

PRZEWODNIK
PO
FILOZOFII RELIGII

NURT ANALITYCZNY

Redakcja
Janusz Salamon

WYDAWNICTWO WAM
Kraków 2016

Spis treści

Janusz Salamon: <i>Wstęp</i>	7
ROZDZIAŁ 1: NATURA BOGA	
Dariusz Łukasiewicz: <i>Atrybuty Boga</i>	11
Piotr Moskal: <i>Byt</i>	19
Jan Andrzej Kłoczowski: <i>Świętość – morfologia sacrum</i>	27
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Wszechmoc</i>	37
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wszechwiedza</i>	61
Marek Piwowarczyk: <i>Wszechobecność</i>	75
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Prostota</i>	87
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wolność</i>	109
Marek Pepliński: <i>Dobroć</i>	121
Ryszard Mordarski: <i>Wieczność</i>	141
Marek Piwowarczyk: <i>Konieczność</i>	155
Jacek Wojtysiak: <i>Bezcielesność</i>	165
Jacek Wojtysiak: <i>Osobowość</i>	177
Karol Klauza: <i>Piękno</i>	191
ROZDZIAŁ 2: ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA	
Stanisław Wszolek: <i>O dowodzeniu i argumentach na istnienie Boga</i>	199
Maciej Nowicki: <i>Dowód ontologiczny św. Anzelmia</i>	207
Tomasz Jarmuzek: <i>Dowody ontologiczne po św. Anzelmie: Kartezjusz, krytycy oraz współcześni kontynuatorzy</i>	219
Piotr Moskal: <i>Argument kosmologiczny – historia i interpretacja</i>	231
Jacek Wojtysiak: <i>Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne</i>	241

Tadeusz Pabjan: <i>Argument teleologiczny</i>	255
Jacek Wojtysiak: <i>Argument moralny</i>	271
Mieszko Tałasiewicz: <i>Argument z cudów</i>	285
Zbigniew Wolak: <i>Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu</i>	299
Wojciech Zaluski: <i>Zakład Pascala</i>	315
Stanisław Wszolek: „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce’a	331
Jan Sochoń: <i>Szósta droga Jacques’a Maritaina</i>	343
Miłosz Hołda: <i>Argumenty epistemologiczne w kontekście nauki</i>	353
ROZDZIAŁ 3: PRZEKONANIA RELIGIJNE: RACJONALNOŚĆ, SENSOWNOŚĆ, PLURALIZM	
Michał Heller: <i>Teologia i nauka: perspektywa katolicka</i>	367
Michał Heller: <i>Bóg i kosmologia</i>	389
Jacek Rodzeń: <i>Religia a technika</i>	403
Paweł Polak: <i>Teizm i ewolucja</i>	421
Marek Pepliński: <i>Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna</i>	437
Kazimierz Kondrat: <i>Racja rozumu i racja wiary we współczesnej filozofii analitycznej</i>	459
Janusz Salamon: <i>Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia</i>	493
Marek Pepliński: <i>Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna</i>	519
Józef Bremer: <i>Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina</i>	527
Janusz Salamon: <i>Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności</i>	547
Janusz Salamon: <i>Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei</i>	577
<i>Indeks osób</i>	599
<i>Indeks rzeczowy</i>	614
<i>Informacje o autorach</i>	627

Martyna Koszkało

Marek Pepliński

Prostota Boga

Uprawianie spójnej i przemyślanej teologii filozoficznej wymaga ustalenia podstawowego pojęcia ujmującego byt Boga, pełniącego funkcję formalnego kryterium rozumienia Bożej natury. Związane jest to z jednej strony z metodą teologii filozoficznej opartej na metafizyce, z drugiej ze specyfiką metafizyczną jej ‘przedmiotu’. Pojęcie to nie tylko musi gwarantować dorzeczność i spójność ludzkiego rozumienia natury Boga, ale też być zasadą utrzymania podstawowych twierdzeń tradycji religijnej, w kontekście której uprawiane jest filozoficzne poznanie Boga. W przypadku teizmu trzech wielkich religii, które zrodziły teologię filozoficzną, chodzi zwłaszcza o transcendencję i immanencję w świecie Boga pojętego jako osobowy Absolut – wszechmocnego i doskonałego Pana swojego stworzenia. Zgodnie ze zdaniem wielu filozofów i teologów, koncepcją, która jest w stanie to wszystko zagwarantować jest odpowiednie pojęcie prostoty Boga.

Zgodnie z klasyczną doktryną teizmu byt Boga jest radykalnie odmienny od bytu Jego stworzeń. Doktryna Bożej prostoty jest interpretacją owej radykalnej inności Boga. Stwierdza się w niej, że nie ma w Nim żadnego rodzaju złożenia. Nie istnieje w związku z tym w Bogu żadna wielość, w tym wielość części fizycznych, elementów niematerialnych pociągających za sobą złożenie lub składników metafizycznych. Doktryna ta, skonfrontowana z treścią Objawienia, które przy nie dość przemyślanym ujęciu można interpretować jako przypisujące Bogu wielość i wewnętrzną złożoność, mogła niekiedy rodzić pytanie o jej zgodność z treścią wiary religijnej. Z drugiej strony Objawienie z zawartymi w nim naukami o stworzeniu wszelkiego bytu z nicości, samoistności Boga oraz Jego pełnej doskonałości ontycznej dostarcza samo uzasadnienia dla doktryny Bożej niezłożoności. Pomijając problemy rodzące się wewnątrz teologii, dla wielu prostota Boga wydaje się prowadzić do trudności filozoficznego rozumienia bytu Boga. Inni, jak Majmonides, św. Tomasz z Akwinu, czy współcześnie Dawid Burrell, Mark Jordan, Barry Miller oraz Eleonore Stump i Norman Kretzmann uznają pojęcie prostoty Boga za naczelne pojęcie kierujące rozumieniem orzekanych o Bogu atrybutów.

Doktryna, według której Bóg jest bytem prostym, sięga tradycji starożytnej, przypisującej prostotę najwyższemu typowi bytowości czyli bytowi najdoskonalszemu. W poglądach Parmenidesa byt jest niepodzielny, tożsamy i dlatego jest prosty, w filozofii Platona można zinterpretować byt absolutny jako zasadę Jedności zupełnie prostą, która przekracza zarówno świat zmysłowo postrzegalny, jak i idealny. Arystoteles określa Boga - Nieruchomego Poruszyciela nazywając go „wieczną substancją i aktem, który jest tylko aktem”, a ta pierwsza „substancja jest prosta jako akt” (*kai tautes he ousia prote, kai tautes he hapse kai kat'energeian*, *Metafizyka XII*, 7, 1072a 31-34). W konsekwencji Bóg jako czysty akt jest pozbawiony potencjalności, co wyklucza w nim zmianę i wszelkie złożenie. Stagiryta przypisuje Bogu prostotę ze względu na to, że jest bytem koniecznym, gdyż zgodnie z jego koncepcją „konieczne jest to, co nie może być czymś innym, niż jest” (*Metafizyka V*, 5, 1015b 13-15). Filon z Aleksandrii podkreśla prostotę Boga, którego nazywa prostą naturą (*fizis hapse*), niezłożoną z części, przeciwstawiając Go stworzeniu, którego istotną cechą stanowi wewnętrzna wielość. Podobnie według Plotyna prostota Jedni polega na braku w niej wszelkiego zróżnicowania. W filozofii starożytnej podkreślano, że to co stanowi jedność posiada wyższy stopień doskonałości niż wielość, co przekładało się zarówno na ówczesną metafizykę, koncepcję wyjaśniania (wyjaśnić, to sprowadzić wielość do jedności), a nawet np. w neoplatonizmie na etykę. W komentarzu Proklosa do *Parmenidesa* pojawia się myśl, że wszystko instynktownie dąży do jedności i wszystko jest tym, czym jest przez pragnienie jedności. Powszechnym pragnieniem jest chęć odrzucenia zniszczenia i dezintegracji, która jest utratą jedności.

