

Marek Pepliński  
Uniwersytet Gdański

## **Problematyka wszechmocy Boga – rzeczy nowe i stare**

### **Waga dociekań nad mocą Boga**

Wszechmoc, pojęta jako atrybut Boga, w poprzednim wieku nie wydawała się cieszyć przeważającą aprobatą wyznawców trzech głównych religii Abrahamicznych, a jeżeli już cieszyła się, to raczej złą sławą wśród niektórych filozofów religii. Nic nie świadczy też o jakiejś istotnej zmianie tego stanu rzeczy współcześnie. Główną tego przyczyną jest stosunkowo popularne wśród członków obu grup przeświadczenie, że zachodzi sprzeczność lub innego rodzaju konflikt pomiędzy atrybutem wszechmocy klasycznego teizmu a złem czy cierpieniem regularnie występującym w naszej rzeczywistości – świecie dwóch wojen światowych, ludobójstwa, bombardowań atomowych, wyzysku, chorób i głodu. Dlatego też, sądzi niejedyn, że aby zachować wiarę teistyczną w opatrnościowego, czy chociaż dobrego Boga, należy albo zrezygnować z pojmowania Jego wiedzy jako wszechwiedzy albo też zrezygnować właśnie z atrybutu wszechmocy Boga. Zamiast niej należy przypisywać Mu mniejszą, ograniczoną moc. Niektórzy zaś uważają, że oba kroki powinny być dokonane łącznie (teizm otwarty, teizm procesualny).<sup>1</sup> Wszechmoc, zauważają inni, jest pojęciem sprzecznym wewnątrznie, bowiem wymaga, by Wszechmocny był w mocy tworzyć byty, które pozbawiają Go mocy, bowiem nie jest on w stanie ich kontrolować. Jeszcze inni zauważają, że przypisywanie Bogu wszechmocy jest wyrazem teologicznych błędów powiązanych z ludzką tendencją do idolatrii.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> James Keller argumentuje przeciwko przypisywaniu Bogu wszechmocy, zarówno wobec czynieniu tego na mocy Objawienia, jak i na mocy rozumu filozoficznego, w świetle rozumowej oceny znaczenia dla tego kwestii zła. Zob. J. A. Keller, *Problems of evil and the power of God*, Aldershot 2007.

<sup>2</sup> Zob. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany 1984.

Tymczasem zarówno doktryna wszechmocy Boga, jak i zawarte w niej pojęcia Bożej mocy od początku odgrywały i nadal odgrywają niezwykle ważne funkcje zarówno w wierze religijnej, jak i jej teologicznym zinterpretowaniu. Atrybut ten nie jest jedynie motywowany filozoficznie przez argumenty teizmu klasycznego, jak prostota w myśli św. Tomasza z Akwinu czy doskonałość w przypadku teizmu św. Anzelm, lecz jest wielorako zakorzeniony w wierze chrześcijańskiej. Także w przypadku problemów filozoficznych powstających na kanwie filozoficznej, krytycznej refleksji nad doktrynami rozmaitych religii, związanych z pojęciem mocy czy wszechmocy, bogów czy Boga, mamy do czynienia z zagadnieniami, które w znacznej mierze determinowały liczne systemy filozoficzne i teologiczne myśli średniowiecznej, a które nadal mimo sprzeciwu pozostają interesujące dla filozofów, nie tylko w wymiarze krytyki, ale i w dążeniu do lepszego pojęcia koncepcji wszechmocy Boga i jej wykorzystania w dociekaniach z filozofii religii, teologicznych czy egzystencjalnych (Stanisław Judycki).

Przekonanie o doniosłości problematyki wszechmocy kierowało zarówno autorem obecnego wprowadzenia, jak i zapewne podzielane jest przez niejedną z osób, których wspólna praca złożyła się na efekt w postaci numeru tematycznego „Filo-Sofiji”, z którym Szanowna Czytelniczka lub Czytelnik właśnie się zapoznają. Numer ten, tematyczny, czy specjalny, składa się, licząc z niniejszym wprowadzeniem z dwudziestu artykułów. Wprowadzenie to ma w intencji stanowić krótkie zarysowanie nadal nie dość znanej problematyki wszechmocy Boga<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> W ciągu ostatnich dwudziestu lat wiele uczyniono dla zapoznania polskiego czytelnika z problematyką wszechmocy Boga, zwłaszcza z dociekaniem nad tą kwestią myślicieli średniowiecznych. Zob. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 25 O mocy Boga*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przekład G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *Znak*, Kraków 2002, s. 832-854, prezentujący głównie dyskusje średniowieczne oraz na tym tle stanowisko św. Tomasza z Akwinu oraz tegoż autora: *Dramat wszechmocy Bożej w trzech aktach. Wstęp*, [w:] Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, przeł. I. Radziejowska, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 5-24 poświęcony ujęciu wszechmocy przez Piotra Damianiego. Drugim ważnym artykułem historycznym prezentującym pojęcie wszechmocy w Biblii oraz w myśli chrześcijańskiej od św. Augustyna do Akwinaty, z wykorzystaniem wątków tematyki nowożytnej i współczesnej, jest M. Palucha wprowadzenie do Kwestii I O mocy Boga św. Tomasza z Akwinu. Zob. M. Paluch, *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, red. M. Olszewski, M. Paluch, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008, s. 19-52. Ten tom zawiera prócz wspomnianego dodatkowe wprowadzenia do poszczególnych trzynastu artykułów kwestii pierwszej i drugiej słynnego dzieła Doktora Anielskiego oraz szereg pomocnych dodatków tematycznych różnych autorów. W podobny sposób zredagowane są kolejne tomy zawierające tłumaczenie dalszych kwestii: poświęcony stwarzaniu t. II, red. M. Olszewski, M. Paluch, A. Dumala, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2009; działaniu zachowawczemu Boga oraz cudom t. III, red. M. Olszewski, M. Paluch, A. Dumala, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2009; prostocie Boga oraz orzekaniu o Bogu t. IV, red. M. Olszewski, M. Paluch, A. Dumala, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2010 oraz dotyczący Osób boskich i Ich pochodzenia t. V, red. P. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2011. Historycznie i systematycznie kwestie wszechmocy Boga omawia artykuł M. Koszkało i M. Peplińskiego, *Wszechmoc*, który ukaże się w: J. Salamon, (red.), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, Kraków 2016, s. 37-59. Niniejszy tekst czerpie niektóre swe fragmenty z tamtego, napisanego jeszcze w 2010 r. artykułu, rozwijając je, a niekiedy porządkując rzeczy inaczej. Jednak ma on w porównaniu ze szczegółowością treści artykułu z *Przewodnika* charakter bardziej ogólny i sygnalizujący. Bez wątplenia znaczący wpływ na polskie dyskusje nad mocą Boga prócz wspomnianych już publikacji miał artykuł Stanisława Judyckiego, *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros” 21 (2009), s. 30-62, który zawiera oprócz części historycznej szereg idei dotyczących teologicznego i egzystencjalnego wymiaru doktryny wszechmocy Boga. Dyskusję

pokazując, że zagadnienie to jest żywe tak w dawnej, jak i w aktualnej myśli filozoficznej, czego dowodem są liczne artykuły podejmujące tę problematykę tak w aspekcie historycznym, jak i systematycznym.

## Zagadnienie mocy boskiej w starożytności

Zagadnienia dotyczące mocy boskiej czy też grupa specyficznych problemów dotyczących wszechmocy Boga należą do najważniejszych problemów filozoficznych i religijnych, zwłaszcza związanych z tradycjami religii monoteistycznych. Są one w pewnej mierze obecne także w tradycji myśli Dalekiego Wschodu, hinduizmu i buddyzmu. Aczkolwiek znaczący wpływ na genezę i rozwój dorobku konceptualnego dotyczącego wszechmocy miał Stary oraz Nowy Testament oraz rozwój średniowiecznej teologii dogmatycznej, spekulatywnej, która wykorzystywała narzędzia konceptualne poznania niezależnego od Objawienia do zrozumienia wiary czy doktryn chrześcijańskich, to pierwsze elementy zachodnich dociekań nad mocą boską znajdujemy wśród myślicieli starożytnych. Niestety, myśl starożytna europejskiego kręgu kulturowego, w porównaniu z nadchodzącym średniowieczem chrześcijańskim, a także żydowskim i arabskim, poświęca stosunkowo niewiele uwagi problematyce mocy boskiej i boskiej potędze. Dotyczy ona nieskończonego zakresu mocy boskiej, tego, co mieści się poza jej granicami oraz w mniejszym stopniu jej natury. Dzięki Arystotelesowi podjęta zostaje kwestia nieskończoności mocy Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela, który ma moc nieograniczoną *dýnamis ápeiron* (*Metafizyka*, 1073 a 8), skoro porusza rzeczy przez wieczność.<sup>4</sup> Stagiryta podejmuje również akcydentalnie zagadnienie czy w mocy Boga znajduje się panowanie nad przeszłością.<sup>5</sup> Odmawia on tego Bogu, cytując greckiego poetę Agatona, w kontekście dociekań nad rzeczami przeszłymi. Te nie mogą być przedmiotem postanowienia, skoro nawet Bóg nie może sprawić, by się odstało to, co raz już się stało.<sup>6</sup> Konceptcja *dýnamis* jako mocy boskiej zostaje użyta także przez Filona z Aleksandrii, który podkreśla, że wszystko jest przedmiotem jego potęgi stwórczej oraz rządzi wszystkim jak król i ojciec. Filon podnosi też kwestię zakresu mocy Boga, uznając, że wszystko dla Boga jest możliwe. Dokonuje tego jednak właśnie w kontekście pytania o samowystarczalność Boga w akcie stwa-

z twierdzeniami zawartymi w tym artykule, przedrukowanym w książce *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, red. J. Pyda OP, W drodze, Poznań, Kraków 2013, s. 193-234, zawiera artykuł M. Koszkała, *Wszechmoc a uniwersalny pozytybilizm. Uwagi historyka filozofii* (*ibidem*, s. 355-381), który spotkał się z repliką S. Judyckiego, *Odpowiedź Martynie Koszkało* (*ibidem*, s. 382-391).

<sup>4</sup> L. Elders, *Filozofia Boga*, przeł. M. Kiliszek i T. Kuczyński, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 1992, s. 271.

<sup>5</sup> Zwraca na to uwagę M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 25...*, s. 832.

<sup>6</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1139 b 5-12, przeł. D. Gromska, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 195.

rzania świata i kierowania nim.<sup>7</sup> Tematyka mocy Boga, jako realizującej się przez niższe byty lub emanację, podejmowana była także przez stoicyzm i neoplatonizm.

## Moc Boga w literaturze biblijnej i tradycji chrześcijaństwa

Idea Boga Jedyne­go i Wszechmocnego wkracza z olbrzymim impetem w świat ludzkiego myślenia wraz z judaizmem i chrześcijaństwem, przeformułowując myślenie teologiczne, jak i filozoficzne. Myśl chrześcijańska, inspirowana Starym Testamentem, znajdująca swój wyraz w Nowym Testamencie oraz w rozwijającej się tradycji Kościoła wypracowała rozmaite, nieraz znacznie odbiegające od greckich czy nawet judaistycznych sensy wszechmocy Boga. Mikołaj Olszewski, zwracając uwagę na specyfikę biblijnego i chrześcijańskiego – osobowego ujęcia mocy Boga, podkreśla, że wszechmoc nie przejawia się, jak wcześniej, w emanacji i pośredniczącym działaniu bytów niższych, lecz jest przede wszystkim środkiem realizacji zamysłów suwerennej woli boskiej. Moc Boga, mająca rys osobowy i wyrażająca wolność Boga rozciąga się na stworzenie świata, ale też na poszczególne zdarzenia z życia każdego człowieka.<sup>8</sup> Z kolei Gijsbert van den Brink stara się wyróżnić trzy powiązane, lecz nieidentyczne znaczenia wszechmocy w Biblii i tradycji – moc władczą, moc zachowawczą/wspierającą i moc dyspozycyjną. Rozróżnienia tego nie da się jednak, w mojej opinii, przeprowadzić na materiale historycznym w sposób czyniący owe pojęcia ostrymi, bowiem nie tylko zależą one „konotacyjnie” wzajemnie od siebie, ale też te same wypowiedzi tradycji mogą mienić się różnymi sensami, jak np. wypowiedź, że dla Boga nie ma nic niemożliwego (wszystko jest dla Niego możliwe) (Rdz 18,14; Łk 1, 35 nn, Jr 32, 17 nn; Mt 19, 26).

### *Trzy pojęcia mocy Boga*

Nie zmienia to faktu, iż poruszając się w obszarze myśli chrześcijańskiej, zagadnieniem uprzednim do późniejszych zagadnień teologicznych czy filozoficznych jest przynależąca do teologii biblijnej, a wtórnie do historii teologii, analiza różnych sensów przysługujących wypowiedziom o boskiej mocy. Rozróżnienie odmiennych sensów mocy Boga obecnych w tekstach natchnionych ma także znaczenie dla oceny wagi dalszych losów filozoficznej refleksji nad wszechmocą dla zrozumienia przesłania chrześcijańskiego. Tak zwana moc A, moc władczą

<sup>7</sup> „On jakby woźnica, który mocno trzyma cugle w swych rękach, albo jak sternik, który porusza sterem, tak kieruje każdą rzeczą, jak zechce według sprawiedliwości i prawa, nie potrzebując niczego innego, ponieważ wszystko jest możliwe dla Boga” (Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, [w:] *idem*, Pisma, t. 1, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Joachimowicz, IW Pax, Warszawa 1986, s. 44, 52. Por. L. Elders, *op. cit.*, s. 271-272 oraz M. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria: a thinker in the Jewish diaspora*, trans. by R. Frechet, Brill, Leiden 2012, s. 128 i n.

<sup>8</sup> M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 25...*, s. 833.

(ang. *power as authority*) to posiadanie powszechnej władzy i siły – Bóg jest Panem (*Pantokrátor*) wszystkiego, „trzyma świat w swoich rękach” – kontroluje wszystko, co się wydarza w przyrodzie i historii. Hebrajskie *Sabaoth* oznacza Wojownika – wodza Izraela „dającego zwycięstwo swemu ludowi” (Wj 12, 41; Ps 24,8 nn; Wj 15, 2 nn; Am 5, 14 n). Potężny Jahwe umacnia swój lud, jego sędziów i królów, a czasami, na prośbę ludu działa tak skutecznie, że ludowi nie pozostaje już nic do zrobienia (4 Krl 19, 35; 2 Krn 20, 15 nn. 24).

