak jeżeli doskonale dobry Bóg jest nieskazitelny moralnie i niezdolny do wyboru zła, to brakuje mu wolności w znaczącym moralnie sensie. Wydaje się z tego wynikać, że nie zasługuje na pochwałę z moralnego punktu widzenia. A jednocześnie nie może być dobry w moralnym sensie. Zatem nie może być doskonale dobry moralnie.

Po trzecie, zdanie „Bóg nie może grzeszyć” może znaczyć, że chociaż dane indywiduum posiada zdolność sprawczą wytworzenia moralnie nagannego stanu rzeczy, to jego natura i charakter dostarczają faktycznej pewności, że nigdy

¹⁸ Pike nie używa w tym kontekście pojęcia wolności, wydaje się jednak, że jest ono co najmniej dopuszczalne, jako element interpretacji jego rozumowania.

nie będzie działał w ten sposób. Zdanie to ani nie wyraża logicznej niemożliwości, ani też nie oznacza jakiegoś ograniczenia w Bogu, lecz określa mocną skłonność do pewnego (rodzaju) działania. Zgodnie z angielskim idiomem, do którego odwołuje się Pike, można powiedzieć, że Bóg nie może zmusić się do grzechu. To jest właśnie rozwiązanie Pike'a. Następnie, posługując się tymi trzema sensami, stara się on wyjaśnić błędne, w jego opinii, sposoby rozumienia relacji wszechmocy i doskonałej dobroci oraz sensu tradycyjnej nauki, że Bóg nie może grzeszyć.

Zgodnie z tym, twierdzi Pike, zdanie „Bóg może grzeszyć” jest logicznie niespójne. Ale nie wynika z tego, że „Bóg nie może grzeszyć” w drugim sensie, a jedynie w pierwszym. Konieczna logicznie fałszywość zdania „Bóg może grzeszyć” w pierwszym sensie, nie pociąga za sobą ograniczenia Boskiej wszechmocy w tym sensie, iżby indywiduum noszące tytuł Boga nie posiadało przez to mocy sprawczej spowodowania dowolnego stanu rzeczy, którego spowodowanie jest naganne. Wynika tu jedynie tyle, że jeżeli indywiduum jest Bogiem, to nie używa tej mocy, czyli *de facto* nie sprawia takich stanów rzeczy. Czyli tym samym Bóg nie może grzeszyć w sensie trzecim. Jak jednak to rozumieć? Czy powinno się to rozumieć w ten sposób, że tak długo, jak długo indywiduum nie użyje tej mocy, tak długo może się cieszyć tym tytułem? Jest to spójne z sugestią Pike'a, że charakter moralny Boga powoduje, iż nie może się On przymusić do grzechu. Czy jednak jest możliwe, logicznie i faktycznie, wedle Pike'a, że jednak Bóg przymusiłby się do grzechu i wówczas, o ile spowodowałby coś moralnie naganne, to przestałby zasługiwać na (nosić) ten tytuł? Aczkolwiek wypowiedzi Pike'a pod tym względem nie są jasne, nie zawierają wprost ani dedukcyjnego zanegowania takiej możliwości, ani jej potwierdzenia, to wydaje się, że spójne z tym, co Pike twierdzi, jest przyjęcie takiej interpretacji. Racje dla tego są dwie – jego dociekania i uznanie, że gdyby wszechmocny Bóg nie mógł sprawić pewnego stanu rzeczy, z racji braku mocy sprawiania go, nie byłby doskonale dobrym moralnie. Zatem wydaje się, że równie dobrze nie byłby doskonale dobry moralnie (przy założeniach Pike'a, nie moich) o ile nie byłoby realnie możliwe, że Bóg może stracić prawo do przysługującego Mu tytułu, w wyniku zaprzeczenia swemu charakterowi i sprawienia skutku, którego sprawienie jest moralnie naganne. Uwagi Pike'a z początku tekstu, zastrzegające logiczny wymiar możliwości grzeszenia, a nie materialną sugestią, że Bóg nie jest moralnie doskonale dobry, nie wykluczają powyższej interpretacji, bowiem Pike może ich bronić, odwołując się nie do niemożliwości rzeczywistej grzechu, a jedynie do zawsze skutecznego charakteru Boskiej dobroci.