Chrześcijański neoplatonik Boecjusz odniesie tę myśl Proklosa na temat szczęścia do Dobra Najwyższego: indywidualne dobra dają szczęście, tylko kiedy są doświadczane jako jedność i to prowadzi do przekonania, że najwyższy Bóg jest też Jednym. We *Wprowadzeniu do Arytmetyki* stwierdza, że szukamy nieskończonej pierwszej przyczyny, która jest prostą niepodzielną całością, wolną od ograniczenia będącego skutkiem podziału. W traktatach teologicznych rozważa między innymi zagadnienie, w jaki sposób orzekać o Bogu posługując się arystotelesowskimi dziesięcioma kategoriami. Rolę zasady jednostkowienia, rozumianą jako zasadę zróżnicowania między bytami, przypisuje on przypadłościom: one bowiem sprawiają zarówno wielość numeryczną jak i odmienność bytów. Dlatego byt Boski będący Czystą Formą nie może mieć w sobie żadnego zróżnicowania czy wielości, nie posiada bowiem przypadłości i dlatego jest prosty. Czy wyrażenie „Bóg” oznacza zatem substancję, skoro Bóg jest bytem pozbawionym przypadłości? Boecjusz odpowiada, że substancja jest orzekana o Bogu nie w tym sensie, że On jest substratem dla innych rzeczy takich jak cechy

albo jakości, ale raczej, że On jest początkiem i źródłem wszelkiego bytu. Boecjusz sygnalizuje zatem podstawową trudność dotyczącą orzekania o Bogu: posługujemy się kategoriami powstałymi przy poznawaniu rzeczy stworzonych, które są do nich dostosowane, a orzekamy nimi o odmiennej bytowo rzeczywistości niestworzonej. Używa on terminu „substancja” w odniesieniu do Boga jako takiego, a „relacja” w odniesieniu do Osób w Trójcy Świętej, stwierdzając, że to co jest orzekane o Boskiej naturze, musi być wspólne każdej Osobie Trójcy, a takimi są predykaty orzekane substancjalnie („Bóg, prawda, sprawiedliwość, dobro, wszechmoc, substancja, niezmiennosc, moc, mądrość”), a terminy Trójca oraz Ojciec, Syn, Duch Święty, które orzekają tylko o jednej z Osób nie są orzekane substancjalnie, tylko są terminami relacyjnymi. Zaleca przy tym ostrożność, gdyż termin „relacja” ma w odniesieniu do Trójcy Świętej inny sens, niż w odniesieniu do przedmiotów skończonych: takich rodzajów relacji nie można znaleźć w bytach stworzonych.

Jednocześnie Boecjusz dokonuje próby zinterpretowania prostoty Boga w języku metafizycznym: jeśli przyjąć, że termin „esse” oznacza w jego terminologii byt, a „id quod est” istotę (tłum. H. F. Stewart, E. K. Rand), wówczas, jak pisze Boecjusz „to co proste ma jako coś jednego swój byt oraz to, czym jest (naturę)”. To sformułowanie może być podstawą uznania, że w Bogu, który ma jedność polegającą na prostocie substancji (*substantiae simplicitas*) nie ma różnicy między Jego bytowaniem a Jego naturą. Tym samym jest w Nim zatem jego bytowanie i jego atrybuty („dla Boga zaś tym samym jest być, co być sprawiedliwym”).

Podobne przekonania zaprezentował wcześniej św. Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej*: Boga co prawda nazywamy substancją, ale z tego powodu, że nie ma w Nim zmian i tego, co akcydentalne, lepiej nazywać Go istotą (*ousia*), w tym znaczeniu, że jest bytem w pełni (ks.V, I 1, II 3). Bóg jest bytem radykalnie innym niż byty stworzone: nie ma w Nim złożenia z części jak w bytach materialnych, różni się również od niematerialnej duszy. Dusza bowiem nie jest prosta, mimo że nie ma masy i nie zajmuje miejsca, ale posiada atrybuty (poznawcze, wolitywne i emocjonalne stany duszy), które są zmienne i nie są z duszą tożsame. Bogu zaś przypisuje św. Augustyn prostotę absolutną: przypisujemy Mu różne atrybuty (moc, dobroć, wielkość, szczęśliwość, mądrość, prawdziwość), ale są one ze sobą tożsame i tożsame z samym bytem Boga (ks. VI, II 1, VI 8 -VII). Jaki status ontologiczny należy przypisać tym atrybutom? Do czego odnosi się np. termin „dobroć Boga”? Św. Augustyn nie stawia wprost takiego pytania, niemniej jednak, odrzuca taką formę platonizmu, w której owe atrybuty miałyby charakter idei zewnętrznych wobec samego bytu Bożego, gdyż wówczas Bóg zależałby od czegoś innego niż On sam. Przyznaje on, że

przedmiot skończony posiada pewien atrybut na mocy „uczestnictwa” w owym atrybucie (we współczesnym języku powiedzielibyśmy, że w podmiocie własność jest egzemplifikowana), natomiast w Bogu atrybuty (te orzekane o Nim w sposób właściwy) są tym samym, co Jego istota, gdyż inna sytuacja zakładałaby podleganie Boga czemuś zewnętrznemu na drodze „stwarzania lub zrodzenia”. Jak pisze: „ Bóg jest wielki nie przez partycypację w wielkości, ale jest wielki sam przez się, bo On sam jest swoją własną wielkością” (ks.V, II 1, X 11).

Wpływ obu myślicieli, a szczególnie św. Augustyna, był tak wielki, że w filozofii średniowiecznej ukształtuje się koncepcja Bożej prostoty związana z warunkiem tożsamości bytowości Boga i Jego atrybutów. Duże oddziaływanie wywarły również poglądy Pseudo-Dionizego Areopagity – podkreślającego nieadekwatność naszych ujęć poznawczych i językowych w stosunku do Boga spowodowaną Jego absolutnym przewyższaniem wszelkiego stworzenia (*Teologia mistyczna*, rozdz. III-V), Awicenny – wiążącego prostotę Boga z Jego koniecznością, której konsekwencją jest bycie nieuprzączynowanym i doskonałym (*Metafizyka* I 8) oraz św. Anzelma z Canterbury – wyprowadzającego prostotę z określenia Boga jako „bytu, nad którego nic lepszego nie może być pomyślane” (*Proslogion*, rozdz.18).

U Mojżesza Majmonidesa doktryna prostoty Boga i Jego wyjątkowości wiąże się z podkreśleniem absolutnej przepaści między Bogiem a bytami stworzonymi. Stanowisko Majmonidesa jest następujące: w zdaniu „Bóg jest P” dowolny atrybut P mógłby być orzecznikiem wyrażającym istotę (definicję), część istoty (gatunek, rodzaj), relację zewnętrzną lub działanie. Orzekanie istotowe o Bogu zakładałoby szersze pojęcie, pod które Bóg by podpadał, przez które byłby definiowany (np. pojęcie koniecznego bytu), jednak według Majmonidesa jeśli Bóg byłby definiowany przez jakieś pojęcie, Jego istota Boga byłaby zależna od czegoś innego niż On sam. Częściowe orzekanie istotowe nie może być stosowane do Bytu Prostego, gdyż zakładałoby złożenie Jego istoty z rodzaju i gatunku. Ponadto orzekanie esencjalne zakłada wedle Majmonidesa złożenie wewnątrz substancji. Tymczasem wszelkie złożenie w Bycie Koniecznym jest wykluczone. Orzekanie predykatami akcydentalnymi czyniłoby z kolei z Boga substancję rozumianą jako substrat przypadłości. Atrybuty relacyjne nie są orzekalne o Bogu. Nie pozostaje On w relacjach przestrzennych lub czasowych. Nie jest też zależny od czegokolwiek. Nie można Go też porównywać do stworzeń. Uznanie, iż Bóg pozostaje w jakiejś relacji porównania, zakłada istnienie wspólnej miary i przynależność obu członów relacji do jednej klasy przedmiotów, a takiej miary nie ma dla bytu koniecznego i bytów kontyngentnych. Zanegowanie owej wspólnej miary musi doprowadzić do uznania, iż jakakolwiek nazwa orzekana o Bogu i stworzeniach jest orzekana

wieloznacznie. Bogu można 'przypisać' jedynie wielość związaną z atrybutami operacyjnymi, która nie stanowi sprzeczności z Bożą prostotą, a to dlatego, iż takie atrybuty i imiona przypisywane Bogu nie odnoszą się realnie do Niego jako działającego, lecz jedynie do Jego działań pojętych jako skutki. Realnie są zatem orzeczeniami dotyczącymi stworzeń: „nie odpowiadają temu, co pojmujemy w Jego substancji, ale odnoszą się do rzeczy, które są stworzone” (*Przewodnik błędzących* I 53).

Pozostający pod wpływem dociekań teologii filozoficznej rozwój refleksji nad Objawieniem doprowadził stosunkowo późno do tego, że w nauczaniu Kościoła Katolickiego na IV Soborze Laterańskim (1215) w formule trynitarnej Bóg nazwany został „substancją czyli naturą zupełnie prostą” (*substantia seu natura simplex omnino*), które to nauczanie potwierdzi również I Sobór Watykański.