Moc B, wspierająca i zachowawcza (ang. *power as back-up*), jako w pełni zaktualizowana przejawia się w stworzeniu świata i podtrzymywaniu go w istnieniu, wykonywana jest bezpośrednio w stosunku do każdej części stworzenia. Wyraża się w ten sposób opatrnościową miłość i troskę nad Stworzeniem (Jr 32, 17 nn, Ps 199, 90). Nazywając Boga wszechmogącym (ang. *Almighty*, gr. *pantokrátor*, łac. *omnitenens*) w tym znaczeniu, w grece pobjiblijnej podkreśla się również to, że ma On cudowną moc obdarzania dobrami związanymi z życiem jego Stworzeń (zmartwychwstanie umarłych Rz 4, 16-21, chleb z nieba, woda ze skały, potomstwo bezpłodnej, wskrzeszenie, cuda uzdrowienia, rozmnożenia pokarmu). Wśród owych dóbr jest trwały pokój i rządy Boga w królestwie Izraela, dokonane przez zapowiedzianego Mesjasza, który zgodnie z przepowiednią miał nosić imię „Bóg mocny” (Iz 9, 5n, 11, 1n), Wybawiciel. Izajasz zapowiada w ten sposób Chrystusa, w którym Bóg objawia swą moc przewyciężając grzech i śmierć oraz wrogie człowiekowi i Bogu Moce. Ta moc, która jest z racji ontycznej logiczną podstawą mocy A (choć bywały one przeciwstawiane), jest szczególnie ważna w kontekście wiary teistycznej religii Abrahamowych, bowiem Abrahama wzorcowa wiara Bogu/wiara w Boga opiera się na zaufaniu i powierzeniu jego syna Wszechmocnemu, który ma moc obdarzać potomstwem i ma moc wskrzeszać je z martwych (Hbr 11, 11-19).

Wreszcie trzecia moc – moc C, z wyróżnionych przez Brinka, to zdolność do zrealizowania wszystkiego, co możliwe, która oddaje nie tyle rzeczywiste działanie Boga, co takie, które mogłoby mieć miejsce. Ta moc dyspozycyjna (ang. *power as capacity*, gr. *pantodynamos*, łac. *omnipotens*), jest nie tyle aktualna, co wirtualna, dotycząca możliwego działania Boga. Niektóre wypowiedzi biblijne, które jak Mt 19, 26 mogły być interpretowane jako komunikujące, że Bóg może absolutnie wszystko, skłoniły średniowiecze do spekulacji teologicznych i filozoficznych nad zakresem i granicami Bożej mocy. Współczesne dociekania filozoficzne nad mocą Boga w znacznej mierze pozostają w obrębie tradycji podkreślającej ten aspekt znaczenia „wszechmocy Boga”, czego częściową ilustrację zawiera artykuł Ryszarda Mordarskiego pt. „Paradoksy omnipotencji”. Brink nawiązując do wcześniejszych analiz różnych autorów, w tym Geacha, zgadza się, że proponowane przez tego ostatniego rozróżnienia na teologiczną wszechmoc<sub>a</sub> (*almightness*) oraz filozofów wszechmoc<sub>o</sub> (*omnipotence*), pojęte jako przeciwstawienie mocy władczej – mocy jako zdolności, o tyle znajduje uprawnocnienie w tradycji teologicznej, że zarówno teksty

Starego Testamentu, Septuaginty i Nowego Testamentu oraz tradycja patrystyczna posługują się zasadniczo pojęciami mocy A i B.<sup>9</sup>

Myśl średniowieczna podejmuje starożytną problematykę mocy Boga ze zdumiewającą żywołością. Do dawnych kwestii przedmiotu i zakresu mocy boskiej (jej nieskończoności), tego, co mieści się „poza” jej granicami oraz pogłębionej problematyki jej natury, dodaje zagadnienia sposobu jej definiowania. Pojawiają się, czasem *implicite*, a czasem wprost, zagadnienia relacji między mocą a innymi atrybutami Boga czy Jego naturą, czyli tematyka, która pozostała aktualna do czasów dzisiejszych (Abelard, Akwinata, współcześnie: Pike, Kleszcz, Mordarski, Pepliński). Dociekania średniowieczne są kontynuowane i niekiedy uzupełniane, ale także modyfikowane przez myśl nowożytną i współczesną, czasem poprzez zawężenie oraz specjalizację techniczno-językową.

### **Trzy główne zagadnienia dotyczące mocy Boga – definicja i natura, zakres oraz relacja do innych atrybutów**

W dalszej części przedstawię jedną z możliwych prób upraszczającego uporządkowania tej problematyki. Będzie ona dyskusyjna, albowiem te same zagadnienia można interpretować bądź jako spór *de re* o naturę wszechmocy, bądź jako spór *de dicto* o jej definicję albo też o jej zakres czy granice. Uporządkowanie to ma dwojaki cel. Pierwszym jest ułatwienie zrozumienia tego, jak zawarte w niniejszym numerze artykuły wpisują się w starożytną, średniowieczną i współczesną dyskusję nad mocą Boga. Drugim jest wspomniane już elementarne wskazanie na bogactwo, a pośrednio aktualność, problematyki wszechmocy Boga w filozofii i teologii, przeciwstawiające się opiniom o niewielkim znaczeniu, czy nawet szkodliwości tej doktryny dla rezultatów dociekań teologicznych i tych z obszaru filozofii religii. Problematyka najważniejszych dociekań nad wszechmocą Boga rozpada się na trzy główne grupy zagadnień, z których zwłaszcza dwie pierwsze cieszyły się dużym zainteresowaniem i dzielą się na szereg zagadnień szczegółowych. Grupy te to problematyka poprawnej definicji wszechmocy, zagadnienia zakresu i granic wszechmocy Boga oraz problematyka relacji wszechmocy Boga do boskiej natury i innych atrybutów.

### **Pierwsze zagadnienie – poprawna definicja wszechmocy Boga**

Zwróćmy uwagę na pierwszą grupę zagadnień, czyli na kwestie poprawnej definicji wszechmocy Boga. Problematyka ta dzieli się z kolei na dwa

<sup>9</sup> Zob. G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kok Pharos, Kampen 1993, s. 45-50.



zagadnienia, które można nazwać, odpowiednio, problemem właściwej kategorii (terminu) definiującej wszechmoc oraz problemem niegenerującej paradoksów definicji wszechmocy. Pierwszy z nich, czyli problem odpowiedniej kategorii definiującej wszechmoc dotyczy odkrycia i użycia właściwych kategorii ontycznych (i językowych), które pozwolą nam lepiej zrozumieć, czym jest wszechmoc Boga, jaka jest jej natura. Jeżeli zaś ten cel wyda się zbyt ambitny, to w zasięgu pozostaje skorelowany z poprzednim cel skromniejszy – ale również niełatwy do osiągnięcia – znalezienia kategorii językowej służącej zgodnemu z tradycją religijną pojmowaniu wszechmocy Boga. Jednocześnie pojmowanie to powinno być spójne, tak wewnętrznie, jak i z filozoficzną wiedzą o rzeczywistości. Chodzi tu m.in. o to, by uniknąć błędów płynących z niewłaściwego określenia wszechmocy, prowadzących do fałszywych sądów, wygenerowanych z przyjętych, nieraz milcząco, błędnych założeń.<sup>10</sup> Druga grupa zagadnień – bowiem chodzi tu o podobne, powiązane kwestie – związana jest z paradoksami czy antynomiami, które generowane są przez niektóre rezultaty definiowania wszechmocy Boga, zwłaszcza te, które dotyczą mocy C, oraz te, które zazwyczaj zostały otrzymane w trakcie czysto świeckiej, filozoficznej analizy i konstrukcji pojęcia wszechmocy, w żaden sposób niekierowanej intencjami zadośćuczynienia treści Objawienia. Chodzi tu, w przypadku niektórych dociekań, o wskazanie, że pewna koncepcja mocy Boga jest antynominalna lub jest sprzeczna, z tym, co wiemy dzięki rozumowi. Z drugiej strony, kolejnym krokiem jest podejmowana przez niektórych próba skonstruowania takiego pojęcia mocy Boga, które nie generuje sprzeczności i wypracowanie takich rezultatów dociekań nad pojęciem Boga, które nie będą na to narażone. Niekiedy zresztą, jak ma to miejsce np. w pracach Petera Geacha, Thomasa Flinta i Alfreda Freddoso obie drogi rozważania wszechmocy Boga są łączone.<sup>11</sup> O zagadnieniach tych, cieszących się dużym zainteresowaniem współczesnych filozofów analitycznych, będzie jeszcze mowa.

Historycznie rzecz ujmując, zagadnienie definicji wszechmocy Boga wśród filozofów zachodnich po raz pierwszy spotyka się z dużym zainteresowaniem u św. Augustyna, który uważa, że Boga nazywamy wszechmocnym, bo jest tym, który wszystko może (*O Trójcy Świętej* IV, XX 27), oraz „gdyż czyni, co chce, a nie cierpi tego, czego nie chce”<sup>12</sup>. Po Hipponneńczyku zagadnienie prawidłowego określenia wszechmocy Boga podejmuje wprost niemal każdy wybitny teolog i filozof zajmujący się problematyką, w której nieakcydentalnie porusza się kwestie Bożej mocy. Największą rolę w dyskusji nad tą kwestią odegrali św.

<sup>10</sup> Zob. J. Ross, *Philosophical Theology*, Bobbs – Merrill, Indianapolis 1969, s. 195-221; z nowszych prac – E. J. Wielenberg, *Omnipotence Again*, „Faith and Philosophy” vol.7 (2000), 1, s. 26-57.

<sup>11</sup> Zob. *Maximal Power*, [w:] Alfred Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983, 81-113 oraz P. Geach, *Omnipotence*, „Philosophy” 48 (1973), s. 7-20.

<sup>12</sup> Por. M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 25...*, s. 834, gdzie autor Augustyńskie określenie z *Państwa Bożego* podaje tak: „może czynić to, co chce, i nic nie jest Mu w stanie w tym przeszkodzić”.

Anzelm z Canterbury, Piotr Abelard, Piotr Lombard, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu, bł. Jan Duns Szkot oraz William Ockham. W niniejszym zbiorze problem definicji wszechmocy Boga poruszają częściowo artykuły Ryszarda Mordarskiego, Ryszarda Kleszcza, Jacka Wojtysiaka czy Marka Peplińskiego. Zagadnieniom tym więcej uwagi poświęca Martyna Koszkało w artykule „Wszechmoc, wola Boża i struktura świata. Stanowisko Jana Duns Szkota”. Autorka analizuje krytycznie różne teksty Szkota, głównie dotyczące możliwości udowodnienia istnienia wszechmocnego Boga i, rozważywszy wszystko, argumentuje, że wedle Błogosławionego wszechmoc Boga jest aktywną mocą stwarzania w sposób bezpośredni, czyli bez współdziałania z przyczynami drugimi wszystkiego, co może być stworzone (tzn. jest możliwe – nie istnieje z siebie w sposób konieczny i nie zawiera sprzeczności). Tak rozumiana moc Boga może być według Dunsza jedynie przedmiotem aktu wiary, nie może bowiem być dowiedziona ze względu na naturę dowodzenia samego w sobie. Może jednak być uznana z dużym prawdopodobieństwem.

Wracając do problemu właściwej kategorii – pojawił się on już w związku z samym terminem moc (gr. *dýnamis*, łac. *potentia*). Termin „moc” bowiem zawierał odniesienie do elementu aktualnego, ale też elementu niezrealizowanego. Tymczasem charakterystyczne dla teizmu klasycznego, dominującego w myśli patrystycznej i średniowiecznej, jest czysto aktualistyczne pojęcie bytu Boga, jako Bytu w pełni Rzeczywistego, nawet nie-urzeczywistnionego, ale Czystego Aktu czy Pełni Doskonałości i jako takie – wykluczające pierwiastki potencjalne czy też elementy braku realizacji. Ta dwuznaczność pojęcia mocy, niestwarzająca większych problemów w przypadku bytów niedoskonałych, przy próbach aplikacji do odmiennego ontycznie, niemającego początku ani zewnętrznej zasady urzeczywistniającej, Boga, nawet przy świadomym dążeniu do ich unikania, będzie rodziła niebezpieczeństwo generowania paradoksów danego pojęcia Boga, skrzętnie wypatrywanych przez filozofów przyjaznych ateistycznej wizji świata (przykładem tzw. paradoks wszechmocy J. L. Mackie). Problem ten nie jest jednak uważany za istotny przez grupy filozofów odrzucających prostotę Boga i przyjmujących ograniczoną potęgę, czy raczej należałoby napisać, mocy Boga, jak np. rozmaitych teistów procesualnych czy teistów otwartych.

### ***Sprawa wyboru terminu lub terminów definiujących Boską wszechmoc***

Kolejną sprawą jest wybór terminu lub terminów definiujących Boską wszechmoc. Czy ma ona być określana w relacji do woli Boga i Jego chcenia (św. Augustyn, P. Lombard, współcześnie np. P. Geach czy J. Ross), Jego Intelaktu czy (kreatywnego) poznania, czy też raczej w relacji do Jego działań? A może w ogóle kategoria działania nie może być poprawnie zastosowana do Boga, ten bowiem niczego nie czyni w ścisłym sensie (N. Pike), a jedynie wytwarza czy aktualizuje stany rzeczy (N. Pike; A. Plantinga), w swoim stwórczym akcie? Jeżeli zaś przyjdzie rozstrzygać, co, jako niemożliwe znajduje się „poza” wszechmocą Boga, to niemożliwe ma



określać stany rzeczy przez Boga stwarzane/wytwarzane<sup>13</sup>, niemożliwe działania czy też działania niemożliwe dla tego działającego (P. Abelard, R. Swinburne), ze względu na Jego specyficzną naturę?