Z kolei św. Tomasz i św. Anzelm argumentujący, że Bóg nie może grzeszyć właśnie z racji swojej wszechmocy, mieszają, twierdzi Pike, sens drugi i trzeci zdania „Bóg nie może grzeszyć”. Stwierdzenie, w drugim sensie, że Bóg nie może grzeszyć, nie jest przypisaniem Mu siły, a jedynie pewnego ograniczenia w posiadaniu mocy sprawczej. Natomiast trzeci sens, twierdzi Pike, nie ma bezpośredniego odniesienia do wszechmocy, a jest tym, który jest konieczny do

uznania Boskiej dobroci moralnej, i jest wystarczającym, aby uznać, że pewne indywiduum „nadaje się do bycia” Bogiem.

Część czwarta – krytyka argumentacji Pike’a

Sprawy nie mają się chyba jednak tak prosto jak to Nelson Pike sugeruje. Ostatnia część tego artykułu będzie zawierała krytykę argumentacji autora *God and Timelessness*. Wpierw skieruję się ku twierdzeniu, że trzeci sens nie ma bezpośredniego odniesienia do wszechmocy, a następnie zwrócę uwagę na odmienne od Pike’owego odczytanie „Bóg nie może grzeszyć”, które będzie, w mojej ocenie, zgodne z ujęciem św. Tomasza i innych autorów wspomnianej tradycji.

Zacznijmy od twierdzenia, że trzeci z wyróżnionych sensów nie ma bezpośredniego odniesienia do wszechmocy. Co Pike chce przez to powiedzieć? Gdy wyróżnia i wyjaśnia trzy możliwe sensy badanego zdania, przywołuje fikcyjną postać Kowalskiego, który – będąc miłośnikiem zwierząt – nie może („cannot”) być dla nich okrutny. Owa niemoc nie powinna być, twierdzi Pike, rozumiana w sensie logicznej niemożliwości ani też nie oznacza ona ograniczenia jego siły fizycznej – może on być zdolny do wykonania ruchu wchodzącego w skład czynności kopania kociaka. Wyrażenie to oznaczy tylko, że Kowalski ma mocną skłonność do bycia miłym dla zwierzątek i unikania okrutnych działań względem nich. Analogicznie, charakter Boga jest taki, że nie będzie on działał w grzeszny sposób.¹⁹ Widać tu wyraźne pokrewieństwo pomiędzy ujęciem Pike’a a twierdzeniem Tomasza, że pełna cnotliwość Boga powoduje, że ten nie czyni zła. Możliwa różnica leżałaby jednak w dopuszczalności realnej możliwości uczynienia zła moralnego, Akwinata, jak wiemy, wyklucza taką. Czy Pike również taką wyklucza, przyjmując jedynie w takim wypadku niewiele, o ile cokolwiek, znaczącą możliwość logiczną, było już przedmiotem dociekania. Wydaje się, że Pike takowej możliwości nie wyklucza. Idąc dalej, gdy aplikuje on ten sens do wszechmocy Boga, Pike zauważa, co następuje:

Tym siłowym pojęciem [*strenght-concept*] w tym pakiecie idei jest pojęcie nie bycia zdolnym w doprowadzeniu siebie do grzechu. Bóg posiada specjalną moc charakteru. Lecz to ostatnie pojęcie jest wyrażone przez trzeci sens wyrażenia „Bóg nie może grzeszyć” Jak argumentowałem wcześniej, ten trzeci sens WYDAJE SIĘ NIE MIEĆ ŻADNEGO LOGICZNEGO ZWIĄZKU Z IDEĄ POSIADANIA ALBO BRAKU MOCY SPRAWCZEJ DO POWODOWANIA SPÓJNYCH LOGICZNIE STANÓW RZECZY. Z TEGO POWODU WYDAJE SIĘ NIE MIEĆ ONO ŻADNYCH LOGICZNYCH POWIĄZAŃ Z TYM POJĘCIEM WSZECHMOCY, KTÓRE JEST EKSPLIKOWANE PRZEZ ŚW. TOMASZA. [*De facto*, które jest Pike’a interpretacją Tomaszowego pojęcia; wyróżnienie M.P.]²⁰

¹⁹ N. Pike, *op. cit.*, s. 215.

²⁰ *Ibidem*, s. 216.

Pike idzie tu chyba jednak za daleko. Ważne, aby poprawnie pojąć jego argumentację. Pike zgadza się, że twierdzenie, że Bóg nie może grzeszyć, jest prawdziwe w trzecim sensie, podobnie jak w pierwszym. Nie jest prawdziwe w sensie drugim, gdyż wówczas oznaczałoby ograniczenie mocy Boga. Pike nie chce jednak zgodzić się ze stanowiskiem św. Tomasza, któremu zarzuca pomieszanie sensu drugiego z trzecim. Aby mógł zasadnie to uczynić, musi przyjąć, że trzeci sens nie ma żadnego związku logicznego z pojęciem wszechmocy, czy też, z pojęciem wszechmocy w sensie nadanym temu terminowi przez świętego Tomasza, w Pike'owskim ujęciu tego sensu. Do tego miejsca można się z nim zgodzić. Akwinata, podobnie jak autor niniejszego tekstu, nie ma wątpliwości, że Bóg jest w mocy spowodować taki stan rzeczy, który opisuje Pike. Jest tak dlatego, że taki stan rzeczy, wzięty sam w sobie jest, jak się wydaje, logicznie niesprzeczny oraz ponieważ nie ma takiej siły w świecie, która mogłaby przeważać boską moc, gdyby zmierzała ku takiemu skutkowi. Bóg bowiem panuje nad przyczynami drugimi, które byłyby warunkami koniecznymi zajścia takiego stanu rzeczy albo też mogłby wytworzyć taki stan rzeczy swoją mocą absolutną i z pominięciem koniecznych i naturalnych, jeśli można tak to określić, przyczyn drugich. W tym zatem zakresie stanowisko Pike'a nie stanowi problemu. Problem leży gdzie indziej, mianowicie, we wspomnianym już przekonaniu, że orzekanie wszechmocy o Bogu należy ograniczyć do orzekania o nim skuteczności w sprawianiu pewnych stanów rzeczy, w tym, że Bóg nie wykonuje działań, a jedynie wytwarza czy sprawia. Tymczasem sprawianie czegoś może być działaniem, jest tak w przypadku troski żony o męża, przejawiającej się w zaparzeniu mu ziołowej herbaty. Innymi słowy, dana sytuacja będzie miała (co najmniej) dwa poprawne logicznie opisy. Analogicznie jest z Bogiem, niezależnie od tego, że Bóg nie działa ze świata i jako jedna z sił w świecie, nie będąc stworzeniem, lecz Stwórcą. Idąc dalej, problem leży w uznaniu, że moc wykonywania działań dobrych i niemoc powstrzymywania się od złych moralnie nie mają znaczenia dla oceny mocy pewnego bytu. Analogia z niezdolnym do okrucieństwa względem zwierząt Kowalskim, o tyle nie może pełnić funkcji uzasadniających, których od niej Pike oczekuje, że po pierwsze, jest pełna zgoda, co do tego, że Kowalski i Bóg mają odpowiednie moce sprawcze, dla spowodowania stanu rzeczy wchodzącego w grę w obu hipotetycznych sytuacjach. Po drugie, analogia nie działa dlatego, że o ile niemoc czynienia zła nie wyklucza pozostawania w obrębie mocy działania sprawczego pewnych stanów rzeczy, to nie tylko nie wyklucza ona, ale wprost przeciwnie, zakłada w Kowalskim i w Bogu moc czynienia dobra w postaci niewykonywania działań moralnie niegodziwych. Powstrzymanie się od złego działania B jest czynem, tak samo, jak wykonanie czynności A. Do uczynienia każdego z nich niezbędna jest moc, która nie jest każdemu dostępna. Niektórzy nie wykonują pewnych czynności moralnie słusznych, gdyż nie jest tak, że tego chcą, ale mogliby chcieć. Inni dlatego, że nie jest tak, że tego chcą, ale nie są w stanie tego chcieć. Inni zaś chcą (lub chcieliby) tego chcieć (dysponują meta-chcieniem), ale nie mają siły chcenia przedmioto-