Św. Tomasz z Akwinu przedstawia szereg argumentów za prostotą Boga: w *Summie teologicznej* (I, q.3, a.1-7) po kwestiach poświęconych istnieniu Boga przechodzi od razu do zagadnień dotyczących Bożej prostoty: Bóg nie jest ciałem, gdyż to, co cielesne jako potencjalne jest zależne od innych przyczyn (w ruchu, sprawczości, ożywieniu), Bóg natomiast takiej zależności nie podlega; Bóg nie jest złożony z formy i materii, gdyż materia stanowi czynnik potencjalny w złożeniu, a Bóg nie może posiadać żadnej potencjalności, między innymi dlatego, że ograniczałaby Go ona w działaniu; w Bogu nie ma złożenia z substancji i przypadłości, nie jest On bowiem podmiotem dla przypadłości, gdyż wówczas musiałby posiadać czynnik potencjalny w stosunku do aktualizujących Go przypadłości. Nie posiada On również struktury gatunkowo-rodzajowej, gdyż przekracza On każdy rodzaj i gatunek. Generalnie rzecz ujmując, wszelkie złożenie zakłada jako takie potencjalność i dlatego jest wykluczone w Akcie Czystym. Byty stworzone są złożone, a Bóg zostaje określony jako prosty, gdyż nie posiada struktur charakterystycznych dla bytów przygodnych. Nie jest to jednak prostota wynikająca z niedoskonałości bytowej czy jakiegoś braku. Prostota Boga, do której poznania św. Tomasz dochodzi, stwierdzając w konkluzjach swoich dowodów istnienie Aktu Czystego, jest wyprowadzana z tezy, że Bóg jako Pierwsza Przyczyna nie może być pochodny od czegokolwiek, a wszystko co jest złożone, zależy albo od swoich części, albo musi mieć swoją przyczynę zewnętrzną. Dlatego stwierdzamy istnienie Pierwszej Przyczyny, iż gdybyśmy szli w nieskończoność w przyjmowaniu bytów złożonych, to nie wyjaśnilibyśmy danego złożonego zjawiska. Dlatego przyjmuje się istnienie niezłożonego z aktu i możliwości bytu i nazywa Go Przyczyną Pierwszą, jako niezłożona nie wymaga ona bowiem wyjaśnienia. W ramach swoich kategorii metafizycznych Akwinata określa Boga jako byt, którego istotą jest istnienie, wyklucza zatem jego złożoność z istoty i

aktu istnienia, który ją aktualizuje. W Bogu nie może występować żaden czynnik potencjalny, zatem Jego istota (*essentia*) jest tożsama z Jego istnieniem (*esse*). Gdyby bytowość Boga nie była identyczna z Jego istotą, wówczas musiałby ją nabywać, a to powodowałoby uzależnianie Boga od zewnętrznej przyczyny. Św. Tomasz przy tym podkreśla, że choć Bóg jest czystym aktem istnienia, to nie znaczy, że jest bytem ogólnym, ale stanowi On pełnię bytowości. Z tego wynika, jak zauważa L. Elders, że Bóg realizuje indywidualność i osobowość w sposób najwyższy, a to, że Bóg jest samoistnym istnieniem nie prowadzi do wniosku, że nie ma On istoty. Św. Tomasz odrzuca pogląd (przypisywany często Awicennie), że Bóg nie ma istoty w *De ente et essentia* oraz w *Komentarzu do Sentencji*.

W jaki sposób należy, według Akwinaty, połączyć nasz sposób mówienia o Bogu, w którym przypisujemy Mu różne atrybuty z Jego metafizyczna prostotą? Wielość nazw przypisanych Bogu wynika z niedoskonałości naszego poznania natury Boga, które nabudowane jest na poznaniu skutków Jego działań. Wielość i zróżnicowanie cech w skończonych przedmiotach próbujemy przenosić na prosty Byt Boży, w którym nie ma realnego złożenia z atrybutów, jak ma to miejsce w przypadku własności bytów stworzonych. Jednocześnie Akwinata chcąc zachować z jednej strony Bożą transcendencję, z drugiej zachować możliwość poznania Boga *hic et nunc* broni poglądu, że terminy nabudowane na poznaniu bytów stworzonych, a potem odnoszone do Boga są analogiczne (zatem nie są ani jednoznaczne, ani wieloznaczne). Brak języka właściwego dla określenia Bożej prostoty sprawia, że mówimy o Bogu tak, jakby był bytem złożonym. Być może ograniczenie naszego poznania i języka zostanie kiedyś zniesione, co sugeruje Akwinata odwołując się do fragmentu z *Księgi Zachariasza* (14, 9) interpretując jego treść jako obraz poznania obiecanego zbawionym: „W ów dzień będzie jeden Pan i jedno będzie Jego imię”.

Koncepcja Bożej prostoty pozwala św. Tomaszowi udowodnić jedyność Boga (prosty byt, w którym istotą jest istnienie, nie może być uwielokrotniony, gdyż Jego natura nie ulega ujednostkowieniu przez dodatkowy czynnik, ale jest „tą oto” – *haec* sama przez się), oraz niweluje paradoksy związane z Bożą wszechwiedzą, która nie musi być rozważana w kategoriach wiedzy propozycjonalnej (Akwinata określa poznanie, którym Bóg dysponuje mianem „wiedzy oglądu” odnoszącej się do bytów, które faktycznie kiedykolwiek zaistniały i mianem „wiedzy prostego rozumienia” odnoszącej się do tego, co jest w możliwości istnienia). Św. Tomasz przyznaje, że Bóg zna wartość logiczną wszystkich wypowiedzi, które można sformułować, ale Bóg nie poznaje ich za pomocą takich jak ludzkie aktów językowego ujęcia, lecz we właściwy sobie sposób. Przypisywanie Bogu treści poznawczych, które są wyrażone

w postaci zdań byłoby najbardziej jawnym antropomorfizmem: Bóg nie tworzy sądów i nie rozumuje, tym bardziej zaś nie czyni tego na sposób ludzki. Jego poznanie ma charakter prostego ujęcia własnej istoty, w której ujmuje wszystko. Koncepcja Bożej prostoty jest również użyteczna, gdy Akwinata próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy Bóg poznaje przyszłe zdarzenia kontyngentne. Odwołuje się on do analogii między przestrzenią a czasem: podmiot poznający biorący udział w procesie rozgrywającym się w przestrzeni obserwuje tylko pewną część tego procesu, możliwe jest jednak bezpośrednie poznanie całości procesu (również przez podmiot skończony) po przyjęciu odpowiedniej perspektywy poznawczej np. odpowiedniego oddalenia. Gdyby potraktować czas jako odpowiednio „rozciągniętą” przestrzeń Bóg jako podmiot poznający poza czasem ma możliwość ujęcia w prostym oglądzie czasu i wszystkich wydarzeń czasowych z takiej perspektywy, z której rozgrywają się one jednocześnie. Nie ma zatem dla takiego Bytu przyszłości, a poznanie przyszłych zdarzeń przygodnych przez Boga nie niszczy ich kontyngencji oraz wolności ludzkich działań (*Summa teologiczna* I, q.14 a.13-14).

Według Jana Dunska Szkota prostota Boga jest ściśle związana z Jego nieskończonością – całość, która nie jest prosta, musi być złożona z części, z których każda jest czymś mniej niż owa całość. Bóg jako nieskończony nie może „składać się” ani z części nieskończonych, ponieważ to, co jest nieskończone (część), nie jest w tym wypadku czymś mniej niż coś innego (nieskończona całość), ani żadna Jego część nie może być skończona, bo części skończone nie są w stanie konstytuować czegoś nieskończonego. Nieskończony Bóg nie może mieć czasowych i przestrzennych części, nie jest złożony z formy i materii, nie posiada przypadłości. Nieskończoność bytu Bożego jest wewnętrznym stopniem natężenia (*modus intrinsecus*) Jego istoty oraz wszystkich atrybutów Boga. Ów *modus* gwarantuje wzajemną identyczność realną, ale nie formalną atrybutów i natury Boga, zapewniając tym samym absolutną niezłożoność Boga. Szkot nie zgadza się zatem ze stanowiskiem, że atrybuty Boże różnią się jedynie pojęciowo, ale sądzi, że różnią się formalnie. Różnica formalna według Szkota występuje pomiędzy takimi bytowościami (w języku Dunska *formalitates* czy *rationes*), które są a) charakterystykami tej samej rzeczy, b) mogą być ujęte poznawczo jedna niezależnie od drugiej i c) nie są oddzielalne od tej rzeczy nawet mocą Bożą. Różnica między takimi bytowościami nie jest pochodna od intelektu poznającego, ale jest odkrywana przez intelekt w rzeczy i w tym przypomina różnicę realną. Nie wprowadza jednak wielości realnej w bycie. Koncepcja różnicy formalnej zastosowana do Bytu Bożego pozwala zarówno obronić prostotę Boga jak i wielość jego atrybutów – atrybuty Boga nie są formalnie tym samym, choć są identyczne realnie. Ten sam typ różnicy według Szkota

zachodzi również w Świętej Trójcy: szczególne właściwości Boskich Osób są realnie identyczne z Boską naturą, gdyż jest ona im wspólna, ale formalnie od niej różne. Duns Szkot zbudował również odmienną niż Św. Tomasz koncepcję języka religijnego przyjmując, że terminy określające doskonałości, są orzekane jednoznacznie zarówno o Bogu jak i stworzeniach, a ich takie same określenia definicyjne wystarczą do tego, by uznać tożsamość ich znaczeń. Istnienie zarówno formalnej różnicy jak i myślniej między atrybutami Bożymi zakwestionuje w XIV w Wilhelm Ockham, opowiadając się za stanowiskiem agnostycznym w odniesieniu do możliwości poznania istoty Boga i ograniczając rozważania o istocie i atrybutach Bożych do analiz nominalnych.