### ***Czy zakres Bożej mocy jest szerszy, niż zakres Jego chcenia?***

Powiązanie problemu terminu definiującego z pojawiającym się kolejnym problemem – zagadnieniem granic wszechmocy Boga jest widoczne wyraźnie w przypadku należącego do obu zbiorów problemów pytania: **Czy zakres Bożej mocy jest szerszy, niż zakres Jego chcenia?** Mówiąc inaczej, czy Bóg może tylko to, czego chce, a co wedle niektórych miałyby być równoważne temu, co rzeczywiste i przygodne, czy też zakres wszechmocy Boga jest identyczny ze zbiorem dowolnych przygodnych stanów rzeczy *p* takich, że to, czy zachodzi *p* czy też  $\sim p$  jest logicznie równoważne skutecznemu wyborowi Boga, odpowiednio, że *p* albo, że  $\sim p$  (J. Ross)? W pierwszym przypadku wszechmoc Boga zostałaby poważnie ograniczona i groziłoby to koniecznością aktu stwarzania ze względu na przedmiot, dlatego liczni autorzy średniowieczni – czuli w tej kwestii, jak św. Augustyn, św. Piotr Damiani czy św. Anzelm, czy szczególnie myśliciele franciszkańscy – odrzucają to rozwiązanie. Relację mocy Boga do woli u Hiponnencyka można przedstawić następująco: (1) akty, których Bóg chce i może je wykonać, są one faktyczne; (2) akty, których Bóg nie chce, choć może je wykonać, nie będą one zrealizowane, jak te których nie chce ich ze względu na wcześniejsze decyzje oraz Jego naturę; (3) akty, których Bóg nie chce i nie może ze względu na Swoją naturę, np. jako doskonały nie może umrzeć czy czynić zła moralnego. Piotr Damiani, odpowiadając w tej kwestii Dezyderiuszowi, stwierdza, że jest wiele rzeczy, których Bóg nie chce, ale może. Również św. Anzelm uważał, że moc Boga ma szerszy zakres, niż to, czego aktualnie chce. Z kolei Piotr Lombard określając relacje między wolą a mocą Boga ustala:

Bóg chce, aby było uczynione tylko to, co On może uczynić sam *per se* albo poprzez byty stworzone; nie chce, żeby On mógł zrobić to, czego on nie może zrobić; wszystko czego On chce, aby było uczynione, On chce, aby On mógł zrobić, ale nie wszystko, co On chce, żeby On mógł uczynić, On także chce, by zostało uczynione, gdyż jeśli On chciałby tego, to wówczas zostałoby uczynione, ponieważ nic nie może sprzeciwiać się Jego woli.<sup>14</sup>

## **Drugie zagadnienie – zakres i granice wszechmocy Boga**

W ten sposób przeszliśmy od zagadnienia odpowiedniej kategorii, poprzez problem relacji aktualnego chcenia Boga do Jego mocy, do drugiego ważnego zagadnienia

<sup>13</sup> Autorzy anglojęzyczni nieraz wydają się nie dostrzegać czy też nie stosować tego rozróżnienia.

<sup>14</sup> Zob. M. Koszkało, M. Pepliński, *op. cit.*, 39-41.

granic mocy Bożej. Do kwestii paradoksów związanych z niektórymi sformułowaniami definicji mocy Boga jeszcze wrócimy w ostatniej części tekstu.

### ***Jaki jest, ogólnie rzecz traktując, zakres wszechmocy Boga?***

Zagadnienie to jest szczególnie ważne dla filozofów i teologów chrześcijańskich, zwłaszcza ze względu na liczne w Piśmie Świętym wypowiedzi wydające się przypisywać Bogu moc nieograniczoną w sensie ścisłym. Odpowiedź na nie wiąże się fundamentalnie z trzema odmiennymi aspektami semantycznymi pojęcia wszechmocy wyróżnionymi przez Brinka. Wspomniane wypowiedzi biblijne mogą być interpretowane w przynajmniej trojakim rozumieniu, co przy założeniu ich realistycznego, oznajmieniowego charakteru, nie zaś pełnienia odmiennych funkcji językowych, np. performatywnych czy argumentatywnych, rodzi problemy przynajmniej językowe, związane z istnieniem działań czy aktów sprawczych, stwórczych czy zachowawczych, o których z rozmaitych powodów sądzi się, że należy ich Bogu odmówić. Wydaje się, że znaczenie zagadnienia zakresu wszechmocy Boga wzrasta pod koniec średniowiecza, w związku ze wzrostem wpływów nurtów woluntarystycznych w teologii średniowiecznej, oraz znajduje kulminację u niektórych przedstawicieli myśli nowożytnej.

W tym ostatnim okresie najbardziej znanym zwolennikiem absolutnie nieograniczonej mocy Boga był Descartes. Zgodnie z pewnym odczytaniem jego poglądów Bóg panowałby nawet nad koniecznością, w tym koniecznością prawd matematycznych. Współcześnie stanowisko takie określa się mianem uniwersalnego posybilizmu – Bóg może dowolną prawdę, która nie jest możliwą, taką właśnie uczynić.<sup>15</sup> W średniowieczu autorem, któremu przypisuje się mocną koncepcję wszechmocy Boga jest Wilhelm Ockham, według którego mocą absolutną Stwórca mógłby sprawić zaistnienie cech bez substratu, substratu bez cech, a także działać bezpośrednio z pominięciem przyczyn pośrednich. Ockham przyjmuje jednak zasadę oczywistej sprzeczności jako granicy dla przypisywania danego działania Bogu. Autor ten interpretuje moc Boga w kategoriach rodzącego się na przełomie XII i XIII w. odróżnienia *potentia absoluta* i *ordinata* podkreślając, że mocą absolutną Bóg może zastąpić jeden ustanowiony porządek drugim. Niekiedy właśnie w taki umiarkowany sposób rozumie się także myśl Kartezjusza. Jednak również Akwinata twierdził, że moc Boska jest nieograniczona, zaś tendencja do conceptualnego poszerzania zakresu mocy Boga rywalizuje w średniowieczu z tą przeciwną, i wydaje się przeważać wraz z upływem czasu, czego wyrazem może być, wedle niektórych badaczy, tzw. operacjonalizacja mocy absolutnej, czyli przejście od jej rozumienia, jako wyznaczającej to, co możliwe, ale nigdy nierealizowane, do oznaczającej to, co Bóg faktycznie czyni poza ustanowionym

---

<sup>15</sup> Czy Kartezjusz był uniwersalnym posybilistą, co wydaje się mieć podstawy w jego pismach, czy też należy go inaczej interpretować jest przedmiotem sporu. Zwięzłe przedstawienie najpopularniejszych możliwych stanowisk odnośnie do relacji mocy Boga do tego, co modalne zawiera Judycki, *Wszechmoc i istnienie*, s. 211-14.

porządkiem.<sup>16</sup> Także współcześnie można spotkać interpretacje wszechmocy Boga zmierzające do poszerzenia zakresu jego mocy także i na to, co w świetle naszego rozumienia jawi się jako w sposób oczywisty niemożliwe.<sup>17</sup> Jedną z nich jest zaprezentowana w przedrukowanym w tym tomie klasycznym artykule Harry'ego Frankfurta, pt. „Logika wszechmocy” (1964), w którym, nawiązując do wcześniejszego o rok rozwiązania przez Georga I. Mavrodesa tzw. paradoksu kamienia, argumentuje on, że wszechmocny Bóg może wykonywać czynności, których opis jest wewnątrznie sprzeczny.

Jeśli wszechmocny byt może dokonać to, co jest logicznie niemożliwe, to może nie tylko stworzyć sytuacje, z którymi nie może sobie poradzić, ale co więcej, ponieważ nie jest związany przez ograniczenia spójności, może On poradzić sobie z sytuacjami, z którymi nie może sobie poradzić.

Moc Boga zatem nie jest związana zasadą niesprzeczności. Również pewne fragmenty *Listu* o Bożej wszechmocy Damianiego sugerują, że jest to dopuszczalne, jeśli skutkiem takiego Bożego działania miałyby być większe dobro, a Bóg by tego chciał.

Odmiennego zdania jest znaczna część autorów średniowiecznych, w tym Akwinata, Szkot czy Ockham, jak i współczesnych, wśród tych bardziej znaczących, np. Alvin Plantinga, wykorzystujący pojęcie wszechmocy w swojej słynnej teodycealnej obronie dobroci Boga opartej na pojęciu wolnej woli. Zwraca on uwagę, że twierdzenie, że wszechmoc Boga nie ma żadnych ograniczeń jest, poza nielicznymi przypadkami teistów przyjmujących odmienny niespójny pogląd, rozumiane w ten sposób, że owa moc nie ma żadnych pozalogicznych ograniczeń.<sup>18</sup>

### ***Co jest poza zakresem mocy Boga? Problematyka mocy absolutnej i mocy uporządkowanej a wolność Boga***

Ogólna problematyka zakresu wszechmocy Boga logicznie powiązana jest z pytaniami szczegółowymi, czy coś i jeżeli tak, to co, mieści się „poza” zakresem wszechmocy. Czy da się spójnie odpowiedzieć na to pytanie, w wypadku, gdy twierdzi się, że moc Boga jest nieskończona czy też nieograniczona? O popularnej wśród scholastyków i współczesnych analitycznych filozofów religii (choć jak widać, nie wszystkich) odpowiedzi, że granicą wszechmocy Boga jest niebyt i sprzeczność, to, co niemożliwe, niestwarzalne albo niewykonywalne, gdyż wewnątrznie sprzeczne było przed chwilą mowa.<sup>19</sup> Zwrócono już także uwagę, że pod groźbą necessaryzmu, w rodzaju tego bronionego przez Abelarda, odmawiającego

<sup>16</sup> Zob. H. A. Oberman, *Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 48 (1987), 1, s. 23-40, 39.

<sup>17</sup> S. Judycki, *Wszechmoc i istnienie oraz idem, Odpowiedź Martynie Koszkało*. Zob. też teksty D. Łukasiewicza i J. Wojtysiaka w niniejszym zbiorze.

<sup>18</sup> Zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Znak, Kraków 1995, s. 40-41.

<sup>19</sup> Odnośnie do odmiennych odpowiedzi dotyczących granic wszechmocy Boga por. część systematyczną artykułu M. Koszkało, M. Pepliński, *Wszechmoc* oraz artykuł R. Mordarskiego, *Paradoksy omnipotencji* z niniejszego zbioru.

stworzeniu przygodności, a tym samym zagrażającemu ideom wolności Boga oraz pośrednio wolności ludzkiej, Bóg nie może być ograniczony w swej mocy twórczej do tego faktycznego świata. Zarówno uznanie, że to, co Bóg wybrał, nie wyczerpuje Boskiej mocy, jak i wprowadzenie idei opozycji logicznej między mocą uporządkowaną i absolutną służyło obronie przygodności stwarzania. Jeżeli zatem drugą grupą zagadnień szczegółowych, są te dotyczące relacji między mocą absolutną a mocą uporządkowaną, to od razu można wskazać na powiązanie z nimi trzecią grupę zagadnień mocy Boga, a mianowicie kwestie wolności egzekwowania mocy Boga przejawiającej się w Jego działaniu. Czy egzekwowanie tej mocy podlega jakiejś konieczności, w tym konieczności zewnętrznej czy też jest wolne? Czy Bóg musi stwarzać świat? Czy jeżeli nie musi, to może stwarzać inny świat niż stwarza? A może musi stwarzać, lecz jest wolny odnośnie do tego, jaki stwarza? Jeżeli może stwarzać inny świat, to stworzenie jak bardzo odmiennego od aktualnego świata jest w Jego mocy? Zagadnienia te są ściśle związane z problematyką przygodności istnienia i natury świata wziętego w całości lub też jedynie w jakimś aspekcie, wymiarze czy sferze, a także jak zobaczymy, z problemem ludzkiej wolności, determinizmu czy teologicznego fatalizmu. Tematyka ta dotyczy głównie wszechmocy jako mocy A i B, ale także i mocy C, zwłaszcza w kontekście stawianego nieraz pytania czy Bóg podlega prawom logiki czy też innego rodzaju konieczności.

Wracając do poglądów św. Tomasza z Akwinu, teolog ten zauważa, że możliwość czegoś określa się albo ze względu na relację do władzy i ewentualnego oporu, albo też w sensie absolutnym, ze względu na niesprzeczność, która jest warunkiem egzystencjalnym rzeczywistości, w tym realizowalności czegokolwiek. Granicą mocy czynnej dowolnego sprawcy, w tym Boga, jest to, co niemożliwe samo w sobie, a co nie jest stwarzalne, sprawialne czy wykonywalne, gdyż samo w sobie nie może zaistnieć. Dlatego „Bóg może ze względu na moc absolutną czynić coś innego niż to, o czym wiedział, i niż to, co postanowił, by się stało” (ST I, q. 25, a. 5), ale nawet absolutna moc Boga wyklucza stwarzanie rzeczy wewnętrznie sprzecznych – czegoś, co jednocześnie jest i nie jest, oraz wyklucza działania niezgodne z naturalnym celem Bożej woli, która z konieczności chce dobra (DP, q. I, a.5). Wszechmoc Boga jest zatem mocą rozciągającą się na wszystko co możliwe absolutnie.

W jaki sposób problem granic mocy Boga, ujętych także w aspekcie mocy uporządkowanej i absolutnej, rozstrzygany jest przez Doktora Subtelnego, podejmuje wspomniany już, czwarty z kolejności w części historycznej niniejszego zbioru, artykuł Martyny Koszkało „Wszechmoc, wola Boża i struktura świata. Stanowisko Jana Dunsza Szkota”. Autorka zauważa, że coś jest niemożliwe nie dlatego, że jakiś brak mocy w Bogu, lecz ze względu na niemożliwość współistnienia części, które treściowo się wykluczają. Każda z części osobno ma charakter niesprzeczny, Bóg zatem może je stworzyć, ale razem nie mogą one utworzyć całości. Szkot zaprzecza temu, by niemożność uczynienia takich bytów świad-

czyła o ograniczeniu Bożej wszechmocy, gdyż wszechmoc dotyczy tego, co jest stwarzalne. Takie byty jak chimera nie są sprawialne. Zatem, zauważa Koszkało, Szkot nie opowiadałby się ani za mocnym woluntaryzmem, ani za uniwersalnym posybilizmem w koncepcji stwarzania. Dany byt, zanim zostanie stworzony aktem woli Boga, ma status przedmiotu, do którego Bóg odnosi się intelektualnie, a który musi mieć charakter racjonalny. Tutaj mieści się też rozwiązanie stosunku mocy Boga do woli i intelektu. Stwarzanie stanowi zakres działania woli i wszechmocy Boga, zaś obszar możliwości stanowi zakres działania intelektu Boga. Kategoria wszechmocy odnosi się tylko do Jego mocy aktywnej, sprawczej, nie zaś mocy poznawania.

### ***Czy Bóg może stwarzać świat różniący się radykalnie od aktualnego?***

Uznanie, że Bóg może stworzyć inny świat, musiało jednak doprowadzić do postawienia radykalniejszych zagadnień, CZY MÓGLBY ON STWORZYĆ ŚWIATY NIE TYLKO ODMIENNE POD WZGLĘDEM WYBRANYCH GATUNKÓW, RZĄDZĄCYCH NIM PRAW PRZYRODY, ISTNIEJĄCYCH JEDNOSTEK, ALE TAKŻE ODMIENNE ESENCJALNIE POD WZGLĘDEM TEGO, CO W NICH KONIECZNE, OBOWIĄZUJĄCYCH W NIM PRAW MORALNYCH ALBO TEŻ O ODMIENNEJ KWALIFIKACJI WARTOŚCIUJĄCEJ, przy zachowaniu pozostałych elementów esencjalnych. Czwartą zatem grupę zagadnień dotyczących zakresu mocy Boga, powiązanych z kwestią wolności/konieczności boskiego stwarzania i przygodności/konieczności stworzonego świata, są zagadnienia możliwości stworzenia innego świata. Z nimi zaś wiąże się piąta grupa zagadnień, dotyczących relacji między wszechmocą Boga i naszym poznaniem naukowym świata w związku z pojawiającą się możliwością, że nasze poznanie naukowe tego świata jest jedynie przygodnie prawdziwe.