wego, skutecznego wyłonienia z siebie aktu dobrego czy słusznego. Odpowiednie, słuszne, czy moralnie dobre działania istot takich jak ludzie, wymagają nie tylko zdolności sprawiania pewnych fizycznych stanów rzeczy, ale także uprzedniej, niezależnej mocy wyłonienia z siebie aktu decyzji zgodnej z odpowiednią normą moralności. Różne byty dysponują tą mocą w różnym stopniu, zarówno ujmując rzecz gatunkowo, jak i transrodzajowo. Stawiając rzecz jeszcze inaczej, o ile w mocy absolutnej Boga byłoby sprawić taki stan rzeczy, wzięty w abstrakcji od sposobu boskiego działania, to we wszechmocy uporządkowanej ze względu na naturę Boga i biorąc pod uwagę, że Bóg nie może chcieć zła, mieści się wyłącznie niesprawianie zła i tym samym tak skonstruowanego stanu rzeczy. Ma to swoje konsekwencje dla problemu zła – jeżeli Bóg dopuszcza analogiczne stany rzeczy, to nie mogą one być przypadkami zła nieprzeważonego ostatecznie przez dobro. W ścisłym sensie takie przypadki zła nie występują (o ile Bóg jest doskonale dobry i wszechmocny, a ich niezaimplementowanie jest logicznie możliwe). W tym znaczeniu siłowe-pojęcie mocy jako skłonności ku dobru, wbrew temu co sugeruje Pike, jest powiązane logicznie z pojęciem wszechmocy Boga, w ujęciu Akwinaty. To nie Tomasz miesza sensy drugi z trzecim, lecz Pike tak konstruuje sens wszechmocy, że oddziela na mocy przyjętych konwencji sens trzeci od sensu drugiego.

Z rozwiązaniem Pike'a jest jeszcze jeden problem, związany właśnie z zastosowaniem pierwszego i trzeciego sensu niemocy/mocy do Boga. Wydaje się, że teiści, gdy orzekają, iż Bóg nie może grzeszyć, nie mają na myśli tego, że gdyby zgrzeszył, to straciłby prawo do należnego Mu dotąd tytułu, lecz że ten właśnie Byt jest taki, że w pewnym istotnym sensie, nigdy nie zgrzeszy. Sednem problemu jest znaczenie owego „nigdy”. Dyskusyjne, choć niewykluczone jest, iż trzeci, w ujęciu Pike'a, sens zdania „Bóg nie może grzeszyć” jest poprawną interpretacją wspomnianego elementu wiary teistycznej w przypadku tego czy innego wiernego. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby niektórzy wierni tak sprawy pojmowali. Nie każdy jednak się z tym zgodzi, że jest to właściwa interpretacja. Propozycja Pike'a wydaje się bowiem stwierdzać, iż Bóg mógłby zgrzeszyć, ale nie uczyni tego, ze względu na siłę swojego moralnego charakteru. Pike wydaje się w tym miejscu ulegać antropomorficznemu obrazowi Boga, traktując moc Boga jako maksymalny, krańcowy przypadek pewnego rodzaju. Ponadto, autor ten nie może bronić swego stanowiska, poprzez odwołanie się do następującego rozwiązania: Bóg może zgrzeszyć, gdyby chciał, ale tego nie będzie chciał. Stanowisko takie przyjmuje Akwinata, interpretując wypowiedź Arystotelesa, że Bóg mógłby czynić zło, gdyby zechciał. Jednak Pike odrzuca Tomaszową interpretację. Z drugiej strony patrząc, Akwinata mógłby zaakceptować stanowisko, że Bóg mógłby zgrzeszyć, ale nie uczyni tego z racji tego, że nie może się do owego aktu zmusić, analogicznie jak zaakceptował propozycję Arystotelesa, pojmując ją we właściwy sobie sposób. W takim jednak wypadku, wydaje się, że Doktor Anielski zinterpretowałby sytuację, o której mowa, jako zakładającą rodzaj metafizycznej niemożliwości płynącej z natury działania Boga. Warunkiem niezmiennym