W nowożytności pojęcie Bożej prostoty zostało skrytykowane przez D. Hume'a: według niego poważne potraktowanie prostoty Boga prowadzi do tego, że niemożliwe jest jakiegokolwiek orzekanie o Bogu, co w efekcie prowadzi do ateizmu (*Dialogi*, IV). B. Spinoza (*Etyka* I, określ. 6, tw. 10, przypis) określa Boga jako „jesteństwo bezwzględnie nieskończone” o nieskończonej ilości atrybutów, co wynika z tezy, że wzrost natężenia bytowości pociągać musi wzrost ilości atrybutów. G. Berkeley (*Dialog* IV) dyskutował status atrybutów Boga i odnowił zapomniany w nowożytności problem trudności, które płyną z analizy terminów orzekanych o Bogu (F. Copleston). G. W. Leibniz uznaje, że Bóg jest pierwszą prostą substancją, zawierającą w sobie eminentnie wszelkie doskonałości, które są od niej pochodne (*Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, § 9). G. W. F. Hegel krytykując klasyczną metafizykę stwierdził, że przypisywanie Bogu własności otrzymanych w odniesieniu do bytów skończonych prowadzi do sprzeczności, gdyż odnoszone do Boga mają stawać się nieskończonymi. W efekcie próbuje się jedynie ilościowo je potęgować, co prowadzi do pozbawiania ich znaczenia i ich sens jest jedynie nominalny (*Encyklopedia nauk filozoficznych* § 36, c). W *Nauce logiki* określił atrybuty Boga jako sposoby manifestacji Absolutu w świecie. Z kolei W. James skrytykował scholastyczny sposób orzekania o Bogu polegający na przypisywaniu Mu metafizycznych atrybutów jako pozbawiony wszelkiego sensu z punktu widzenia praktycznej religii. (*Doświadczenia religijne*, wykład XVIII).

Doktryna

Współcześnie problematykę prostoty Boga porusza teologia filozoficzna rozwijana przez filozofów analitycznych oraz tomistycznych, a także, wraz z zagadnieniem wszechmocy i wszechwiedzy, pojawia się ona w kontekście dyskusji nad neoklasyczną, procesualistyczną koncepcją Boga. Mylącą jest zatem opinia Leo Eldersa, że problematyka atrybutów Boga wraz z doktryną prostoty zniknęła z zainteresowania filozofii dwudziestego

wieku [→Filozofia religii i teologia filozoficzna w filozofii analitycznej]. Autorzy broniący omawianej doktryny wskazują zazwyczaj na związaną z nią niepojmowalność istoty Boga. Dlatego też, twierdzą, istnienie Boga nie może zostać wywiedzione z naszej wiedzy definicyjnej dotyczącej natury Boga i musi być znane *a posteriori*, wyrozumowane na podstawie skutków działania Boga. Należy podkreślić, że prostota Boga jest rozpoznawana w konkluzjach argumentów, które pozwalają poznać prawdziwość zdania, że istnieje Bóg pojęty jako Byt Doskonały, Akt Czysty nie mający w sobie nic potencjalnego. Podkreśla się w ten sposób, iż podstawą filozoficznego poznania natury Boga jest wyciągnięcie konsekwencji płynących z naszego stwierdzenia istnienia doskonałego bytu Boga.

Autorzy współcześni podkreślają, że Bóg nie jest złożony w swoim bycie. Nie istnieje w Nim różnica pomiędzy tym, czym jest oraz Jego istnieniem. Bóg jest Aktem Doskonałym, Pełnym Bytem, w doskonałej zupełności tym, w czym przez partycypację jedynie 'częściowo' uczestniczą byty kontyngentne, niezrealizowane, zmienne, niepełne. Dlatego również nie jest złożony z substancji, rozumianej jako substrat oraz z przypadłości. Racją za owym stanowiskiem jest potencjalność substancji jako substratu przypadłości oraz konieczność występowania przyczyny owego złożenia. Ponadto, o ile Bóg posiadałby charakterystyki, które różniłyby się od Jego bytu, partycypowałby w nich, domagając się racji partycypacji w takim, a nie innym zbiorze własności. W ten sposób traciłby swoją absolutność, suwerenność ontyczną (*aseitas*) i konieczność ontyczną.

Jako byt całkowicie aktualny Bóg nie może podlegać zmianom. Byt niezmienny jest wieczny w sensie bycia ponadczasowym czy aczasowym. [patrz Wieczność] Dlatego też w Bogu nie da się wyróżnić „części” temporalnych. Z tej samej racji jako doskonale aktualne Istnienie nie posiada składnika materii, dlatego też nie jest przestrzenny i nie może posiadać przestrzennych części. Widać wyraźnie, że doskonałość bytowa i prostota ontyczna Boga jest podstawą ontyczną posiadania, a także nieposiadania, przezeń różnych atrybutów. Będąc sposobem istnienia posiadanych przez Boga atrybutów jest jednocześnie, o ile zostaje ujęta jako doktryna filozoficzna, niezbędną zasadą interpretacji tak naszego poznania Boga, jak i poprawnego rozumienia Jego atrybutów. Podkreśla się w związku z tym formalny charakter atrybutu prostoty, który jest podstawą wykluczenia wszelkiej dosłowności czy 'normalności' naszego mówienia o Bogu oraz podstawą hierarchii między orzekanymi atrybutami, ze względu na mniejszą lub większą odpowiedniość aplikacji pewnych nazw do prostego bytu Boga, pozwalając uniknąć 'teologicznej anarchii' polegającej na uznaniu, że wszystkie atrybuty w równym stopniu nie stosują się do Boga (Jordan, Burrell).

Skoro w Bogu nie ma realnej różnicy między Jego bytem a tym, czym jest, to nie ma realnej różnicy między Bogiem a Jego atrybutami. Wypływa to zarówno z Jego doskonałej aktualności jak i odmówienia Mu bycia substratem przypadłości. W związku z tym nie ma również realnej różnicy między poszczególnymi atrybutami. Twierdzenie owo, przez analityków niekiedy określane technicznie jako Teza Identyczności, stanowi jeden z punktów zapalnych sporu o prostotę Boga. Jak zatem należy je rozumieć, skoro nasze orzekanie o Bogu jest orzekaniem właśnie różnych atrybutów? Prostota Boga dostarcza motywacji do stawiania zasadniczego problemu dotyczącego wartości naszego poznania natury Boga oraz paralelnego problemu znaczenia naszych wypowiedzi metafizycznych o Bogu. Chodzi o to, aby uczynić zadość logice naszego rozumowania, które opierając się na szeregu twierdzeniach, pozwala formułować określone sądy o Bożej naturze. Z drugiej strony, rozumienie ludzkiego poznania natury Boga musi być niesprzeczne i powiązane z doktryną transcendencji ontycznej i epistemicznej Boga, która swoje uzasadnienie znajduje właśnie w doktrynie prostoty.

Doktryna prostoty Boga jest, jak zauważa Burrell, sposobem jednoznacznej ‘lokalizacji’ czy identyfikacji Boga, który jako jedyny jest prosty we właściwy sobie sposób – Jego istotą jest istnienie. Dlatego powinno się raczej mówić o ‘prostocie’ Boga (*simpleness*), co kierowałoby naszą myśl na wyjątkowość Boskiego Bytu. Dzięki owej doktrynie zwraca się uwagę, że Bóg jeden nie może być zidentyfikowany w uniwersum jako mający określenie czasoprzestrzenne albo jako przynależący do pewnego rodzaju czy klasy. Jako prosty odróżnia się On od wszechświata, co pozwala nam potraktować ten ostatni jako pewną całość, unikając jednak umiejscawiania Boga „ponad” wszechświatem, a tym samym traktowania Go faktycznie jako jeszcze jednego z wielu obiektów należących do świata. Zachowana zostaje w ten sposób właściwa relacja między immanencją i transcendencją Stwórcy, unika się zaś idolatrii płynącej z naiwnego wyobrażenia Boga i świata jako pozostających w quasi-przestrzennej relacji oraz płynącego z owego obrazu pojmowania Boga faktycznie jako jeszcze jednego obiektu w świecie. Tylko takie ujęcie, jak trafnie zauważa Burrell, które gwarantuje wyjątkowość Boga i Jego transcendencję może zostać użyte do autentycznej i wiernej Objawieniu Jego interpretacji.

Filozofowie analityczni broniący doktryny prostoty Boga w związku z problemem wielości atrybutów posługują się rozróżnieniem między własnościami wewnętrznymi (*intrinsic*) i zewnętrznymi (*extrinsic*), definiując te pierwsze, jako takie, których zmiana jest jednocześnie zmianą bytu, posiadającego owe własności. Tymczasem w przypadku własności zewnętrznych zmiana własności nie jest realną zmianą zachodzącą w danym podmiocie.