### ***Czy Bóg mógłby stworzyć lepszy świat albo rządzony innym prawem moralnym?***

Zagadnienia grupy czwartej mogą dotyczyć odmienności możliwego świata w aspekcie ilościowym, jakościowym ale też metafizycznym. Może tu chodzi o świat odmienny pod względem „zamieszkujących go” jednostek w obrębie znanych gatunków, ale też odmiennych gatunków, albo też tych samych jednostek i gatunków, ale odmiennych jakościowo czy metafizycznie. Pojawiają się w związku z tym rozmaite pytania, z których dwa wydają się bardzo radykalne. Jest to wpierv pytanie cztery (A) – czy Bóg mógłby stworzyć rzeczy lepszymi, niż one są?

Dwunastowieczny myśliciel Piotr Abelard, uważał, że jest czymś wewnątrznie niemożliwym dla Boga (ze względu na Jego absolutnie dobrą, sprawiedliwą i mądrą naturę), by uczynić inne rzeczy niż te, które faktycznie zaistniały, czy też uczynić je w inny sposób czy w innym czasie, niż to uczynił. Z kolei Piotr Lombard w *Sentencjach* podkreślał, że w zależności od wybranego aspektu działania Boga otrzymujemy różne odpowiedzi. Jeśli sposób działania odniesie się do mądrości stwarzającego Boga, to nie może on być lepszym niż jest. Jednak działanie Boga w odniesieniu do samej rzeczy mógłby ono być inne, w tym lepsze. Bóg mógłby stworzyć inne i lepsze rzeczy niż uczynił. Akwinata zaś twierdził, że z faktu istnienia takiego

a takiego porządku w świecie nie można wyprowadzać wniosku, że ten porządek nie mógłby być inny. Bóg może uczynić rzeczy lepszymi w odniesieniu do ich cech akcydentalnych, natomiast nie może co do ich istoty, a także może powołać do istnienia inne lepsze byty od istniejących aktualnie. Tomasz zgadza się z Lombardem, że biorąc pod uwagę Boga jako sprawcę działania, a pomijając skutki Jego działań, Jego działanie nie może być lepsze niż jest (ST I, q. 25, a. 6). Moc Boga wzięta absolutnie wyklucza powoływanie do bytowania rzeczy wewnętrznie sprzecznych, gdyż Bóg jest bytem i jego działanie respektuje zasady bytu, będące zasadami jego własnej bytowości. Wyklucza też działania niezgodne z naturalnym celem Bożej woli, która z konieczności chce dobra.

Natomiast odmiennie na pytanie cztery (A) odpowiada Szkot. Uważa on bowiem, że Bóg mógłby uczynić rzeczywistość lepszą nie tylko co do ich dobra akcydentalnego poszczególnych bytów, ale również istotowego. Prowadzi to do pytania cztery (B) – zagadnienia, czy wszechmocny Bóg mógłby zmienić prawo moralne? Sprawie, jak na obydwie zagadnienia grupy czwartej odpowiada Szkot, poświęcona jest część artykułu Koszkała zatytułowana „Wszechmoc a zmiana struktury świata”, gdzie autorka zwraca uwagę, że franciszkanin, używając nadal języka Stagiryty, przedstawia model metafizyczny, w którym to, co wydawało się niemożliwe na gruncie dawnego opisu świata, staje się możliwe w nowym. Ma to znaczenie zarówno dla filozofii przyrody, jak i dla metafizyki oraz etyki. Twierdzi on, że Bóg mógłby uczynić byty lepszymi, zarówno w aspekcie akcydentalnym, jak i istotowym.

Bóg mógłby zatem dodać cechy przypadłościowe poszczególnym przedmiotom, czy całemu gatunkowi (uczynić danego człowieka np. sprawiedliwym lub wszystkich ludzi sprawiedliwymi), ale również w jakiś sposób udoskonalić same istoty.

Związane jest to z faktem, że kategorie mocy uporządkowanej i absolutnej są używane przez tego filozofa do charakteryzowania działania sprawców wolnych i rozumnych. Mogą oni postępować zgodnie z nakazanymi prawami, obok, ale też przeciw takim prawom. Ma to znaczenie także dla koncepcji prawa naturalnego. Bóg jak każdy wolny podmiot może działać w ramach ustanowionego już prawa, zgodnie ze swoją mocą uporządkowaną, ale może również uczynić wiele rzeczy według swej mocy absolutnej, niezależnie od praw już ustanowionych. Bóg może dlatego zmienić obowiązujący porządek prawny i moralny, wprowadzając nowy, dokonując dyspensy od każdego przykazania Bożego z wyjątkiem tych, których zanegowanie pociągałoby za sobą sprzeczność. Przykładem takiego sprzecznego działania byłoby odejście od nakazu miłości Boga, ponieważ ono nakazuje, że największe dobro ma być kochane w najwyższym stopniu. Przykazania dotyczące Boga są nieodwołalne nawet mocą absolutną Boga, nie ma od nich odstępstwa i tworzą one przy tym prawo natury we właściwym sensie.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Zob. M. Koszkała, M. Pepliński, *op. cit.*, 43-44.



**Znaczenie rozróżnienia moc absolutna/uporządkowana dla poznania ludzkiego**

Problematyka granic wszechmocy Boga, ujęta w aspekcie rozróżnienia na moc absolutną i uporządkowaną, mieści w sobie piątą grupę zagadnień, tym razem ujętych historycznie. Chodzi tu o relacje między mocą Boga, zwłaszcza absolutną, a dostępnym nam poznaniem aktualnego świata, w tym poznaniem naukowym, jego wartością czy pewnością tego poznania. Kwestiom tym, w różnych ujęciach, poświęcone są cztery artykuły niniejszego zbioru. Problemowi faktycznego funkcjonowania opozycji mocy uporządkowanej i absolutnej oraz sprzeczności jako granicy mocy Boga, ujętych w bogatej perspektywie historycznej, poświęcony jest zwłaszcza artykuł Elżbiety Jung pt. „Świat możliwy *versus* świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absolutna i ordynata”. Tekst ten porusza nie tylko kwestię czystej hipotetyczności *versus* rzeczywistości zmiany mocą absolutną ustanowionego przez Boga porządku wyrażającego moc uporządkowaną, ale też kwestie determinizmu teologicznego dotyczącego przyszłych przygodnych ludzkich decyzji. Wreszcie artykuł pokazuje, w jaki sposób pojęcie mocy absolutnej Boga wpłynęło na problemy filozofii przyrody, co miało konsekwencje dla rozwoju nauki siedemnastowiecznej i późniejszej. Artykuł ten porusza w powyższym kontekście ważne historycznie dla teologii, ale także i dzisiaj, zagadnienie, czy Bóg może zmienić przeszłość, oraz problematykę cudów jako ingerencji w ustanowiony wprzód porządek. Kończą go uwagi dotyczące przynajmniej sześciu możliwych do wyróżnienia przejawów wpływu wspomnianego odróżnienia na naukę nowożytną, a nawet współczesne rozumienie świata.

Ze względu na podjęcie tematyki znaczenia koncepcji wszechmocy Boga dla rodzącego się naukowego rozumienia świata artykuł ten tworzy aspektywną całość z dwoma kolejnymi tekstami. Pierwszym z nich jest interesujący esej Tadeusza Sierotowicza: „Uwagi o rozumieniu wszechmocy Boga u Galileusza. W stronę fenomenologii człowieka sceny”. W artykule temat wszechmocy Boga staje się nicią przewodnią pozwalającą na analizę jednego z aspektów wyłaniania się w nowożytności podmiotu tworzącego naukę – człowieka sceny i okazją do postawienia pytania o sposób wchodzenia w relację ze sceną. Autor wykorzystuje Tischnerowską opozycję człowieka sceny i człowieka dramatu dla analizy *Dialogu o dwóch najważniejszych układach świata* Galileusza, jako inspirującej konkluzje, że celem uniknięcia jednostronnej interpretacji wszechmocy Boga konieczna jest zmiana jej percepcji przez człowieka sceny. Człowiek dramatu przeciwstawiany jest scenie i człowiekowi sceny. Człowiek, jako ludzkie ciało, przynależne do porządku naturalnego, przyrody i czasu, badanych przez nauki przyrodnicze, wchodzi w skład sceny. Jednocześnie człowiek od czasów Galileusza bada scenę w nowy sposób, rozwijając nauki matematyczno-przyrodnicze opierające się na nowej metodzie.

Sposób istnienia człowieka sceny jest silnie dominowany poprzez podmiot poznania naukowego – „ja” człowieka sceny. To nowe „ja” zaczęło się kształtować właśnie w czasach Galileusza i [– naturalnie –] nie pokrywa się [...] z Galileuszem, ani też

z intersubiektywnością naukowców. Jest raczej wytworem praktyki nauki w tym sensie, że jest nie tyle ja działającym, badającym przyrodę, co raczej jest konstytuowane przez wyniki procesów poznania naukowego.

Autor eseju bada odwołujący się do wszechmocy Boga, obejmującej moc uporządkowaną i moc absolutną, argument sceptyczny Urbana VIII zawarty w czwartym dniu *Dialogu o dwóch układach*, oraz jego bardziej radykalną wersję w ujęciu kardynała Bellarmina, opisując znaczenie tego argumentu dla postrzegania wartości kształtującego się poznania naukowego. Zwraca uwagę, że Galileusz, nie negując absolutnej wszechmocy Boga, jest, w kontekście rodzących się nauk przyrodniczych, zainteresowany rezultatami mocy uporządkowanej: „nie szukamy tego, co Bóg mógł uczynić, lecz tego, co uczynił” (*Opere* VII, 365). Nie postrzegał też wszechmocy Boga jako przeszkadzającej realistycznemu rozumieniu nauki. W twórczości Pizańczyka doceniony jest pewien ideał poznawczej relacji człowieka ze światem –

[...] człowieka wolnego, krytycznego wobec autorytetów oraz dogmatów, opierającego poznanie świata na metodzie łączącej obserwację i rozumowania matematyczne. Wszystko to zdaje się być realizacją woli samego Stwórcy.

W ten sposób wyłania się Galileuszowy człowiek sceny, przeciwstawiany człowiekowi dogmatycznemu i opierającemu się na autorytetach. Artykuł kończy się podjęciem kwestii dokonującej się wraz z rozwojem nauk przyrodniczych zmiany sposobu postrzegania znaczenia wszechmocy i wszechwiedzy Boga, z perspektywy człowieka sceny, będącego personifikacją nieosobowej i paradoksalnie, intersubiektywnej nauki, niezainteresowanej innym niż jej punkt widzenia. Człowiek sceny niejako zawłaszcza to, co dotąd było postrzegane jako przynależące do mocy/wiedzy Boga.

Kolejny interesujący artykuł to praca Roberta Kazibuta pt. „Potentia absoluta i epistemiczny układ odniesienia Roberta Boyle’a”, przedstawiający wpływ przekonań teologicznych Roberta Boyle’a, w tym inspirowanych średniowieczną opozycją mocy absolutnej i uporządkowanej, na kształt epistemologicznych założeń jego koncepcji poznania naukowego. Autor pokazuje, w jaki sposób teologiczne dyskusje nad pojęciem wszechmocy Boga wpłynęły na kształt filozoficznych podstaw praktyki badawczej nauk laboratoryjnych. Argumentuje, że pojetyczny i utylitarny charakter nauk laboratoryjnych wiąże się z zakładanymi przez Boyle’a ograniczeniami poznania ludzkiego, których przyjęcie było konsekwencją akceptowanej przez niego interpretacji wszechmocy Boga. Z Boyle’a koncepcji mocy absolutnej wynika w ostatecznym rozrachunku, twierdzi autor, programowy dla jego filozofii naturalnej sceptycyzm metodologiczny i epistemologiczny, wyznaczający cele, granice oraz określający wartości poznania naukowego, tworzące epistemiczny układ odniesienia sterujący praktyką badawczą uprawianego przez niego przyrodoznawstwa.

Autorem, który sugeruje, że opozycja mocy absolutnej i uporządkowanej zniekształca nasze rozumienie wszechmocy Boga, jest Stanisław Judycki. W artykule

„Poznanie ludzkie i nieskończona moc stwórcza Boga” zauważa, że sugerowany w tym rozróżnieniu obraz mocy Boga jest za bardzo „statyczny”, ponieważ Ten nie wybiera z żadnego zastanego repertuaru możliwości, lecz sam te możliwości stwarza. Moc Boża nie tylko ciągle stwarza możliwości, lecz są one w jakiś sposób przez nią zrealizowane i dlatego w obszarze mocy Boga załamuje się nasze rozróżnienie między tym, co możliwe i aktualne. Również dociekania nad tym, czy Bóg mógłby stworzyć świat, gdzie nie byłoby ani zła, ani cierpienia, oraz czy moc Jego rozciąga się na to, co niemożliwe zakrywają w rzeczywistości istotę mocy Bożej, która jest zdolnością do nieskończonego stwarzania nowych rzeczy i nowych możliwości.

Gdy tak na nią spojrzymy, to widać, że nobliwe pojęcie mocy absolutnej, która byłaby wyznaczona przez zastany repertuar możliwości, w rzeczywistości należy uznać za pewną odmianę nieskończonej mocy stwórczej.

Wprowadzenie tego pojęcia służy dalej autorowi do nowego zinterpretowania problemu odmian informacji oraz sporu między realizmem a idealizmem. Oprócz informacji fizycznej i semantycznej autor wyróżnia informację i kategoryalizację transsemantyczną, która dostępna jest Bogu, ale która także możliwie dostępna jest człowiekowi, o ile tylko Bóg dzięki swojej mocy kreatywnej tworzy możliwości radykalnie innego kategoryzowania danych, a stąd radykalnie innych sposobów poznawania, aktualnie niedostępnych dla nas. W takim kontekście rozwiązanie sporu między idealizmem i realizmem epistemologicznym, gdzie relacja epistemiczna dla Kanta polegałaby na oddziaływaniu na ludzkie umysły siły stwórczej Boga, co ostatecznie prowadziłoby do przekonania, iż przyczynami naszych doświadczeń są fizyczne rzeczy na zewnątrz naszych ciał, mogłaby realizować się także, gdyby nie było żadnego świata rzeczy fizycznych. Nie prowadziłoby to jednak ani do sceptycyzmu, ani do nieuniknionego wniosku, iż Bóg wprowadza nas w błąd. Jeżeli bowiem weszlibyśmy na wyższy poziom relacji epistemicznej, na którym kategoryzacja semantyczna danych zostałaby zastąpiona kategoryzacją transsemantyczną, to ów błąd czy złudzenie zostałoby usunięte i dopiero wówczas byłibyśmy w stanie

[...] „pojąć” naszą aktualną sytuację epistemiczną – tak samo jako zwierzęta, które dopiero wtedy byłyby w stanie pojąć, kim są, gdyby uzyskały dostęp do naszego sposobu kategoryzowania i rozumienia świata.