tej niemożliwości byłyby, jak to już wskazano, cnotliwość boskiego działania, niezdolność do pomyłki w sprawach boskiego „poznania praktycznego” (wypada może zaznaczyć, że niezdolność Boga do błędu poznawczego nie jest wyrazem Jego niemocy) oraz niemożliwość tego, aby wola Boga chciała czegoś innego niż to, co jest identyczne z Jego Dobrocią. Tomasz przedstawia argumenty za wspomnianą tezę w różnych dziełach, między innymi w obu *Sumach* oraz w *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga*. Dlatego też Akwinata powiedziałyby, iż Bóg może zgrzeszyć, gdyby chciał, ale tego nie będzie chciał, gdyż nie może tego chcieć. Czy Pike podważył takie stanowisko Tomasza i związany z nim czwarty sens wypowiedzi „Bóg nie może zgrzeszyć”? Twierdzą, że argumentacja, którą przedstawił, nie jest do tego wystarczająca, co starałem się uzasadnić. Czy stanowisko takie naraża się na rozmaite zarzuty, w tym czy prowadzi, jak sugerują to niektórzy, do postrzegania Boga „jako automatu” i czy staje się podstawą odmówienia Bogu zasługi, są to kolejne kwestie, których adekwatne podjęcie i wyjaśnienie przekracza możliwości tego artykułu.

Kończąc niniejsze dociekania, przytoczę fragment z *Sumy filozoficznej* św. Tomasza:

Bóg jest najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Najwyższe zaś dobro nie dopuszcza żadnego obcowania ze złem, podobnie jak najwyższe ciepło wyklucza jakąkolwiek domieszkę zimna. Wola Boża nie może się więc skłaniać do zła. [...] Skoro dobro z istoty swej jest celem, zło może przeniknąć do woli tylko wtedy, gdy ją odwraca od celu. Woli Bożej zaś nie można odwrócić od celu, skoro Bóg nie może niczego chcieć inaczej, jak tylko przez to, że chce samego siebie, jak to wykazaliśmy [I, 74n]. Nie może więc chcieć zła. I tak jest jasne, że wolna decyzja jest w Nim w naturalny sposób utwierdzona w dobru. Tak właśnie powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [4]: „Bóg jest wierny i bez nieprawości”; oraz w Księdze Habakuka 1, [131]: „Czyste są oczy Twoje, Panie, i nie możesz patrzeć na nieprawość”].²¹

Marek Pepliński

Does God has power to act in morally wrong way?