Zgodnie z tym twierdzi się, że w Bogu nie występują żadne wewnętrzne własności akcydentalne. Wszystkie własności, które o Nim można zgodnie z prawdą orzec, są wewnętrznymi własnościami esencjalnymi albo też niekonstytuującymi Go akcydentalnymi własnościami zewnętrznymi jak np. bycie przedmiotem niniejszego artykułu. W związku z tym należy twierdzić, iż wszystkie atrybuty Boga, pojęte jako wewnętrzne i istotne są identyczne z Jego prostą istotą, zatem są identyczne z sobą nawzajem i identyczne z Jego istnieniem, Bóg w niczym nie uczestniczy, lecz jest wszystkim tym, co „ma” a co utożsamia się z Jego Doskonałym Istnieniem (Bytem).

Trudności, jakie rodzi tak sformułowana doktryna pojawiają się zwłaszcza w związku z intuicyjnie ujmowanymi konsekwencjami zanegowania wielości atrybutów i różnicy między nimi a Bogiem. Niektórzy autorzy sugerują, że rodzi to absurdalne konsekwencje dla rozumienia języka, sposobu mówienia o Bogu oraz, że prowadzi do odrzucenia osobowego charakteru Boga, w następstwie rzekomej konsekwencji tej doktryny jaką ma być uznanie Boga za byt abstrakcyjny (A. Plantinga). Ponadto, w związku ze wspomnianym odrzuceniem akcydentalnych własności wewnętrznych doktryna prostoty Boga wydaje się prowadzić do dylematu między wolnością (przygodnością) Bożego wyboru i niekoniecznością natury Boga a prostotą. Chodzi w tym kontekście zwłaszcza, lecz niewyłącznie, o atrybuty operatywne. Podobne problemy powstają w związku z działaniami Boga. Zagadnienia te są podobne do siebie, tak że ich rozwiązania opierają się na rozumieniu relacji działania Boga do Jego bytu.

Gdy weźmie się pod uwagę pojawiające się na poziomie orzekania określenia, przynajmniej przy pierwszym ujęciu suponują one istnienie w Bogu pewnej wielości. Na przykład Bogu chrześcijańskiego teizmu przypisane są atrybuty, które wydają się różnić od siebie. Weźmy, jako *exempla*, atrybuty operatywne jak wiedza, miłość, wszechmoc, czy wolność i sprawiedliwość. Z teorii prostoty Boga wydaje się wynikać nieintuicyjny wniosek, że wiedza Boga jest Jego miłością, a każda z nich jest jednocześnie Bożą wszechmocą.

Dalej, w związku z działaniem Boga rodzi się problem pogodzenia prostoty Boga z wielością aktów Bożego działania oraz problem wzajemnej tożsamości tych aktów: jeśli Bóg jest prosty, to jest identyczny z każdym swym działaniem, a w konsekwencji dowolne Jego działanie musiałoby być identyczne z innymi. Nie chodzi tu wyłącznie o powstającą trudność pojęciową, zgodnie z którą rozmowa Boga z Abrahamem miałyby być identyczna z rozmową Boga z Mojżeszem. Chodzi tu także o fakt, iż w świetle doktryny prostoty i odmowy przypisania Bogu przypadłości każde Jego działanie wydaje się być Jego istotą i Bóg jest z nim identyczny (Kretzmann, Stump).

Tych problemów da się jednak uniknąć, jeżeli weźmie się pod uwagę, że w Bogu nie może być wielości działań i dlatego realną wielość płynącą z różnicy między odmiennymi zdarzeniami, będącymi skutkami działania Boga, potraktuje się jako wielość skutków właśnie, a nie wielość przyczyn – działań. Zgodnie bowiem z doktryną Bożej prostoty i wieczności Bóg jako Akt Czysty jest identyczny z jednym odwiecznym Aktem (Działaniem), które wywołało, wywołuje i wywoła różne, także czasowo, skutki. Rozróżnienia czasowe jak i różnice między zdarzeniami stosują się jedynie do skutków działania Boga, a nie do samego działania. Dlatego też wielość przypisywanych Bogu działań jest faktycznie wielością skutków i powinno być traktowane jako wielość akcydentalnych własności zewnętrznych.

Pozwala to jednocześnie zobaczyć, w jaki sposób winno się rozwiązać problem wielości atrybutów operatywnych. Atrybuty te, jak życie, wiedza, wola, wszechmoc, miłość, wolność i świętość, zwane także dynamicznymi, są w Bogu realnie jednym aktem Jego działania. Z niewyczerpalnej doskonałości i bogactwa bożego Bytu, z jednej strony oraz z naszego aspektywnego, czasowego i tym samym dokonującego się w różnych aktach, sposobu poznawania bierze się konieczność odnoszenia się do Boga za pomocą wielości określeń (Ziemiański). Określenia te jednak odwołują się do różnych skutków czy manifestacji owego Aktu, a ich zróżnicowanie pozwala w rozmaity sposób pojąć to, co w Bogu jest proste i niezróżnicowane. Kretzmann i Stump, nawiązując do Fregowskiego rozróżnienia między sensem i znaczeniem, zwracają uwagę, iż różne sensory odmiennych atrybutów jako znaków, przez które ujmujemy Bożą naturę, mają to samo znaczenie. Rozwiązanie to może równie dobrze zostać zastosowane do analogicznego problemu wielości atrybutów entytatywnych (bytowych) takich jak doskonałość czy wieczność.

Prostota Boga i teza identyczności wydają się jednak rodzić trudniejsze problemy. Zdają się należeć do nich także rozmaite problemy związane z zagadnieniem wolności Boga. [→ wolność Boga] Po pierwsze, trudności te wydają się powstawać w związku z różnymi modelami działania Boga, które wydają się implikować, że wolność wyboru Boga w zastosowaniu do stwarzania (możliwego) tego czy innego świata, albo też decyzji niestwarzania w ogóle, wymaga przyjęcia różnych od siebie własności Boga korelatywnych do różnych, wybranych działań (O'Connor, Pruss). Trudność ową można sformułować w inny sposób, nawiązując do zawartych w artykule „*Absolute simplicity*” dociekań Normana Kretzmanna i Eleonory Stump. Jeżeli działanie Boga jest Jego własnością esencjalną, to każde z działań, które Bóg wykonuje jest konieczne i nie może go nie wykonać. Tymczasem wolność wyboru, wzięta w sensie libertariańskim, wydaje się implikować w Bogu przygodność tego wyboru. Dalej, biorąc pod uwagę, że działania skutkujące zdarzeniami w

czasie wydają się nosić charakter temporalny, może to prowadzić do wniosku, że Bóg nie tylko nie może nie czynić tego, co czyni, lecz że nie może tego uczynić w innym czasie. Ponadto, skoro zdarzenia temporalne przemijają, a jednocześnie działania Boga są identyczne z owymi zdarzeniami, to wydaje się, że Bóg posiada w czasie t_1 pewne własności wewnętrzne, których nie posiada w czasie t_2 . W chwili t_1 bowiem zapala krzak, którego nie zapala w chwili t_2 . To zaś wprowadza w Bogu zmienność, której zgodnie z prostotą przyjąć nie można.

Powyższy problem zmienności Boga daje się łatwo rozwiązać przy uwzględnieniu tego, co zostało powiedziane o relacji wielości działań Boga, pojętych jako stworzone skutki, do będącego ich przyczyną prostego Aktu Działania. Charakter czasowy posiadają bowiem wyłącznie owe skutki, nie zaś ów Akt i Bóg. Ponadto nie jest tak, że zapalenie krzaka jest własnością wewnętrzną Boga, lecz jest własnością akcydentalną zewnętrzną. Nie jest ono zatem własnością konieczną w sensie własności esencjalnej.

Należy pamiętać, że zagadnienia te trzeba odróżniać od pokrewnych zagadnień związanych z problemem wolności Boga, motywowanych konsekwencjami, które wydają się wpływać z naszego rozumienia dobroci Boga [\rightarrow wolność Boga; \rightarrow dobroć Boga]. Wracając do omawianych problemów, wydaje się jednak, że rozwiązanie zaprezentowane w poprzednim akapicie to za mało, aby odrzucić wpływający z Bożej prostoty problem, czy Bóg jest wolny. Zagadnienia te można rozważać przynajmniej dwojako, albo wychodząc od modelu działania Boga, które wydaje się zakładać w Bogu złożoność, jak czynią to O'Connor i Pruss, albo też od suponowanej wolności Boga, jak czynią to Stump i Kretzmann. W każdym przypadku jednak problemem jest fakt, iż wydaje się, że wolność wymaga z konieczności przyjęcia przygodności w Bogu, a to wydaje się prowadzić do odrzucenia doktryny Jego prostoty.