### ***Pytanie o niemoc Boga***

Kolejną, szóstą grupą zagadnień dotyczących zakresu i granic mocy Boga, są te, które związane są z rozważaniami podejmującymi pytania już nie tylko o granice mocy Boga, ale także pytanie o swoiście pojętą niemoc Boga. Należy odróżnić w związku z tym dwie grupy zagadnień. Pierwszą z nich jest ta, która dotyczy relacji między mocą Boga a innymi atrybutami Boga, jak wiedza, dobroć czy natura Boga. Została ona wyróżniona ze względu na jej systematyczne znaczenie jako trzecia grupa zagadnień dotyczących wszechmocy

i niech tak zostanie, tu jedynie sygnalizuje się jej powiązania. O tych kwestiach będzie mowa w dalszej części wprowadzenia. Natomiast drugą grupę tworzą różnorakie ZAGADNIENIA I TRADYCJE DOCIEKAŃ PODEJMUJĄCE PROBLEMY, KTÓRYCH WYMOWA WYDAJE SIĘ PROWADZIĆ DO KONCEPTUALNEGO OSŁABIENIA DOKTRYNY WSZECHMOCY BOGA, A NAWET DO ODMAWIANIA BOGU TAKIEJ MOCY. Najczęściej związane są one z problematyką zła i kwestiami teodycealnymi, z jednej strony, z drugiej zaś z kwestiami egzystencjalnymi ludzkiej wolności, losu, przeznaczenia i sensu ludzkiego życia oraz ludzkiego szczęścia, w tym znaczenia wszechmocy Boga dla możliwości osiągnięcia tego ostatniego.

W niniejszym numerze kwestii tych dotyczą cztery artykuły. Pierwszym z nich jest otwierający część historyczną tekst dotyczący problemu ograniczonych mocy poznawczych i zbawczych bóstw buddyjskich. Artykuł Krzysztofa Kosiora, pt. „Ograniczona moc bogów buddyjskich”, podejmuje kwestie relacji między ludźmi a istotami boskimi w ujęciu tradycji buddyjskiej oraz miejsce bóstw w buddyjskiej soteriologii. Zarys soteriologii uwzględnia także pozycję i znaczenie Buddy, włączając w to deifikowanych buddów mahajanistycznych. Budda kanoniczny, wypowiadając się o bogach, modyfikuje tradycje bramińską, poprzez umniejszanie ich potencjału. Ograniczoność bóstw przejawia się przez ich pozostawanie pod wpływem złudzeń, jak ma to miejsce w wypadku bóstw wyższych – brahmy, czy także podlegania chciwości i nienawiści, podobnie jak dzieje się z ludźmi, w przypadku niższych – dew. Bóstwo tradycji bramińskiej jest istotą spoza ludzkiego świata, zdolną oddziaływać na los człowieka, w szczególności pośmiertny, oraz przychylną mu pod warunkiem zachowania więzi z nim poprzez honorowanie jej ofiarą. Budda podkreśla jednak, że bóg, choć w mniejszej skali niż człowiek, jest podległy kosmicznemu prawu, czego efektem jest m.in. jego przemijanie i kres, a po nim konieczność odrodzenia się. Kosior zauważa, że bogowie wyższych partii nieba – Brahmy – nie będąc wolnymi od złudzenia, bywają arogancy i dumni. Ich częsty brak wiedzy o światach różnych od ich własnego i ograniczone poznanie prowadzą do osądu, iż ich środowisko jest najlepszym z możliwych, co skłania je do kultywacji poczucia wyższości. Żadna z nich nie może wskazać drogi wyjścia z sansary ani też nie jest w stanie kontrolować swych odrodzeni i dlatego też żadna z nich nie może być wzorem w perspektywie zbawczej. Z kolei bóstwa niższe – Dewy – ani nie stwarzają, ani nie kształtują świata. Podlegają prawu karmana, są istotami odrodzonymi i po bardzo długim życiu czeka je śmierć i kolejne odrodzenie. Nie są zatem ani wieczne, ani nieśmiertelne. Nie są też wszechwiedzące, a wiedza nie równa się poznaniu posiadanemu przez Buddę. W końcu – nie są wszechmocne, a moc ich ogranicza się do zamieszkiwanego przez nie piętra świata. Jako indywidualne jednostki różnią się umiejętnościami oraz cnotami moralnymi.

Kolejne trzy artykuły, w których przewija się problem konceptualnego osłabiania mocy Boga, wprowadzają nas w obszar dociekań, w którym zagadnienia dotyczące wszechmocy Boga pozostają w relacjach logicznych, z innymi

niż teologia filozoficzna, dziedzinami filozofii, jak antropologia filozoficzna, epistemologia i filozofia nauki, albo też etyka czy problematyka teodycealna. Pierwszy z artykułów, autorstwa Andrzeja Ostrowskiego, zatytułowany „Niemoc wszechmocy Boga” podejmuje kwestie wszechmocy Boga w antropologicznej perspektywie inspirowanej wypowiedziami z Księgi Hioba oraz filozofii egzystencjalnej Sorena Kierkegaarda i Lwa Szestowa. Wszechmoc Boga pojęta jest jako niczym nieograniczona możliwość wszelkiego rodzaju działania, w tym wolicjonalnego, i jest rozpatrywana w kontekście egzystencjalnego dramatu Hioba, który traci swoją rodzinę. W tekście tym widać jak moc C konfrontowana jest z myślą inspirowaną objawieniem biblijnym. Autor interpretuje ludzką niemoc wobec wszechmocy Boga jako inspirującą do działania, które przejawia się w procesie ograniczania tej wszechmocy. Przyjmuje on na potrzebę rozważań założenia, że w którymś momencie tego procesu następuje inwersja: *l u d z k a n i e m o c p r z e k s z t a ł c a s i ę w m o c o g r a n i c z a j ą c ą w s z e c h m o c B o g a*. W jego ujęciu interpretacyjnym niemoc wszechmocy Boga jest zatem rozumiana jako konsekwencja racjonalizacji wszechmocy Boga (proces inwersji), która prowadzi i wypływa z zafałszowanego chrześcijaństwa. Autor prezentuje też odpowiedź Szestowa na ową inwersję, czyli inwersję inwersji. Szestow na pytanie „jak pomyśleć coś, czego nie można pomyśleć?” próbuje odpowiedzieć, starając się przekroczyć rozum oraz niesprzeczność, i w ten sposób odzyskać niezafałszowane ujęcie wszechmocy Boga.

Artykuł Andrzeja Ostrowskiego, podejmujący problem mocy Boga w perspektywie egzystencjalnej, wychodzi od dramatu Hioba, stawiając jednak w centrum problem relacji myślenia wiary we wszechmoc Boga do myślenia rozumowego i logicznego. Kolejne dwa teksty poświęcone są już problematyce absolutnej mocy Boga, rozważanej w świetle teodycealnego problemu zła. Chodzi tu o możliwości spójnego myślenia o wszechmocnym, intelligibilnym i dobrym Bogu w świecie, w którym dokonują się moralne potworności różnego rodzaju, których jednym z wyjątkowych przykładów jest ludobójstwo. Problematyka teodycealna przynajmniej od czasów Pierre’a Bayle’a i Gottfrieda Leibniza przywołuje regularnie kwestie dobroci, mocy i wiedzy Boga w filozofii europejskiej. Omawiane dwa artykuły, należą, podobnie jak poprzedni, do tradycji filozofii kontynentalnej i podejmują kwestię możliwości uznania wszechmocy Boga w świetle Zagłady. Oba jednak, w przeciwieństwie do Szestowa, starają się respektować wyroki rozumu. Oba także, dotycząc myśli Hansa Jonasa, poruszają się w obrębie specyficznie pojętej absolutnej mocy Boga, utożsamianej z totalną mocą, której nic nie ogranicza, nawet istnienie czegoś poza nią samą i różnego od niej. Odnoszą się one do myśli Jonasa z głośnej książki *Idea Boga po Auschwitz* oraz do dyskusji, która się po niej nawiązała. Pierwszym jest artykuł Krystyny Bembenek prezentujący rezygnację Jonasa z pojęcia absolutnej wszechmocy Boga. Autorka, przedstawiając argumentację filozofa, w tym krytykę tak sformułowanego pojęcia wszechmocy Boga, skupia się na kontekście jego wywodów, tworzonych przez określone do-

świadczenie egzystencjalne oraz omawia propozycję eksperymentalnej mitycznej spekulacji dotyczącej Boga. Jonas twierdzi, że zarzuty natury logicznej, ontologicznej, teologicznej i religijnej pozwalają na zaprzeczenie atrybutowi tak pojętej wszechmocy Boga. Jako alternatywę filozof proponuje mit samoograniczającego się, „wycofującego się” ze swojej wszechmocy Boga.

Drugi artykuł poświęcony Jonasowi, pt. „Krytyka stanowiska Hansa Jonasa w kwestii wszechmocy Boga” Józefa Kozuchowskiego, jest bardzo krytyczny wobec rezultatów dociekań omawianego autora. Kozuchowski, podobnie jak Bembenek, przedstawia dwa najważniejsze argumenty przeciwko przypisaniu Bogu Judaizmu wszechmocy – argument z samoznoszenia i samopodważania się pojęcia wszechmocy, jako sprzecznego w sobie oraz argument z analizy teodycealnej i konieczności wyboru między atrybutami mocy, inteligibility i dobrocią. Autor po przedstawieniu poglądów Hansa Jonasa poddaje je krytyce, za Friedrichem Hermannim argumentując, że skoro wszechmoc jest sprzeczna wewnętrznie, to warunek samoograniczenia się Boga nie jest spełniony oraz wskazuje, iż z chrześcijańskiej perspektywy teologicznej wynika, że Jonas przypisuje zbyt wielkie znaczenie złu, które ostatecznie zostanie przewyżczone przez wszechmocnego Boga i jest tym samym tymczasowe. Autor odwołuje się także do argumentacji Roberta Spaemanna, który stawiając problem zła z perspektywy uniwersalistycznej, krytykuje wyjątkowość Zagłady jako rodzącej nowe zagadnienie teodycealne i przymuszającej do rewizji tradycyjnego pojęcia Boga. Spaemann, podobnie jak czynił to nieraz Swinburne, argumentuje, że to nie liczba ofiar potwornego zła prowadzi do podniesienia problemu teodycei, lecz, że wystarcza do tego jedna sytuacja krzywdy niewinnej osoby. Wydaje się jednak, że aczkolwiek patrząc na sprawę z perspektywy uniwersalistycznej, nie da się spraw inaczej ocenić, co zazwyczaj rodzi sprzeciw po stronie myślicieli żydowskich, to Spaemann rozumia się z Jonaszem w interpretacji tego ostatniego, dla którego zasadniczą perspektywą jest partykularna perspektywa Narodu Wybranego, w której świetle Zagłady musi być odczytywana inaczej niż inne przypadki zła.

Obydwa artykuły omawiające dociekania Jonasa, pomimo że wprost nie nawiązują do terminologii Brinka, poruszały problematykę należącą do wszystkich trzech pojęć mocy Boga. Do opatrnościowego wymiaru mocy Boga – mocy A i B – nawiązuje drugi w kolejności artykuł z części historycznej zbioru, podejmujący problematykę relacji Boga do zła w kontekście historyczno- teologicznym. Artykuł Bogny Kosmulskiej pt. „Orygenes i Augustyn o Bożej mocy i cierpliwości: patrystyczna (re)interpretacja biblijnego motywu upartego serca faraona” porusza zagadnienie odpowiedzialności Boga za zło, w kontekście historycznym Orygenes i Augustyna prób wyjaśnienia fragmentów biblijnych, które wydają się przypisywać Bogu sprawstwo utwardzenia serca faraona, skutkującego ostatecznie wieloraką porażką i zaturą Egipcjan, oraz w kontekście metafizycznym, relacji mocy Boga do Jego cierpliwości. Autorka argumentuje, że zarówno Orygenes, jak i Augustyn, starają się tak zreinterpretować passusy biblijne, aby ukazać, iż Boże sprawstwo i



moc, które mogą się jawić wręcz jako przemoc, w istocie stanowią jedynie skutek czy karę, nie zaś przyczynę wewnętrznej przemiany faraona. Ponadto Ojcowie Kościoła podkreślają, że niewątpliwą manifestacją Bożej mocy poprzedził długi okres Bożej cierpliwości, jaka osłabia niepokojącą intuicję predestynacji władcy ku wiecznej zagładzie. Kosmulska zwraca uwagę, że dociekania obu myślicieli patrystycznych były prowadzone w kontekście problematyki fatalizmu i postawionego pytania o stosunek indywidualnej woli człowieka do Bożej Opatrzności. Stwórca, pozostawiając człowiekowi czas na samodoskonalenie, wpisuje go w swój opatrnościowy plan. Jednak ta sfera wolności i powiązane z nią dysponowanie czasem stają się, argumentuje autorka, źródłem dalszych problemów interpretacyjnych dla obu myślicieli, skupiających się wokół zagadnienia wyboru dokonanego przez Boga jeszcze przed narodzeniem człowieka, a co za tym idzie niezależnego od działań poszczególnej osoby.

### ***Czy wszechmocny Bóg może zmienić przeszłość?***

Siódme zagadnienie dotyczące granic mocy Boga to kwestia poruszana już w starożytności, a spopularyzowana czy nawet rozślawiona przez Piotra Damianiego w jego polemice z Dezyderiuszem – czy Bóg może zmienić przeszłość? Św. Augustyn uznawał, że Bóg nie może zmienić przeszłości<sup>21</sup>, gdyż wówczas jedno i to samo zdanie o przeszłości byłoby zarazem prawdziwe i fałszywe. Natura Boga, który sam jest absolutną prawdą, nie pozwala na stwarzanie sprzeczności. Podobnie wydaje się twierdzić Damiani.