Abstract

This paper has four parts. First outline seven several questions concerning relation between God, his goodness and other philosophically interesting things, especially between attributes of almightiness, goodness and faith in God, different from main question of this article. Second part presents Aquinas's account of God's goodness, with three ways to understand

²¹ SCG, I, 95, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, s. 244.

it, as God's excellence in being, with respect of His creative activity and with respect of the morality of God's acting. Third part of the article critically examine Nelson Pike's classical account of Aquinas-Anselm account of problem of possibility of God's sin and the paradox of omnipotence and goodness. Last part contain argumentation that Pike's argument is not sound. He shouldn't so easily reconstruct Aquinas account of absolutely possible as concerning only the result of God's creative action – some consistent state of affairs, second, the assessment of some agent's decision/choice/possibility of acting in particular (morally wrong) way should be included in assessment of his power, and Pike paper doesn't support enough his conclusion, that Aquinas confused second and third sense of "God cannot sin." Alternatively to Pike's account I distinguish fourth sense of the expression in question, present arguments that this meaning is coherent with Aquinas account of omnipotence and goodness of God as well as arguments that this is the concept of divine omnipotent goodness which is the conditions of real faith in God.

Keywords: God's ability to sin, omnipotent goodness as necessary condition of Christian faith, God's power and goodness, almightiness, omnipotence, paradoxes of omnipotence, Nelson Pike, Thomas Aquinas.

ZASADY I REGULY EDYTORSKIE PRZYGOTOWYWANIA TEKSTU DO „FILO-SOFIJI”

Wszelkie prace przygotowane z zamiarem ich opublikowania w kwartalniku „Filo-Sofija” należy przekazać w postaci plików tekstowych w jednym z wymienionych formatów: *.rtf, *.doc, *.docx lub *.odt i przesłać na internetowy adres do korespondencji: redakcja@filo-sofija.pl

Pliki nie powinny przekraczać objętości 1,0-1,5 ark. wyd. (1 ark. wyd. = 40 tysięcy znaków wraz ze spacjami). Ilustracje do tekstu należy dołączyć osobno jako pliki *.jpg lub *.tiff o objętości przynajmniej 1 MB. Do tekstu publikacji należy dołączyć streszczenie w j. polskim i j. angielskim (wraz z tłumaczeniem tytułu oraz słowami kluczowymi), spis cytowanej literatury oraz krótką notę o autorze, która powinna zawierać przede wszystkim informację o stopniu naukowym, miejscu pracy, zainteresowaniach badawczych oraz informację o najważniejszych publikacjach.

Teksty powinny być pisane czcionką Times New Roman wielkości 11 lub 12 pkt. bez stosowania dzielenia wyrazów, interlinia 1-1,5. W przypadku używania czcionki szczególnej (np. j. greckiego, j. hebrajskiego, znaków fonetycznych j. praindoeuropejskiego, *etc.*) należy czcionkę dołączyć w osobnym pliku. Wskazane jest unikanie specjalnego formatowania. W przypadkach uzasadnionych autor może dołączyć plik PDF, zawierający zapis artykułu np. ze zbiorem znaków logicznych. Przypisy, zgodnie z nadrzędną zasadą obowiązującą dla prac naukowych, nie powinny wprowadzać w błąd. Preferowany jest ich zapis w systemie klasycznym (tradycyjnym) właściwym dla danego języka tekstu. Dopuszczalny jest zapis w systemie harwardzkim lub numerycznym, o ile nie narusza wspomnianej zasady.