Timothy O'Connor zauważa, że zarzut może być sformułowany w następujący sposób. Prostota Boga jest nie do pogodzenia z możliwością stworzenia przez Boga innego świata albo też niestwarzania w ogóle. Gdyby bowiem Bóg stwarzał inny świat, albo też nie stwarzał w ogóle, to racją tego byłaby różnica w chceniu albo decyzji w Bogu, korespondujących ze swoim przedmiotem. Decyzje te byłyby różne, co za tym idzie, Bóg w dwóch różnych światach możliwych różni się wewnętrznie, a przyjęcie owego rodzaju różnicy należy pojąć jako wprowadzenie wewnętrznej własności akcydentalnej. W przeciwnym wypadku należy twierdzić, że stworzenie przez Boga tego właśnie świata jest z konieczności związane z bytem Boga i Bóg nie jest względem tego wolny. Autor ten uważa, że odwołanie się do modelu działania, zwanego przezeń „*naiwnym* kauzalnym modelem

działania”, rozumianego w sposób nie mający mechanistycznego charakteru, pozwala przyjąć, iż Bóg w sposób wolny wytwarza świat. Zachodziłoby to w następujący sposób: Bóg mający cel C wie, że osiągnięcie go wymaga stworzenia sytuacji S. W sposób wolny Bóg wytwarza intencję działania: niech zajdzie S, aby zostało zrealizowane C. Intencja ta skutkuje bezpośrednio zajściem sytuacji S. Zarówno działanie Boga jak i zajście S dają się wyjaśnić przez odwołanie do Bożego celu C jak i poznania, że zajście S jest warunkiem koniecznym zajścia C. Pozwala to zachować wolność Boga i Jego działania – jego niezależność od Boskiego rozumu (racji) pojętych jako zamiar działania w pewnym kierunku. O’Connor chce tu uniknąć sytuacji, gdzie niejako mechanicznie czynniki przyczynowe określające sprawcę, włączając w to jego racje działania, oraz jego, szeroko pojęte, środowisko, determinują zajście działania w pewnych okolicznościach. Ani działania człowieka, ani tym bardziej Boga nie powinno się rozumieć w ten deterministyczny sposób. Przy owym modelu jednak wydaje się, że prostota jest zagrożona. Model postuluje bowiem korelację stanu wewnętrznego Boga – Jego racji działania pojętych jako suma celu, do którego Bóg dąży i Jego rozpoznania warunków koniecznych realizacji owego celu oraz wytwarzanej przez Stwórcę kreatywnej intencji działania. Owa korelacja treści owych różnych istności wydaje się wymagać, aby w przypadku odmiennego przygodnego porządku świata odpowiadające mu stany wewnętrzne Boga – intencja oraz racje działania – były odpowiednio odmiennie. Zatem aktualna intencja stworzenia aktualnego świata jest czymś przygodnym. O’Connor uważa jednak, że problem da się usunąć, jeżeli usunie się pośredniczący kauzalnie skuteczny zamiar stworzenia świata „niech zajdzie S, aby zrealizowane zostało C”. Wówczas Bóg bezpośrednio stwarza przygodny porządek S, odpowiadający treściowo kreowanej i kreatywnej intencji, odrzuconej w zmodyfikowanej teorii działania. W owym szerokim modelu działania nie jest ono konstytuowane przez pewien stan wewnętrzny, lecz przez egzekucję mocy skutkującej odpowiednim stanem rzeczy. Model ten nie suponuje w Bogu żadnych stanów wewnętrznych poza racjami stworzenia takiego czy innego świata możliwego. Chcenie stworzenia takiego czy innego świata nie jest jednak odmiennym od Boga wewnętrznym jego stanem. Argumentację tą stara się wzmocnić Pruss, który sugeruje, iż nawet w przypadku człowieka możliwa odmienność działania skutkująca różnymi światami możliwymi w przypadku wykonania w sposób wolny czynności A albo B lub powstrzymania się od A, o ile ma gwarantować ową wolność, musi zakładać, że własności wewnętrzne działającego nie różnią się. W takim jednak wypadku podważa to zarzut wobec prostoty, opierający się na fakcie przygodności świata, który Bóg stwarza – przygodność odmiennych porządków świata wcale nie wymaga odmiennych akcydentalnych własności wewnętrznych w Bogu.

Do takiego samego wniosku dochodzą idący za świętym Tomaszem Stump i Kretzmann. Zwracają uwagę, że przynajmniej w dwóch rodzajach aktów woli Boga pojawia się przygodność. Wydaje się bowiem, że Bogu można przypisać trzy rodzaje aktów woli. Pierwszym jest absolutnie konieczny akt miłowania siebie jako Dobra Najwyższego. Prócz tego można wyróżnić chcenie przygodne w sobie, lecz konieczne warunkowo, z powodów moralnych lub logicznych oraz przygodne akty wyboru rzeczy różnych od Boga, a traktowanych jako alternatywne środki realizacji Jego celu. Druga kategoria aktów woli jest warunkowo konieczna, ponieważ jak w przypadku rozmowy z Abrahamem, o ile decyzja takiej rozmowy jest przygodna, to dotrzymanie obietnicy jest konieczne moralnie. Św. Tomasz z Akwinu eliminuje rzekomą przygodność sugerując, iż wszystkie 'przygodne' akty wyboru dokonane przez Boga są faktycznie warunkowo konieczne i nie ma realnej różnicy między drugą i trzecią kategorią aktów woli. Wszystko w Bogu jest konieczne, warunkowo lub absolutnie. Jednak warunkowa konieczność aktu woli Boga 'skierowanego na stworzenie' jest do pogodzenia z przygodnością przedmiotu owego aktu, a co za tym idzie z przygodnością samych stworzeń.

Aktualnie najczęściej poruszaną grupą problemów jest ta, która dotyczy trudności pojęciowych związanych z wypływającym z doktryny prostoty twierdzeniem o identyczności atrybutów. Trudności te w dwudziestowiecznej filozofii analitycznej znalazły orędownika w osobie Alвина Plantingi, który prócz tego postawił zarzut, iż doktryna prostoty generuje tezę, iż Bóg nie jest osobowy. W wydanych w 1980 wykładach z cyklu *Aquinas Lecture* Plantinga dokonał kontrowersyjnej, nazwijmy to *ogólno-własnościowej* interpretacji i krytyki tomistycznej doktryny prostoty Boga. Nie budzi kontrowersji twierdzenie, że doktryna owa pociąga za sobą tezę o identyczności różnych atrybutów. Natomiast zgodnie z interpretacją autora *Does God have a nature?* doktryna ta prowadzi do przyjęcia, że Bóg jest abstrakcyjną własnością. Jako taki abstrakt Bóg nie ma mocy sprawczej, nie może być Stwórcą, ani, co za tym idzie, nie może mieć jakiegokolwiek kontroli nad czymkolwiek. Byt, który jest abstraktem nie może być żywy, nie może też być osobą. Jeżeli zatem Bóg byłby identyczny ze swoją naturą, to nie byłby ani żywy, ani nie miałby charakteru osobowego.

Plantinga dochodzi do tych wniosków w świetle swoich podstawowych założeń metafizycznych i logiczno-epistemologicznych. Chrześcijanie pojmują Boga, twierdzi, jako byt o nieporównywalnej wielkości. Wielkość ta przejawia się na rozmaite sposoby, z których – nie mniej ważnymi od innych – są dwie cechy: samodzielność bytowa (*aseity*) pojęta jako bycie niestworzonym, samowystarczającym i niezależnym od wszelkiego innego bytu oraz suwerenność polegająca na sprawowaniu kontroli nad wszelkim bytem różnym od Boga i

zależności owego bytu od kreacyjnego i zachowującego w istnieniu działania Boga. W kwestiach logiczno-metafizycznych Plantinga zajmuje popularne wśród współczesnych filozofów analitycznych stanowisko, które może zostać nazwane metafizycznym platonizmem. Zgodnie z tym stanowiskiem przedmioty abstrakcyjne takie jak: zbiory, własności, stany rzeczy, światy możliwe, sądy logiczne, istoty rzeczy istnieją realnie. Posiadanie pewnej własności przez dany obiekt S, powinno zgodnie z tym być rozumiane jako egzemplifikowanie czy stawanie się przypadkiem (*instantiation*), realizacją pewnego abstraktu – realnie i niezależnie od S istniejącej własności P. Natura, w ujęciu Plantinga, to własność, która jest posiadana przez przedmiot S esencjalnie i która zawiera każdą własność istotną dla S. Jeżeli Bóg posiada naturę, to nie jest ona zależna od Jego decyzji czy woli – posiadanie natury wydaje się być niekompatybilne z suwerennością Boga. Podobnie niekompatybilna miałyby być Boska suwerenność i istnienie przedmiotów abstrakcyjnych.