Jeśli to szkodliwe, aby jakiegokolwiek rzeczy były pomieszaniem bytu i niebytu, a wszystko, co Bóg robi, jest dobre, a nie szkodliwe, co więcej, jeśli jest to złem, a przez to nicością, Bóg tego na pewno nie czyni, ponieważ „bez Niego stało się nic”.<sup>22</sup>

Jednak, jak już wskazano, twierdzenie to poprzedzone jest następującym zdaniem: „Skoro więc Bóg wszystko może, dlaczego wątpisz, że jest On w stanie uczynić, by coś zarazem było i nie było, jeśli jest to dobre?”. Wydaje się, że aczkolwiek argumentacja Damianiego skierowana jest głównie przeciwko możliwości obrony tezy, że Bóg nie może zmienić przeszłości, to autor ten nie wykluczał, że mieści się to w mocy Boga. Również św. Anzelm odpowiada na to pytanie w sposób niejednoznaczny. Bóg nie może dokonać zmiany przeszłości, ale niemożliwość tego oparta jest na nieziennej w swych decyzjach woli Bożej, która raz dokonałszy wyboru, nie cofa go. Nie jest to zatem absolutnie niemożliwe. Natomiast jednoznacznie w tej kwestii wypowiada się Akwinata. Zmiana przeszłości powodowałaby sprzeczność, gdyż prawdziwe byłyby jednocześnie sprzeczne zdania np. „Sokrates siedział” i „nieprawda, że Sokrates siedział”. Negacja zdarzenia zaistniałego w przeszłości jest bezwarunkowo niemożliwa (ST I, q. 25, a. 4).

<sup>21</sup> *Przeciw Faustusowi*, PL 42, 481-482.

<sup>22</sup> Damiani, *op. cit.*, s. 71.

### ***Moc Boga a działanie Boga w świecie***

Jeżeli Bóg nie może działać w świecie, powodując unicestwienie czy „oddzianie się” przeszłości, ze względu na poszanowanie przez Niego porządku Jego niezmiennej woli, porządku dobra czy też po prostu z powodu absolutnej nierzeczywistości tego, co miałyby być przedmiotem takiego rzekomego działania, to powstaje w związku z tym pytanie o możliwość działania cudownego, będącego skutkiem mocy A i B Boga, albo też o inne działania, które nie mają charakteru cudownego, ale które dokonują się z pominięciem lub nawet wbrew przyczynom naturalnym jak stworzenie świata, duszy nieśmiertelnej czy usprawiedliwienie grzesznika. Innym problemem szczegółowym podpadającym pod ósmą grupę zagadnień wiążących się z naturą i granicami Bożej mocy, są kwestie relacji zachodzącej pomiędzy mocą Boga, Jego przyczynowaniem a przygodnością i przypadkowością zdarzeń w świecie. Problematyka ta, która zwłaszcza w średniowieczu doczekała się rozmaitych rozwiązań staje się jeszcze bardziej aktualna dzisiaj, choć problemy stawiane są nieraz w innej terminologii i innym kontekście poznawczym. Współcześnie duże znaczenie odgrywa dążenie wielu filozofów i teologów do pogodzenia teologicznej, a nawet klasycznej wizji teizmu, z przynależącym do niej, Bogiem-Opatrznością, z naszą wiedzą naukową o świecie. Chodzi tu o, z jednej strony, prawa rządzące światem, interpretowane indeterministycznie, oraz z drugiej, o pogodzenie Opatrzności ze złem, absurdalnym, potwornym i właśnie – również przypadkowym. Dowodem aktualności tej problematyki są dwa kolejne artykuły, w kolejności drugi i trzeci z części systematycznej, napisane przez dwóch znaczących w swoich dziedzinach filozofów religii.

Artykuł Dariusza Łukasiewicza<sup>23</sup>, „Wszechmoc Boga a teologia przypadku”, przedstawia taką koncepcję Bożej wszechmocy, w której przypadek jest współmożliwy z istnieniem Boga. Przypadek jest pojmowany jako zdarzenie bezprzyczynowe, nieprzewidywalne i bezcelowe. Autor kieruje uwagę ku argumentacji, że w każdym z tych sensów przypadku jest on nie do pogodzenia z istnieniem wszechmocnego Boga. Z kolei za istnieniem tak pojętego przypadku przemawiają dane współczesnej nauki. Jeżeli jednak Bóg jest wszechmocny, to, argumentuje autor, musi on panować nad własną wszechmocą i tym samym sferą tego, co możliwe i niemożliwe. Autor z pozycji woluntarystycznej odrzuca zatem dylemat wszechmocy Boga i przypadku: „jeśli istnieje przypadek, to Bóg nie istnieje, oraz jeśli przypadek nie istnieje (bo jest niemożliwy do stworzenia), to Bóg nie jest wszechmocny”, ponieważ Bóg jest Panem wszelkich możliwości i tym samym, to, co jest dla Niego niemożliwe, jest takowym tylko dlatego, że tak chciał. Dlatego możliwe jest, że w naszym świecie, jeżeli jest on stworzony przez Boga, istnieją przypadki oraz możliwe jest, że nie istnieją, a powyższy dylemat nie

---

<sup>23</sup> Dariusz Łukasiewicz jest autorem książki z teologii filozoficznej, pt. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii* (W drodze, Kraków 2014), w której argumentuje za możliwością pogodzenia stanowiska klasycznego teizmu z Bogiem Opatrznością z indeterministyczną wizją świata, oraz z występowaniem przypadkowego, bezcelowego zła.

zachodzi. Autor zwraca się następnie ku teologii przypadku, która czerpie przesłanki bezpośrednio z nauk o świecie, biorąc pod uwagę fakty dotyczące ewolucji kosmicznej, ewolucji biologicznej, zjawisk świata kwantowego, ale także losy jednostek ludzkich i całych zbiorowości, czyli historię ludzkości.

Wszechmoc Boga powinna być rozumiana jako polegająca na tym, że stworzył On świat, w którym dla osiągnięcia swoich celów nie musi ciągle, ani nawet epizodycznie, działać i kontrolować stworzenia. Jeśli tak, to Bóg i przypadek pojęty w trzech głównych znaczeniach, są współzależne i że nie ma między nimi sprzeczności. Oparty na różnych prawach, właściwych dla danego poziomu świata i rodzaju obiektów, mechanizm generowania porządku z chaosu występuje w całym wszechświecie i nawet ludzkich dziejach. Jednocześnie powstający ład i porządek nie jest już przypadkowy, lecz leżący w zamyśle Boga. Teologia przypadku, dla swojej spójności, winna odrzucić tezę o podtrzymywaniu przez Boga w istnieniu wszystkiego, co istnieje, uznając, że Bóg udzielił bytowi stworzonemu pewnej ograniczonej mocy autokonserwacji i autodeterminacji. Jeśli tak jest, to czy teologia przypadku nie jest jednak pewną odmianą deizmu? Łukasiewicz argumentuje, że stanowisko to nie jest deizmem. Pytając się o ryzyko, że Bóg nie osiągnie wszystkich celów stworzenia, krytykuje on łatwy optymizm innych teologów przypadku, argumentując, że Bóg podjął ryzyko dopuszczenia istnienia bezsensownego zła doświadczanego przez „niezliczoną liczbę istot”. Nie zaplanował jednak żadnego z tych zdarzeń, nie podtrzymywał i nie podtrzymuje w istnieniu żadnego z tych złych stanów rzeczy, i nie nadał odwiecznie sensu żadnemu złu. Jednak tylko wszechmocny Byt może rozwiązać problem wygenerowany przez istnienie zła tego rodzaju, nawet jeżeli rozwiązanie to musi pozostać nam nieznaną, dla istot niemających odpowiedniej wiedzy o działaniu mocy Boga poza światem przyrody i ludzką historią.

Artykuł znanego polskiego filozofa *cudu*<sup>24</sup>, Adama Świeżyńskiego, pt. „(Wszech)moc Boga w kontekście relacyjno-komunikacyjnej ontologii *cudu*” zmierza w kierunku wypracowania takiego spójnego rozumienia *cudu* i wszechmocy Boga, które nie traktowałyby *cudu* jako zjawiska nadnaturalnego. Umożliwia to powiązanie tradycyjnie teologicznego pojęcia *cudu* z mentalnością współczesnego człowieka, która przeniknięta jest i przekształcona przez rezultaty nauk szczegółowych, a także naturalizm metodologiczny, a nieraz i metafizyczny. Autor zauważa, że zdarzenia określane mianem *cudu* zazwyczaj są traktowane jako wyraz wszechmocy Boga, który w dowolny sposób może ingerować w świat materialny, nie licząc się z jego prawami. W określeniach *cudu*, z jakimi można się spotkać, podkreśla się, że o cudzie można mówić tylko wtedy, gdy zjawisko zachodzi poza porządkiem przyrody lub jest temu porządkowi przeciwne. Cud jako zdarzenie ponadnaturalne jest uznawany za przekroczenie nie tylko praw przy-

---

<sup>24</sup> Zob. A. Świeżyński, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.

rodoznawstwa (przyrodniczych, naukowych) lecz także praw przyrody (Natury). Tak rozumiany cud traktowany jest jako przemawiający zarówno za istnieniem Boga, jak i Bożą wszechmocą. Świeżyński stwierdza jednak, że gdyby pojąc cud jako zdarzenie naturalne, a jednocześnie spowodowane przez Boga, to nie musi to oznaczać zniesienia Jego wszechmocy. Autor podkreśla, że skoro działanie Boga i człowieka w świecie materialnym ma charakter działania uwarunkowanego wieloma czynnikami, to należy zastąpić jednostronne pojęcie działania Boga jako po prostu wkraczającego w świat materialny i wywołującego określone skutki, aby zrealizować cel Boga względem człowieka i świata. Proponuje zatem, aby zmienić tę perspektywę w świetle relacyjno-komunikacyjnej ontologii cudu i uświadomić sobie, że efekty Bożego działania w świecie są wynikiem także współdziałania z Nim całej istniejącej rzeczywistości, w której Bóg jest jedną z wielu przyczyn (choć przyczyną najbardziej znaczącą). Pojawiające się zdarzenia są więc rezultatami twórczej syntezy aktywności Boga, człowieka i czynników przyrodniczych. Rzuca to nowe światło na koncepcję wszechmocy Boga. W takim ujęciu ludzkie i Boże działanie nie może więc być rozumiane ani jako absolutnie wszechmocne (tzn. nieliczące się z działaniem innych czynników), ani jako całkowicie pozbawione mocy. Zdarzenia cudowne jawią się w tej perspektywie jako zdarzenia przyrodniczo-osobowe będące doświadczeniami zarówno osobistymi, jak i wspólnotowymi. Odzwierciedlają bowiem wspólnotową i indywidualną otwartość człowieka wobec Boga, która dopuszcza pojawienie się nadzwyczajnych i jednocześnie zwrotnych momentów w ludzkim życiu.

***Czy wszechmoc Boga jest do pogodzenia z Jego niezdolnością do wykonywania pewnych działań, które potrafią wykonać inne byty przez Niego wytworzone?***

Kolejną, dziewiątą już grupą zagadnień dotyczących granic wszechmocy Boga, są zagadnienia związane z faktyczną czy domniemaną niemożliwością wykonywania pewnych działań, które są możliwe do wykonania przez inne, mniejsze byty. Czy Bóg może być zgodnie z prawdą określany jako wszechmocny, skoro nie może pływać, a przecież czyni to żabka, albo skoro nie może czynić zła moralnego, jak czynią to istoty moralnie niedoskonałe? Ostatnie pytanie wprost odnosi myśl studiującego wszechmoc Boga do wspomnianej już dwukrotnie trzeciej wielkiej grupy zagadnień – dotyczącej relacji zachodzących między atrybutami, w tym między atrybutem wszechmocy a innymi, czy też, ujmując to inaczej, między atrybutem wszechmocy a naturą i bytem Boga. Te dwie grupy zagadnień zostaną zatem zarysowane łącznie.

Problem, że niektóre byty potrafią wykonywać działania, których nie potrafi wykonać Bóg, zostaje poruszony pośrednio przez św. Anzelma. Skoro przypisuje się Bogu wszechmoc ze względu na to, że jest On bytem najdoskonalszym, „czymś, ponad co nic większego nie da się pomyśleć”, to pozytywnie można Go określić, jako coś, „co jest najwyższe ze wszystkich rzeczy” (*Proslogion* 5). Jeżeli tak, to

czy w treści pojęcia bytu najwyższego nie musi mieścić się absolutnie nieograniczona wszechmoc? Jeśli Bóg czegoś nie może, to wówczas można by pomyśleć większy byt, który mógłby wszystko, w tym działać niezgodnie z własną naturą czy powinnością i ten byt byłby Bogiem, albo też trzeba uznać, że Bóg nie jest wszechmocny. Anselm odrzuca oba rozwiązania, argumentując, że Bóg co prawda nie może ulec zniszczeniu czy kłamać, ale nie jest to ograniczenie mocy Bożej. Wyrażenia w rodzaju „Bóg nie może kłamać” nie są wyrazem niemocy Boga, lecz wprost przeciwnie, wskazują na Jego moc. Ma to miejsce dlatego, że ich funkcją jest wykluczenie jakiejś słabości w Bogu, a pozór ograniczenia mocy Boga wynika z natury języka, w którym słowo ‘moc’ odnosimy zarówno do siły, jak i słabości. Wykonywanie niektórych działań przez owe byty niższe nie bierze się z ich siły lecz z jej braku albo ich niedoskonałości. Bóg właśnie dlatego jest nazwany wszechmocnym, że nie może czynić czegoś dzięki niemocy (*Proslogion* 7).

Podobnie argumentuje Piotr Lombard, broniąc zastosowania do Boga zwrotu „może wszystko” w kontekście niemożliwości uczynienia przezeń wielu rzeczy, które mogą uczynić byty przygodne, zauważa, że choć Bóg sam w sobie nie wykonuje takich czynności jak chodzenie czy mowa, będąc niecielesną i prostą substancją, to nie są one wykluczone z Jego mocy. Przynależą do niej pośrednio, gdyż może je wykonać w stworzeniach jako ich przyczyna. Natomiast w sprawie działania złego moralnie Jego wszechmoc nie jest umniejszona przez niemożliwość ich wykonania, gdyż możliwość popełnienia takich działań świadczy o słabości. Bóg czyni wszystko, co chce i nie może niczego doznawać, a może uczynić wszystko z wyjątkiem tych rzeczy, przez które nastąpiłoby naruszenie Jego godności i wielkości. Odnosząc się do uwag autora *Sentencji*, św. Bonawentura również wskazuje, że są takie czynności, które może wykonać tylko niedoskonały sprawca. Bóg przez się i w sobie może dokonać takich działań, które są wyrazem mocy samej w sobie, jak: poznanie, miłowanie i działanie. Natomiast działania jak chodzenie, które przysługują niedoskonałej mocy, Bóg może dokonać w innych bytach jako ich pierwsza przyczyna, dokonuje ich przez się, ale nie w sobie i tylko ze względu na przysługującą im obok niedoskonałości doskonałość i moc. Zaś działań takich jak grzeszenie, które przysługują po prostu niemocy, Bóg nie może uczynić ani w sobie, ani przez się. Jako będące wyrazem braku nie jest możliwe, by były wykonane przez Boga, gdyż Ten jest doskonały, tak w istnieniu, jak i w działaniu. Właśnie dlatego Bóg jest wszechmogący, że Jego moc jest pełna i „pozbawiona” braków. Również św. Tomasz również podkreśla, że Bóg jako byt w pełni, nie może doznawać stanów, które mogą być charakterystykami bytów stworzonych: jak bycie w ruchu czy popełnianie grzechu, gdyż takie stany są wyrazem niedoskonałości i wykluczałyby one wszechmoc.