Tekst przygotowany do publikacji w języku obcym jest sprawdzany pod względem językowym przez specjalistów z danego języka lub wybitnych tłumaczy danego języka, lub tzw. native speakerów. Każda rozprawa jest poddawana procedurze recenzyjnej, w tym przez recenzentów spoza komitetu redakcyjnego i rady naukowej czasopisma. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden recenzent jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora. Zarówno recenzenci, jak i autorzy recenzowanych prac pozostają dla siebie anonimowi, przynajmniej do czasu ich upublicznienia. Recenzja ma formę pisemną i kończy się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia do publikacji lub odrzucenia tekstu. Recenzenci posługują się formularzem recenzyjnym. W ten sposób wszystkie teksty oceniane są wedle ujednoliconych kryteriów. O konkluzjach poszczególnych recenzji autor zostaje poinformowany natychmiast po ich otrzymaniu przez redakcję. Od roku 2011 nazwiska recenzentów współpracujących z kwartalnikiem „Filo-Sofija” publikowane są każdorazowo w ostatnim numerze za dany rok kalendarzowy. W stosunku do tekstów przyjętych do publikacji redakcja kwartalnika przestrzega zasad rzetelności i uczciwości naukowej związanych z tzw. zaporą ghostwritingową oraz z tzw. guest authorship lub honorary authorship. Przy zgłoszeniu tekstu z zamiarem publikowania w „Filo-Sofiji” przez więcej niż jednego autora redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji. Od autorów przyjętych do druku tekstów redakcja wymaga informacji o źródłach finansowania publikacji (granty, instytucje naukowo-badawcze, stowarzyszenia, *etc.*) oraz osobnego złożenia deklaracji: (1) o autentyczności i oryginalności przyjętego do publikacji tekstu oraz (2) o nienaruszaniu praw autorskich osób trzecich. Wydawca z zasady nie płaci honorariów za teksty przyjęte do publikacji, chyba że postanowi inaczej.

EDITORIAL RULES AND GUIDELINES FOR PREPARING SUBMISSIONS TO “FILO-SOFIJA”

All papers prepared for submission to the “Filo-Sofija” quarterly should be sent as text file attachments in *.rtf, *.doc, *.docx, or *.odt file format to the following e-mail address: grzegorz.a.dominiak@post.pl .

The files should not exceed 1.0–1.5 publisher’s sheets in length (1 publisher’s sheet = 40,000 characters with spaces). Illustrations to the text should be attached as separate *.jpg or *.tiff files of no less than 1 MB in size. The submission should be accompanied by a summary in both Polish and English (including a translation of the title and key words), list of cited literature, as well as a short note about the author, containing at least the information about the author’s academic degree, place of employment, research interests, and a list of her/his most important publications.

Submissions should be typed in 11 or 12 pt. Times New Roman font, single or 1.5 line spaced, and do not use hyphenation. In the case when a special font is used (e.g. Greek, Hebrew, Pre-Indo-European phonetic script, *etc.*) the font file should be attached separately. It is advised to avoid any special formatting. In justified cases the author may attach a PDF file containing a printout of an article containing, e.g., a set of logic symbols. Footnotes should not mislead, which is the most important rule for all scientific publications. The preferred footnote format is traditional, appropriate to the language of the text. Footnotes in Harvard or numerical format are also acceptable, provided it does conform to the aforementioned rule.

Submissions prepared to be published in a foreign language are checked for grammar and style by specialists in a given language, outstanding translators in said language, and the so-called native speakers. Each work undergoes a review process which includes reviewers who do not belong to either the Editorial Board or the Scientific Board of the Journal. In the case of papers written in a foreign language, at least one reviewer is affiliated with a foreign institution of a nationality different than the author’s. Both the reviewers and the authors of the reviewed works remain anonymous to one another at least until the contributions are published. The reviews are submitted in writing and end with an unambiguous statement whether the paper should be accepted or rejected for publication. Reviewers use a review form. All submissions are thus evaluated according to unified criteria. The conclusions of individual reviews are communicated to the author immediately upon their reception by the editors. From 2011 on, the names of reviewers collaborating with the “Filo-Sofija” quarterly are published regularly in the last issue each year. The editors of the quarterly adhere to the rules of scientific honesty and integrity regarding the submissions accepted for publication; therefore, measures against ghost-writing, as well as guest authorship and honorary authorship have been introduced. If an article submitted for publication in “Filo-Sofija” has more than one author, it is required that the authors disclose each person’s contribution to the article. The authors of articles accepted for publication are also required to indicate the source(s) of funding for the article (e.g. grants, scientific and research institutions, associations, *etc.*) and to make separate declarations of: (1) the authenticity and originality of the article accepted for publication, and (2) not infringing the copyright of any third parties. As a rule, the publisher does not pay royalties for articles accepted for publication, unless he/she decides otherwise.