Doktryny świętego Tomasza dotyczące natury Boga i Jego prostoty są w związku z tym podjęte przez Plantingę w kontekście dwóch sporów: pierwszym, między nominalizmem i platonizmem dotyczącym abstraktów oraz drugim, między przypisaniem lub odmówieniem Bogu sprawczości i kontroli woli w sposób względem tychże abstraktów. Plantinga sugeruje dlatego, iż Tomasz po to właśnie przyjmuje doktrynę prostoty, zgodnie z którą Bóg posiada naturę i jest z nią identyczny, aby uniknąć konfliktu między suwerennością Boga a posiadaniem natury. Akwinata ma przyjmować, iż gdyby Bóg partycypował w nieidentycznych z Jego bytem własnościach, to byłby względem nich pochodny w sensie przyczynowości celowej, a różna od Niego natura byłaby przyczyną Jego bytu. Doktryna Boskiej prostoty ma zatem pozwolić uniknąć podwójnej zależności Boga od Jego własności. Po pierwsze, w przypadku różnej od Boga natury Bóg nie może istnieć i nie posiadać takich własności, jakie posiada esencjalnie. Co za tym idzie, gdyby te własności nie istniały obiektywnie, to Bóg nie mógłby istnieć. Bóg nie ma też mocy zmienić owej koniecznej relacji między Jego istnieniem, a owymi własnościami – nie jest ona pochodna od Jego woli i nie może On jej anulować. Bóg byłby zależny w istnieniu i to w sposób, który nie podlega Jego kontroli, a to przeczyłoby Absolutności Jego bytu. Po drugie, pozostawałby On w zależności od różnych od Niego bytów abstrakcyjnych, niepodlegających Jego aktywności stwórczej, pod względem swojego charakteru, bycia takim właśnie, jakim jest. To również jest sprzeczne z Jego istnieniem *a se*. Z tych powodów, twierdzi Plantinga, św. Tomasz musiał przyjąć identyczność Boga z Jego naturą. Ponadto uznaje on, zdaniem Plantinga, tożsamość całej sfery abstrakcyjnych bytów z ideami Boga, które są identyczne z Bogiem samym. Generuje to

trudność pogodzenia owej identyczności z zachodzeniem oczywistej różnicy między odmiennymi własnościami.

Najpoważniejsze trudności doktryny Bożej prostoty wiążą się, zdaniem omawianego filozofa, z odrzuceniem własności akcydentalnych w Bogu oraz z odrzuceniem złożenia z czynnika potencjalnego i aktualnego. Nawet jeżeli Bóg nie miałby własności akcydentalnych, to istnieją charakterystyki Boga, będące czymś bardzo podobnym do własności akcydentalnych, które to charakterystyki Bóg posiada tylko w niektórych światach możliwych. Wśród przykładów, jakie daje, są jednak takie działania Boga, co do których zostało już pokazane, że mogą być pojęte bez przeszkód dla naszej wiedzy o świecie i doktryny prostoty, jako będące eksternalnymi własnościami akcydentalnymi. Z kolei powodem, dla którego Plantinga wymaga przyjęcia potencjalności w Bogu, jest pojmowanie przezeń wieczności jako wszechczasowości, a nie ponadczasowości, połączone z przypisywaniem Bogu charakterystyk, których nie posiada, a mógłby posiadać. Najważniejsze jednak dwie trudności rodzi według Plantingi teza identyczności atrybutów. Jeżeli Bóg jest identyczny z każdym ze swoim atrybutów, to same te atrybuty są identyczne ze sobą. W takim wypadku Bóg nie ma wielości atrybutów, lecz wyłącznie jeden. Tymczasem jest to sprzeczne z oczywistym faktem, że Bóg posiada wiele różniących się własności. Jak Plantinga rozumie ten zarzut nie jest do końca jasne. Niekiedy wydaje się on poprawnie interpretować św. Tomasza, który nie twierdzi, że Bóg jest identyczny z mądrością i wiedzą, przez co dowolna osoba mądra i posiadająca wiedzę uczestniczyłaby we własności, którą jest Bóg. Doktor Anielski twierdził, iż zachodzi identyczność między Mądrością Boga i Wiedzą Boga. W takim jednak wypadku nie tylko nie jest oczywiste, że Bóg posiada wielość różnych realnie atrybutów, lecz dodatkowo argumentacja Plantingi zawiera rozstrzygnięcie z góry omawianego sporu. Natomiast jeżeli argumentacja miałaby przypisywać doktrynie prostoty Boga konsekwencję w postaci utożsamiania dwóch dowolnych atrybutów, które analogicznie da się orzekać o Bogu i stworzeniach, to jest ona po prostu nietrafna.

Po drugie, jeżeli Bóg jest identyczny ze wszystkimi swoimi własnościami, to jest własnością. Bóg jest samo-egzemplifikującą się własnością, która ma tylko jedną egzemplifikację – Siebie Samego. W takim jednak wypadku jest według Plantingi przedmiotem abstrakcyjnym, a jako taki nie może posiadać wiedzy, działać ani być osobą. Plantinga starając się tak przedstawić doktrynę prostoty, aby broniła się ona przed poprzednim zarzutem sugeruje, iż najlepiej byłoby przyjąć, że tożsamość posiadanych przez Boga różnych własności należy rozumieć jako zachodzenie równoważnych logicznie stanów rzeczy, które są tożsame z Bogiem. Takie jednak rozwiązanie powoduje powrót problemu,

który rzekomo motywuje przyjęcie prostoty Boga. Bowiem, o ile stany rzeczy *Bóg jest mądry* i *Bóg jest wszechmocny* są równoważne, to zachodzą one we wszystkich światach możliwych. Wówczas Bóg nadal posiada pewne własności we wszystkich światach możliwych, których zmiana jako koniecznych nie podlega Jego mocy i w związku z tym Jego suwerenność i absolutność jest zagrożona. Ponadto Bóg jako stan rzeczy również jest bytem abstrakcyjnym i do doktryny tej stosują się te same trudności, jakie pojawiały się w przypadku utożsamienia Boga z własnością.

W odpowiedzi na stawiane przez Plantinę i innych filozofów problemy zaproponowano szereg różnych teorii, sugerujących odmienne rozwiązania problemów związanych z tezą o identyczności atrybutów. W. Mann sugeruje, iż o ile omawiane problemy stosują się do św. Anzelma wersji doktryny prostoty Boga, to unika jej wersja Akwinaty, którą interpretuje w duchu, nazwijmy to *instancyjno-własnościowej doktryny prostoty*. W tej drugiej, w przeciwieństwie do pierwszej, nie mamy do czynienia z identycznościami o formie *Bóg jest P* i *P jest Q* lecz *Bóg jest swoim P* i *P Boga jest Q Boga*. Pozwala to uniknąć pierwszego ze stawianych problemów. Mann uważa także za błędną rekonstrukcję tomistycznej doktryny prostoty za pomocą kategorii stanów rzeczy – bardziej naturalne jest interpretowanie jej w terminach bycia przypadkiem pewnej własności (*property instance*). Tymczasem, o ile stany rzeczy istnieją, lecz mogą nie być aktualne, to ‘instancjacje’ pewnych własności muszą być aktualne, aby istnieć: albo pewna rzecz egzemplifikuje daną własność, albo nią jest. Zgodnie z tą wersją doktryny prostoty Boga szczególny przypadek Boskiej mądrości jest jedynym jej przypadkiem, identycznym z jedynym przypadkiem Boskiej mocy. Ponieważ jednak przypadki własności same nie muszą być abstrakcyjne, nie pociąga to za sobą, iż Bóg jest przedmiotem abstrakcyjnym. Bóg jest indywidualnym przypadkiem własności bycia Bogiem, będąc pewnym bardzo specyficznym konkretnym bytem. W podobnym duchu wypowiada się W. Vallicella, podkreślając – lekceważoną przez Plantinę w tym kontekście – różnicę między niekonstytutywną metafizyką platonizmu a metafizyką własności konstytutywnych dla rzeczy. T. Morris zauważa jednak, idąc w kierunku wyznaczonym przez Plantinę, twierdzącego, że doktryna prostoty ma bronić specyficznie pojętych absolutności i suwerenności Boga, że wersja instancyjno-własnościowa nie potrafi sprostać temu zadaniu. Istnieje bowiem przynajmniej jedna własność abstrakcyjna, od której Bóg jako jej przypadek jest zależny – własność boskości.

Zdaniem Morrisa i Menzela trudności w pogodzeniu doktryny prostoty Boga z platonizmem da się uniknąć, przyjmując szczególną jego wersję, jaką jest nawiązujący do św. Augustyna pogląd na genezę bytów abstrakcyjnych, zwany aktywizmem teistycznym.