## Wszechmoc Boga a inne Boże atrybuty (boska natura)

Na podstawie przytoczonych poglądów średniowiecznych myśliciele widać wyraźnie, że w poznawaniu przez nas Boga w wielości ujęć i pojęć, dla poprawnego ujęcia natury i zakres Jego wszechmocy, konieczne jest czynienie tego w relacji do natury Boga, Jego Bytu i atrybutów innych konceptualnie niż wszechmoc. Zagadnienie pozornej niemocy Boga krzyżuje się zatem z trzecią zasadniczą grupą zagadnień dotyczących natury wszechmocy Boga. Konieczność uwzględnienia tego w dociekaniach nad wszechmocą Boga podkreślał w XI w. Abelard, podkreślając, że moc danej rzeczy musi odpowiadać jej naturze. Był on także, jak zauważa Michał Olszewski, filozofem zwracającym uwagę na relacje zachodzące między wszechmocą a dobrocią Boga. Może on być uznawany za wczesnego zwolennika popularnej do dziś zasady, że Bóg działa wedle reguły najlepszego możliwego działania.<sup>25</sup> Skoro każdy dąży do takiego dobra, ile tylko może, to Bóg o największej mocy, musi chcieć i realizować największe dobro z możliwych. Zatem świat ten jest najlepszym z możliwych.<sup>26</sup>

### *Metoda dociekań nad wszechmocą*

W związku z tą sferą dociekań nad wszechmocą Boga należy zwrócić uwagę na dwie sprawy, które pośrednio czy milcząco zostały już dotknięte/zasygnalizowane. Po pierwsze, czym innym jest badanie wszechmocy samej w sobie, wszechmocy po prostu, czyli *de facto* dociekania ontologiczne nad zawartością w pewien sposób konstruowanego pojęcia (pojęć) wszechmocy, wychodzącego od ludzkiej czy innej działalności oraz siły, próbujące uchwycić konieczną zawartość takiej mocy. Czym innym zaś jest uprawianie ontologii czy metafizyki wszechmocy Boga. Po drugie, kompleksowość tego drugiego polega, z jednej strony, na konieczności uwzględnienia całości naszego parcjalnego, wieloetapowego i wieloelementowego ujęcia prostej Boskiej natury, której „część” stanowi wszechmoc. Jeżeli natomiast chcemy, aby wyniki naszych dociekań były doniosłe poznawczo także w wymiarze religijnym czy teologicznym, to należy uwzględnić w takim dociekanu nie tylko doświadczenie i wiedzę filozoficzną, ale też wrażliwość, doświadczenie czy treści związane z wiedzą teologiczną/religijną. Nie musi się to wiązać z uzależnieniem metodologicznym filozoficznej teologii od Objawienia, czego nie chcą czy też obawiają się niektórzy, wymaga jednak od filozofa religii wzięcia rezultatów poznania teologicznego przynajmniej częściowo pod uwagę.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Krytykę tego stanowiska przeprowadza R. Adams, *Must God Create the Best?*, “Philosophical Review” 81(1972), 3, s. 317-332.

<sup>26</sup> M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 25...*, s. 841-842.

<sup>27</sup> Różne możliwe charakterystyki metodologiczne teologii filozoficznej, także niezależnej metodologicznie od Objawienia, przedstawiłem skróto w hasłach *Teologia filozoficzna*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia*. Encyklopedia PWN, Rut – żywotność, Warszawa 2003, t. 9, s. 270-273, *Teologia filozoficzna*, [https://www.academia.edu/11889096/Teologia\\_filozoficzna\\_Philosophical\\_Theology\\_2006](https://www.academia.edu/11889096/Teologia_filozoficzna_Philosophical_Theology_2006) przyjętym, lecz nieopu-



Była już mowa, w części poruszającej problem odpowiedniego terminu definiującego wszechmoc, o relacji mocy Boga do Jego woli czy chcenia. Inne poruszane w tym obszarze często kwestie to kwestia stosunku wszechmocy do wiedzy Boga, wspomniana tu np. w artykule Dariusza Łukasiewicza, albo podkreślana przez teologię bytu doskonałego (*perfect being theology*) rozwijaną przez św. Anzelma, a współcześnie przez Tomasza Morrisa, Petera Van Inwagena czy Stanisława Judyckiego, łączność mocy Boga z Jego doskonałością czy wielkością. Że niewyłącznie przez wspomnianych myślicieli o tym świadczy myśl Abelarda czy Akwinaty. Czy doskonałość jest atrybutem podstawowym Boga i czy nie pociąga on za sobą wszechmocy Bożej, ta zaś czy nie pociąga logicznie wszechwiedzy? Jednak wszechwiedza wydaje się prowadzić do fatalizmu, ten zaś do odmówienia przygodności stworzeniu. Zatem zagadnienie relacji między mocą a innymi atrybutami Boga kieruje nas podobnie do zagadnienia konieczności działania Boga i Jego wolności. Dyskutowane są kwestie relacji wszechmocy do doskonałości moralnej i dobroci Boga. Podejmuje się tu zagadnienia, podnoszone także w związku z propozycjami uniknięcia paradoksów wszechmocy (Swinburne, Freddoso, Flint; v. artykuł Mordarskiego w tym tomie) czy wszechmoc jest posiadana esencjalnie czy może być posiadana akcydentalnie. Omawia się problem liczby bytów wszechmocnych oraz zachodzenia ewentualnego wzajemnego ograniczania mocy „konkurenta”.

Zagadnienie relacji dobroci Boga pojętej jako bezgrzeszność (*impeccability*), interesujące dla średniowiecznej teologii filozoficznej w XX-wiecznej analitycznej teologii filozoficznej, było podejmowane wielokrotnie. Klasycznym źródłem tych dyskusji, jak to zresztą ma miejsce w przypadku wielu z tych do dzisiaj aktualnych, jest praca Nelsona Pike’a, *Omnipotence and God’s Ability to Sin* (“American Philosophical Quarterly” 6 [1969], s. 208-216). Pike argumentuje, że boska wszechmoc jest nie do pogodzenia z niezdolnością do grzechu pojętego jako spowodowanie moralnie złego i w żaden sposób nieusprawiedliwialnego stanu rzeczy. Dlatego należy rozróżnić pomiędzy tytułem czy prawem do tytułu bycia Bogiem a indywiduum, które jest Bogiem, w taki sposób, że dla wszechmocnego Boga możliwe jest zgrzeszyć, choć nie jest możliwe, aby ten, który zgrzeszył zasługiwał na miano/tytuł Boga. Pike krytykuje średniowieczne próby obrony stanowiska, że wszechmoc wyklucza zdolność do grzechu, koncentrując się na argumentach św. Tomasza z Akwinu. Artykuł mego autorstwa, pt. „Czy Bóg jest w mocy działać moralnie nagannie?”, prezentuje argumentację obu myślicieli badając czy z perspektywy Akwinaty możliwa jest obrona jego stanowiska przed zarzutami wpływowego analitycznego filozofa religii. Zagadnienia relacji między wszechmocą a dobrocią Boga i innymi atrybutami porusza w kontekście

pozalogicznych ograniczeń wszechmocy Boga także artykuł Ryszarda Kleszcza. O artykule tym będzie mowa za chwilę.

Niezwykle ważnym zagadnieniem jest pojawiająca się przynajmniej w tej dyskusji nad niemocą Boga w związku z problematyką teodycealną kwestia opatrnościowego wymiaru wszechmocy Boga. Weźmy przykładowo charakterystykę wszechmocy<sub>a</sub> (*Almightness*) podaną przez Geacha, a w zasadzie powtarzającą główne elementy ujęć Augustyna i Lombarda. Wszechmoc pojęta jest przezeń jako moc Boga rozciągająca się nad wszystkimi rzeczami. Nie jest możliwe, aby Bóg był nieskuteczny w swoim działaniu. Bóg może wszystko to, czego chce. Koncepcja ta zawiera w sobie obydwa elementy mocy A i B przypisywanych przez tradycję Bogu. Autor ten argumentuje za nieuniknionością przyjęcia przez chrześcijan czy szerzej biorąc – wierzących teistów – takiej właśnie koncepcji wszechmocy<sub>a</sub>, (przy jednoczesnym odrzuceniu wszechmocy<sub>o</sub>), gdyż chrześcijańska wiara w Boga zakłada absolutną pewność co do obietnic Boga, zwłaszcza zaś pewność co do tego, że cała ludzkość będzie wybawiona i szczęśliwa w Królestwie Boga. W sytuacji, gdyby Bóg nie był wszechmocny<sub>a</sub> możliwa byłaby sytuacja, że Bóg szczerze obiecuje, ale nie jest w stanie dopełnić obietnicy. Wszechmoc<sub>a</sub> jest także wymagana dla zapewnienia ludziom życia po ich śmierci. Możliwość, że cokolwiek z tego nie miałyby miejsca, albo że Bóg mógłby wprowadzać ludzi w błąd, skutkuje, zdaniem Geacha, unicestwieniem sensowności przesłania chrześcijańskiego. Tylko wszechmocnemu<sub>a</sub> Bogu, który jest prawdą, jest sprawiedliwy i niezmienny, możemy wierzyć. Problematyka wszechmocy jest zatem faktycznie częścią problematyki Opatrzności.

## Paradoks(y) wszechmocy

Na początku tego wprowadzenia zwrócono uwagę, że pierwsza z trzech wielkich problematyk wszechmocy Boga rozdziela się na dwa zagadnienia – zagadnienie odpowiedniej kategorii definiującej wszechmoc oraz zagadnienie niegenerującej paradoksów definicji wszechmocy. Do najbardziej znanych XX-wiecznych paradoksów wszechmocy należą sformułowane przez Johna L. Mackie<sup>28</sup> oraz C. W. Savage'a<sup>29</sup>, nawiązującego do artykułu George'a I. Mavrodesa. Pierwszy z nich, sformułowany w jednym z najbardziej wpływowych artykułów w analitycznej filozofii religii, w obszarze teodycei oraz tematyki wszechmocy, stanowi część złożonej argumentacji autora *Cudu teizmu* za twierdzeniem o pozytywnej

<sup>28</sup> J.L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, "Mind" (64) 1955, s. 200-212, polski przekład – *Zło a wszechmoc*, przeł. T. Baszniak, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii, Spacja, Aletheia*, Warszawa 1977, s. 217-232.

<sup>29</sup> C.W. Savage, *The Paradox of the Stone (on God's Omnipotence)*, "Philosophical Review" 76 (1967), s. 74-79, polski przekład pt. *Paradoks kamienia*, przeł. T. Baszniak, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii, Spacja, Aletheia*, Warszawa 1997, s. 183-189.

irracjonalności teizmu. Teista chrześcijański, twierdzi on, z konieczności wierzy niespójnie, co można wykazać poprzez analizę logiczną następujących twierdzeń: „Doskonale dobry, wszechmocny i wszechwiedzący Bóg istnieje.”; „W świecie występuje zło.”; „Dobra istota, jeśli tylko może, zawsze eliminuje zło.” oraz „Nie ma żadnych ograniczeń w stosunku do tego, co może uczynić rzecz wszechmocna.”. Mackie rozważa różne sposoby uniknięcia domniemywanej przezeń sprzeczności, w tym zakładający, że Bóg mógł uczynić człowieka wolnym, ale nie może kontrolować jego woli. Paradoks wszechmocy powstaje w związku z próbą odpowiedzi na pytanie: Czy faktycznie Bóg może uczynić lub stworzyć prawa, rzeczy czy osoby, których później nie będzie w stanie kontrolować? Jeśli Bóg tworzy rzeczy, których nie może kontrolować, albo ustanawia prawa, które narzucają mu ograniczenia, z chwilą, gdy je tworzy, przestaje być wszechmocny odtąd bowiem pewnych rzeczy nie może zrobić. Jeśli odpowiedź na pytanie jest negatywna, to wprost stwierdzamy, że są rzeczy, których Bóg nie może uczynić, a to zaprzecza, twierdzi Mackie, Jego wszechmocy. Zatem tak pozytywna, jak i negatywna odpowiedź na to pytanie podważa Bożą wszechmoc.

W latach 60. XX w. i kolejnych filozofowie analityczni podjęli się licznych prób odpowiedzi na zarzut sprzeczności teizmu z istnieniem zła oraz próby rozwiązania paradoksu wszechmocy. Te ostatnie prowadziły zazwyczaj do eksplikacji pojęcia wszechmocy, przez co wysiłki te zmierzały, niekoniecznie intencjonalnie ku dostarczeniu poprawnej, niesprzecznej definicji wszechmocy Boga. Sceptycznie nastawiony filozof może zadać pytanie, czy faktycznie definicje te przyczyniają się do głębszego rozumienia wszechmocy Boga, czy też pozwalają po prostu wykluczyć kolejne przypadki niepoprawnych, z punktu widzenia logiki i innej wiedzy przyrodzonej, sformułowań tej czy innej definicji wszechmocy. Jednak dla większości filozofów podejmujących zagadnienia wszechmocy, albo w ogóle natury Boga jest jasne, że dociekania te muszą być prowadzone w języku, który unika błędów, a ich rezultaty nie mogą być sprzeczne.

Aż sześć artykułów części systematycznej poświęconych jest tym i pokrewnym zagadnieniom. Można je podzielić na dwie grupy. Dwa artykuły podejmują problematykę wszechmocy Boga z perspektywy metaprzedmiotowej, podnosząc kwestie celu i szeroko pojętej metody prowadzenia tego typu dociekań. Natomiast do drugiej grupy należą cztery artykuły, które wprost poświęcone są paradoksom wszechmocy. Pierwszym z artykułów metaprzedmiotowych jest wspomniany już tekst Ryszarda Kleszcza, zatytułowany „O filozofii religii, wszechmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka”. Artykuł ten składa się z dwóch części. Część pierwsza porusza problematykę przedmiotu, celów i metod filozofii religii, ukazując jej relację do innych rodzajów poznania, a także w pewnej mierze ograniczoność tego typu dociekań ze względu na postawę wyznawców religii oraz ze względu na inne, komplementarne do filozofii religii podejścia. Autor, uznając brak wyłączności filozofii religii na badanie zjawisk religijnych, podkreśla

jednak jej znaczenie i wagę. Filozofia religii, argumentuje autor, dociekając spraw z pozycji bezinteresownej, koncentruje się na intelektualnym wymiarze religii, nie negując istnienia i znaczenia pozostałych. Nie może ona jednak zredukować się do apologetyki, co byłoby zdradą misji filozofa, co nie znaczy, że zobowiązany jest on do wzięcia w nawias swoich przekonań w trakcie swych dociekań. Część druga tekstu dotyczy logicznych, a zwłaszcza – pozallogicznych ograniczeń, które – argumentuje autor – muszą być nałożone na moc Boga w pojęciu wszechmocy. Te drugie wiążą się, zdaniem autora, z wymaganą niesprzecznością wszechmocy z innymi atrybutami Boga. Dotyczy to np. niemożności wykonywania czynów moralnie złych, które – *prima facie* – biorąc pod uwagę wszechmoc bytu boskiego, winny być dla Boga dostępne, ale pozostawałyby w wyraźnej sprzeczności z prawdomównością, dotrzymywaniem słowa oraz ze sprawiedliwością Boga. Rodzi to jednak, zauważa Kleszcz, problem czy Bóg, wolność Boga, nie jest przez to ograniczona. Porównując i analizując wolność ludzką i wolność bytu doskonałego autor argumentuje, że wszechmoc należy określić jako bycie w stanie sprawiać każdy logicznie możliwy, przygodny stan rzeczy *x*, przy założeniu, iż istota wszechmocna nie jest przekonana, że ma nadrzędne racje, by powstrzymać się od sprawiania (aktualizowania) *x*. Pozwala to, twierdzi Kleszcz na rozwiązanie problemu ograniczenia wszechmocy ze względu na zło oraz ze względu na niespełnianie przez Boga warunku posiadania niedoskonałej natury lub natury odmiennej niż ma, a przynależącej pewnym gatunkom. Zarzuty wobec pojęcia wszechmocy sformułowane przez Geacha autor wstępnie uznaje za niewnoszące wiele do filozoficznej dyskusji na naturą mocy Boga. Ostatnią część tekstu z kolei poświęca zwróceniu uwagi na konieczność uporania się z paradoksami wszechmocy tych definicji wszechmocy, które je generują. Kleszcz konkluduje, że pojęcie wszechmocy Boga musi uwzględniać dwa rodzaje ograniczeń, dotyczących tego, co gdyby zostało uczynione, byłoby logicznie niemożliwe, oraz tego, co jest logicznie możliwe, ale czego wykonanie zmieniłoby naturę Boga.

Drugim z artykułów uwzględniających podejście metodologiczne jest tekst Marcina Trepczyńskiego pt. „Sens pytania o Bożą wszechmoc”. Autor ten twierdzi, że w przypadku licznych rozważań na temat wszechmocy Bożej często nie dość uwagi poświęcano odpowiedzi, po co rozważa się to zagadnienie oraz jaką wartość mają rezultaty takich dociekań. Tymczasem wobec tego rodzaju badań, zauważa Trepczyński, można zgłosić rozmaite wątpliwości, z których wartymi podkreślenia są, po pierwsze pytanie „Czy wiedza o naturze Bożej wszechmocy faktycznie jest dla nas warta roztrząsania?”. Po drugie, nawiązując do uwag Dawida Hume’a, czy rozważając wszechmoc, faktycznie możemy się czegoś o Bogu dowiedzieć, jeśli jest to coś, czego do końca nie pojmujemy? Wątpliwość ta wzmocniona jest, twierdzi autor, jeżeli za słuszny uznaje się pogląd, wedle którego Bóg w swojej istocie jest niepoznawalny. Wreszcie pojawia się pytanie, czy dociekania te nie prowadzą raczej do zdefiniowania pewnych logicznych i metafizycznych granic odnośnie do samej wszechmocy, zamiast do faktycznego poznania natury Boga

czy wiedzy o Nim? Argumentacja autora zawarta w artykule zawiera jednak także wymiar pozytywny. Aby podać powody, które mogą stać za podejmowaniem tego zagadnienia, autor zarysowuje mapę możliwych motywacji, wśród których mieści się, że jest to niezbędne do podejmowania problemów teodycealnych. Po drugie, wiąże się z interesującymi paradoksami i problemami, dostarczającymi intelektualnych wyzwań. Po trzecie, mają one znaczenie apologetyczne, zaś wydaje się naturalne, by analizować, czym jest Boża wszechmoc, o ile chce się poznać naturę Boga lub gdy chce się zrozumieć treść objawienia, informującego o wszechmocnym Bogu. Co prawda dociekania dotyczące wszechmocy nie są poznaniem Boga samego, nie dostarczają wiedzy bezpośredniej ani pełnej, ale jednak niepozbawione są wartości, gdyż dociekanie atrybutów Boga pozwala nam czegoś się o Bogu dowiedzieć.

Cztery ostatnie artykuły poświęcone są wprost problemowi paradoksu wszechmocy. W skład zbioru wchodzi dwa klasyczne już teksty, które w przekładzie Ryszarda Mordarskiego dołączają do dostępnych w polskim języku artykułów Mackie i Savage'a. Pierwszym jest rozprawka George'a I. Mavrodesa, pt. „Kilka łamigłówek dotyczących wszechmocy”, która ukazała się w 1963 r. jako *Some Puzzles Concerning Omnipotence* i stanowiła jedną z pierwszych prób dostarczenia odpowiedzi na Mackie paradoks wszechmocy. Argumentacja autora, w uproszczeniu przebiega następująco. Zgodnie z poglądem zaproponowanym przez Tomasza z Akwinu, to, co ujmujemy jako działania, a których opis jest wewnętrznie sprzeczny, to są jedynie pozornie działania. Takim pozornym działaniem/zadaniem jest narysowanie czy wytworzenie kwadratowego koła. Paradoks wszechmocy Mackiego, ujęty jak paradoks kamienia wydaje się nie zawierać istotnego odniesienia do takiego pseudozadania. Jednak po analizie, twierdzi Mavrodes, taka właśnie jest nasza konkluzja albo też jest on trywialny i opiera się na założonej tezie, że Bóg nie jest wszechmocny. Paradoks powinien się pojawić przy założeniu wszechmocy Boga, wówczas jednak zadanie stworzenia przez Boga kamienia, którego On nie może podnieść, jest pseudozadaniem, gdyż jest wewnętrznie sprzeczne albo też nie jest, i wówczas formułujący paradoks przyznaje, że jednak Bóg jest wszechmocny, skoro może stworzyć taki kamień.

Odmienne podejście zaproponował Harry Frankfurt, w artykule „Logika wszechmocy” z 1964 r. (*The Logic of Omnipotence*), który nie jest zadowolony z rozwiązania Mavrodesa. Niezadowolony to dotyczy zastosowanej zasady głoszącej, że wszechmocny byt nie musi być zdolny do wykonywania zadań, których opisy są wewnętrznie sprzeczne. Zwraca uwagę, że Mavrodes nie uzasadnił prawdziwości tej zasady, a nawet jeżeli jest ona prawdziwa i to w sposób oczywisty, to ponieważ niektórzy filozofowie (ma na myśli Kartezjusza) ją negują, korzystne jest takie rozwiązanie paradoksu, które unika jej stosowania. Tymczasem, jeżeli wszechmocny Bogu może zrobić nawet to, co jest logicznie niemożliwe, i faktycznie stwarza On kamień, którego nie może podnieść, wówczas postrzeganie tego jako ograniczenia mocy Boga, twierdzi Frankfurt, nie jest zasadne. Jeżeli bowiem

formułujący paradoks zgodził się, że Bóg może wykonać działanie, którego opis jest sprzeczny, to może też wykonać inne działanie, którego opis jest sprzeczny – podnieść kamień, którego nie może podnieść. Jeżeli przyjmie się, że wszechmocny byt może dokonać tego, co jest logicznie niemożliwe, to ponieważ nie jest związany przez ograniczenia logiki, może nie tylko stworzyć sytuację, z którą nie może sobie poradzić, ale co więcej, może sobie poradzić z każdą taką sytuacją.

Artykuł Ryszarda Mordarskiego pt. „Paradoksy omnipotencji” może być potraktowany jako wprowadzenie w dwudziestowieczną dyskusję nad paradoksem wszechmocy i rozwiązaniami, jakie zostały zaproponowane przez filozofów analitycznych. Artykuł zawiera prezentację być może nie wszystkich, ale większości problemów i rozwiązań, polegających na próbach takiego zdefiniowania wszechmocy, które nie będzie sprawiało kłopotu, na jaki wskazał Mackie. Inna sprawa, że wraz z rozwojem dyskusji nad definicją wszechmocy definicja ta staje się tak złożona, że prawie niezrozumiała dla wyznawcy niewykwalifikowanego w technicznych zawiłościach filozoficznych pojęć. Widać to po propozycjach Thomasa P. Flinta i Alfreda J. Freddoso<sup>30</sup>, a w pewnej mierze i Franka J. Hoffmana, Gary’ego Rosenkrantza<sup>31</sup>, choć ci pierwsi bronią się, że wbrew zarzutom Geacha potrafią powiązać w swojej definicji elementy wyrażające pojęcie mocy A, B i C. W każdym razie warto zaznajomić się z omówieniem tej dyskusji przez Mordarskiego. Wnioski jego zdaniem są następujące. Większość współczesnych filozofów uznaje, że wszechmoc nie może rozciągać się na działania sprzeczne wewnątrznie, a więc naruszające spójność logiczną wyznaczonego zadania. Analiza wszechmocy ogranicza się najczęściej do rozważań z perspektywy prezentystycznej, a więc pomija koncepcję Boga klasycznego teizmu, w której wszechmoc łączy się z atrybutem wieczności rozumianej eternalistycznie. Po trzecie, określenie zakresu wszechmocy w kontekście paradoksu wszechmocy unika zasadniczo powiązania jej z innymi klasycznymi atrybutami Bożymi. Artykuł kończy się konkluzją, że większość propozycji rozwiązania paradoksu kamienia pokazała, iż paradoks ten należy traktować jedynie jako paradoks pozorny lub istnieje takie jego przeformułowanie, że nie wyklucza on istnienia bytu wszechmocnego.

Ostatnim z omawianych w tym wstępie artykułów, choć w żadnym wypadku najmniej ważnym, jest tekst Jacka Wojtysiaka, pt. *The Paradox of the Stone and Two Concepts of Omnipotence*, w którym autor podejmuje się próby dostarczenia nowego rozwiązania paradoksu wszechmocy, w nawiązaniu do poglądu prezentowanego w tym zbiorze przez Stanisława Judyckiego i Dariusza Łukasiewicza, zaś w tekście Jacka Wojtysiaka przez Briana Leftowa, mianowicie że możliwość stanów rzeczy nie jest niezależna od wszechmocnego Boga. Po rozróżnieniu możliwych sposobów, w jakich ludzka konceptualizacja natury Boga może rodzić

<sup>30</sup> Zob. T. Flint, A. Freddoso, *Maximal Power*, [w:] A. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983, s. 81-113.

<sup>31</sup> J. Hoffman, G. Rosenkrantz, *Omnipotence*, [w:] Ch. Taliaferro, P. Draper, P.L. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, Wiley – Blackwell, Oxford 2010, s. 243-250.



sprzeczności, autor prezentuje dwa sposoby rozwiązania problemu paradoksu, zwane przez niego odpowiednio „the impossibility strategy” i „the ‘yes’ strategy”. Zgodnie z pierwszym Bóg może sprawiać tylko możliwe stany rzeczy, natomiast drugie przyjmuje, że Bóg może spowodować każdy stan rzeczy, jaki tylko chce. Strategia pierwsza usuwa paradoks poprzez podważenie możliwości istotnego komponentu „uprawdziwacza” jednej z przesłanek paradoksu. Z kolei trojako motywowana druga strategia przyjmuje, że Bóg może wytworzyć ów kamień, lecz nie czyni tego, ponieważ tego nie chce, ze względu na Jego najwyższą pozycję ontyczną. Okazuje się, że te dwa rozwiązania powiązane są z dwiema różnymi koncepcjami Boga i wszechmocy – posybilistyczną i woluntarystyczną oraz sporami między nimi. Wojtysiak argumentuje, że przyjęcie rozwiązań Leftowa pozwala na pogodzenie tych dwóch konkurencyjnych stanowisk, co do boskiej wszechmocy. Autor konkluduje, że ze względu na nasz sposób poznania trudno spodziewać się bezdyskusyjnego rozwiązania odnośnie do natury atrybutów Boga.

Nawiązując do ostatniej konkluzji Wojtysiaka, zakończę to wprowadzenie pytaniem od siebie – czyż jednak nie jest to aktualny i przeciągły stan rezultatów filozofowania dotyczącego dowolnego ważkiego, interesującego, a niełatwego problemu? Mam nadzieję, że artykuły zawarte w drugim już numerze specjalnym „Filo-Sofiji” poświęconym naturze atrybutów Boga, dostarczą badaczom problematyki teologii filozoficznej interesującej wiedzy oraz tematów do długich dyskusji i dociekań. Chcę jednocześnie podziękować wszystkim osobom, które przyczyniły się do powstania niniejszego tomu – autorom, tłumaczowi, recenzentom i redaktorowi naczelnemu czasopisma Grzegorzowi A. Dominiakowi, za ich pracę, wkład i cierpliwość.

*Marek Pepliński*

### **The Issues of God’s Omnipotence – *Things New and Old***

#### *Abstract*

The purpose of this paper is to shortly introduce into the philosophical issues of omnipotence in the history of philosophy and philosophically oriented theology, and to show how the articles included in the special issue on God’s power fits with it. There are three main subjects of debate on the power of God (gods). First, how to precisely define omnipotence, in philosophically as well as theologically adequate way, by using correct terms. This task has two sides, semiotic and the corresponding metaphysical one – how should we correctly understand the very nature of God’s power. The second topic, or rather set of topics is to map the scope of omnipotence up and delineate its limits. And the last, third subject concerning omnipotence is to establish the relation of omnipotence to others attributes as well as to the God’s nature as such. All the issues are placed in the context of historical and actual debates. The paper distinguish with some detail different

subtopics connected with each main issues. The problem of correct, adequate main term used in *definiens* of God's power definition and task to detect paradoxes of omnipotence, to find it's sources, and remove them, if it is possible are connected with first. It includes the task of distinguishing of different kinds of God's power. In the second group of topics the paper lists nine different questions concerning the scope and limits of power of God, for example some connected with the ways of acting of God in the world, the relations between power of God and human freedom, God's omnipotence and evil, with possibility of creating of different world or world with different value status or even with different moral laws. One of this paper task is to show the importance and actuality of issues of omnipotence of God, so the topics of nineteen of papers included in this special issue of "Filo-Sofija" are presented in their proper, historical and actual, context.

*Keywords:* God's power, almightiness, omnipotence, paradoxes of omnipotence, historical and actual topics of omnipotence; God's nature, philosophical theology.