Zgodnie z tą doktryną istnienie bytów abstrakcyjnych jest skutkiem aktywności Boskiego intelektu. Własności są rezultatami aktów konceptualizacji dokonywanej przez Boga, a sądy logiczne (*propositions*) boskimi myślami, rezultatami aktów Boskiego myślenia. Morris dostrzega, iż powstaje w związku z tym problem cyrkularności w Bogu stwarzającym swoją własną naturę. Cyrkularność ta jednak nie wydaje się dlań stanowić problemu, jest ona bowiem, jego zdaniem, łagodnej i niegroźnej postaci. Z faktu, że Boża natura jest zależna kauzalnie od Boga, a Bóg jest logicznie zależny od swojej natury, nie wypływa żadna niebezpieczna cyrkularność. Zależność logiczna może być bowiem wzajemna przez co ma na myśli symetryczność relacji równoważności. Natomiast nie ma takiej wzajemności w przypadku zależności Boskiej natury od działalności kauzalnej Boga. Nie wynika z niej bowiem ani zależność kauzalna Boga od Boskiej natury, ani też – tym bardziej – zależność Boga od czegoś innego od Niego. W przypadku interpretacji prostoty Boga w terminach aktywizmu teistycznego nie powstaje zatem ani jakiś rodzaj kolistej_ kauzalnej zależności ontycznej, ani też nie zostają pogwałcone założenia samodzielności i suwerenności Boga.

Propozycja ta jednak spotkała się z krytyką płynącą ze strony M. Bergmanna i J. E. Browera. Bronią oni doktryny Boskiej prostoty uważając, iż stawiane wobec niej zarzuty biorą się z platonizmu pojętego jako zunifikowana teoria orzekania, wyjaśniająca wszelkie przypadki orzekania czegoś w kategoriach własności i ich egzemplifikacji oraz uznającą, że to, co jest egzemplifikowane, musi być pojęte jako pewne abstrakcyjne *uniwersale*. Tak pojęty platonizm jest nie do pogodzenia nie tylko z doktryną prostoty Boga, ale także z uprzednią względem niej logicznie doktryną suwerenności i samodzielności Boga. O ile chce się zachować doktrynę Boskiej prostoty i podstawowe intuicje teizmu dotyczące samodzielności i suwerenności Boga, to jedynym wyjściem z powyższych trudności jest odrzucenie platońskiej zunifikowanej teorii orzekania na rzecz innej zunifikowanej teorii orzekania wyjaśniającej orzekanie w kategoriach *czynników będących podstawami prawdziwości zdań*, czyli ich weryfikatorami (*truth-makers*). Wspomniani autorzy zdają sobie sprawę, iż teoria owa sama budzi pewne wątpliwości w filozofii języka, dlatego swoją argumentację formułują jako teistyczny argument przeciwko platonizmowi jako teorii orzekania oraz za teoriami weryfikatorów i Boskiej prostoty. W tej koncepcji podstawą prawdziwości zdań przypisujących Bogu atrybuty jest On sam.

Zarzuty wobec tezy o identyczności atrybutów spotkały się także z odpowiedziami innych autorów. Niektórych z ważniejszych dostarcza B. Leftow, który dowodzi, iż nie tylko prostota Boga nie jest niespójna z tradycyjnymi podstawowymi tezami dotyczącymi Boga, ale że można w sposób poprawny logicznie wyprowadzić z owych tez twierdzenie o

identyczności atrybutów, o ile założy się, co jest słuszne, że Bóg nie może stwarzać swojej natury. Można także, zdaniem Leftowa, pokazać, że z tezy o identyczności atrybutów można wyprowadzić rozwiniętą teorię prostoty Boga i że wspomniana teza nie pociąga za sobą uznania, iż Bóg jest abstraktem. Argumentacja ta nie rozwiązuje oczywiście wszystkich problemów, jakie mogą być postawione wobec doktryny prostoty. Problemy takie powstają w związku z wielością władz Boga, wielości idei wzorczych, w których Bóg poznaje świat swoim stwórczym poznaniem, czy też w odniesieniu do najbardziej tajemniczej i najtrudniejszej do zrozumienia chrześcijańskiej doktryny jedności Boga w Trójcy Osób. Pokazuje ona jednak, że nawet najbardziej zawikłane problemy, jakie stają przed naszym rozumieniem Objawienia, mogą znaleźć takie ujęcie, które pozwala uniknąć narzucających się przy pierwszym podejściu trudności intelektualnych czy wrażenia niespójności doktryny albo jej niezgodności z naszą wiedzą.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

1. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
2. Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, tł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
3. Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, tł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
4. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, ks.V, VI, XV.
5. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tł. R. Bielak, A.Kijewska, Kęty 2001.
6. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989.
7. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
8. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, tł. A. Landman, t. 1-2, Warszawa 1967, 1968.
9. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
10. G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: *Główne pisma metafizyczne*, tł. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995.
11. Mojżesz Majmonides, *Przewodnik błędzących*, tł. U. Krawczyk, H. Halkowski, cz. I, Kraków 2008.
12. Jan Duns Szkot, *Lectura I*, d. 8, pars I, q.1-4, w: *Opera omnia*, t. XVI, Civitas Vaticana 1960.
13. Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.
14. Tomasz z Akwinu, *O prostej istocie Boga*, tł. L. Kuczyński, J. Ruszczyński, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa 2002, ss. 204-238, *De Divinae essentiae simplicitate, Quaestiones disputate*, t.II, *De potentia*, q. 7, Taurini 1965.
15. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *Summa teologii*, q. 3, Kraków 1999, ss. 44-62.
16. Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tł. Z. Włodek, W. Zega, t.I, Poznań 2003, *Summa contra gentiles*, I 16-36.
17. W. James, *Doświadczenia religijne*, tł. J. Hempel, Kraków 2001.
18. B. Spinoza, *Etyka*, tł. I. Myśliński, Warszawa 1991.

Opracowania:

1. M. Bergmann, J. E. Brower, *A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)*, "Oxford Studies in Metaphysics" 2(2006), ss. 357-86.
2. J. E. Brower, *Making Sense of Divine Simplicity*, "Faith and Philosophy" 25(2008), ss. 3-30.
3. J. E. Brower, *Simplicity and Aseity*, w: *The Oxford Handbook to Philosophical Theology*, (red.) Michael Rea i Thomas Flint, Oxford 2009, ss. 105-28.
4. D. B. Burrell, *Simpleness*, w: *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, (red.) Brian Davies, London 1998, ss. 70-75.
5. R. Burns, *The Divine Simplicity in Thomas Aquinas*, „Religious Studies” 25, (1989), 3, ss. 271–293.
6. R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press 1999, ss. 31-45.
7. J. Hoffman J., Rosenkrantz G.S., *The Divine Attributes*, Blackwell 2002.
8. Ch. Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God*, Ithaca 1989.
9. G. Hughes, *The Nature of God*, London: Routledge, 1995, ss. 29-52.
10. M. D. Jordan, *The Names of God and the Being of Names*, w: *The Existence and Nature of God*, (red.) Alfred J. Freddoso, Notre Dame 1983, ss. 161-190.
11. N. Kretzmann, E. Stump, *Absolute Simplicity*, "Faith and Philosophy" 2(1985), ss. 353-382.
12. B. Leftow, *Is God an Abstract Object*, „Noûs” 24(1990), ss. 581-598.
13. W. Mann, *Divine Simplicity*, „Religious Studies” 18(1982), ss. 451-471.
14. W. Mann, *Simplicity and Properties: A Reply to Morris*, "Religious Studies” 22(1986), ss. 343–353.
15. B. Miller, *A Most Unlikely God*, Notre Dame and London, 1996.
16. T. Morris, *Dependence and Divine Simplicity*, „International Journal for Philosophy of Religion” 23(1988), ss. 161–174.
17. T. Morris T., *On God and Mann: A View of Divine Simplicity*, „Religious Studies” 21(1985), ss. 299-318.
18. T. Morris T., *Properties, Modalities, and God*, „Philosophical Review” 93, 1 (1984), ss. 35–55.
19. T. O’Connor, *Simplicity and Creation*, "Faith and Philosophy" 16(1999), 3, ss. 405-412.

20. A. Plantinga A., *Does God Have a Nature?*, Milwaukee 1980.
21. A. R. Pruss, *On Three Problems of Divine Simplicity*, presented at the Society of Christian Philosophers satellite session at the American Catholic Philosophical Association annual meeting, October 2003,
URL=<<http://www9.georgetown.edu/faculty/ap85/papers/On3ProblemsOfDivineSimplicity.html>> (Dostęp z dnia 2010.04.02.)
22. A. R. Pruss, *On Two Problems of Divine Simplicity*, "Oxford Studies in Philosophy of Religion", 1(2008), ss. 159-176
23. A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine simplicity*, New York 2009.
24. K. Rogers, *The Traditional Doctrine of Divine Simplicity*, „Religious Studies” 32(1996), ss. 165-86.
25. E. Stump, *Aquinas*, London and New York 2003, ss. 92-130.
26. W. F. Vallicella, *Divine Simplicity: A New Defense*, "Faith and Philosophy" 9(1992), ss. 508-25.
27. W. F. Vallicella, *Divine Simplicity*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-simplicity/>>.
28. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1977.
29. H. Wolfson, *Crescas on the Problem of Divine Attributes*, *Jewish Quarterly Review* 7(1916), ss. 1-44.

Polskie

30. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992. ss.154-167.
31. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, ss.102-122.
32. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986.
33. G. Kurylewicz, *Komentarz do Kwestii 3 O prostocie Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, ss. 434-451.
34. E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980.
35. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, ss. 298-304.