

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

„JEST TAM, GDZIE GO WPUŚCIMY!”
KILKA UWAG O TRANSCENDENCJI I IMMANENCJI BOGA
W NAWIĄZANIU DO KLASYCZNEJ METAFIZYKI
I BUBEROWSKIEJ DIALOGIKI

WSTĘP

Niespodziewanym pytaniem, „Gdzie jest mieszkanie Boga?”, słynny Rabbi z Kocka zaskoczył swoich uczonych gości. Gdy ich myśl wędrować zaczęła w kierunku nazbyt spekulatywnej i abstrakcyjnej formuły „zamieszkiwania” Boga, Rabbi zaskoczył ich powtórnie, sam udzielając odpowiedzi, odpowiedzi dość dobrze nam znanej. Do niej nawiązuje tytuł niniejszego przedłożenia.

Unikając odpowiedzi sytuującej się w paradygmacie przestrzennym, ów bohater jednego z rozdziałów Buberowskiego egzystencjalistycznego traktatu o dialogowej istocie bycia człowieka w świecie (*Droga człowieka według nauczania chasydów*) zręcznie przesunął akcent na antropologiczny wymiar zagadnienia transcendencji i immanencji Boga. To o tym antropologicznym wymiarze zagadnienia, które koncentruje uwagę uczestników naszego sympozjum¹, pragnę poczynić kilka uwag, stawiając sobie za cel prezentację ciekawego wkładu Martina Bubera w myśl filozoficzno-religijną.

Chciałbym także wydobyć na jaw wkład egzystencjalnej filozofii bytu i jej znaczenie w naszych dociekaniach, umieszczając jednakowoż dociekania z filozofii bytu w perspektywie „zmysłu religijnego”, co pozwoli nam zobaczyć i docenić nie tylko doniosłość porządkującego dyskursu i języka filozofii bytu, lecz także pewną komplementarność owych dociekań i myśli dialogicznej.

¹ Artykuł jest poprawionym i rozszerzonym odczytem wygłoszonym w Krakowie podczas Sympozjum Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii nt. *Transcendencja i immanencja w filozofii Boga i religii*, 17–18 kwietnia 2012 r.

1. PARADOKSALNOŚĆ OBECNOŚCI BOGA W ŚWIECIE – PRZYBLIŻENIE FENOMENOLOGICZNE

O człowieku orzekamy niekiedy, iż jest *homo religiosus*. Pomijając dyskusję nt. rozumienia tej kategorii jako kategorii definiującej człowieka, zatrzymam się przy jednym z ciekawszych, możliwym jej rozumieniu, jakie niesie związanie jej ze zmysłem religijnym w nawiązaniu do propozycji Luigi Giussanigo. Jest to tym bardziej interesujące, ponieważ samo określenie „zmysł religijny” niesie ze sobą konotację empiryczną. Idzie tutaj o możliwe doświadczanie siebie („widzenie” siebie) w działaniu. Więcej, można na tej podstawie antropologicznej, przyjmując za podstawę (założenie) stałość ludzkiej natury, postawić hipotezę genezy każdej religii, czy też systemu religijno-filozoficznego.

1.1. Bóg jako ostateczny horyzont pragnień

Zmysł religijny w sensie podstawowym to nic innego, jak owa – świadoma siebie, pierwotna natura człowieka, poprzez którą wyraża się on wyczerpująco w „ostatecznych” pytaniach, poszukując ostatecznego sensu istnienia we wszystkich zawłościach życia i we wszystkich jego zależnościach². To w zmyśle religijnym odpowiednio wyraża się ten poziom natury, na którym staje się ona świadomością rzeczywistości, zazwyczaj w oparciu całość składających się na nią czynników; i to właśnie na tym poziomie natura może powiedzieć „ja”, oddając tym słowem potencjalnie całą rzeczywistość. Chciałbym podkreślić tu – „natura może powiedzieć «ja»”³.

Na przestrzeni dziejów ludzkiej religijności słowo „Bóg” oznacza przedmiot właściwy owemu ostatecznemu pragnieniu człowieka, to znaczy pragnieniu poznania źródła i sensu wyczerpująco wyjaśniającego istnienie⁴, sensu ostateczne-

² Por. L. Giussani, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, 59–77; tenże, *All'origine della pretesa cristiana*, RCS Libri S.p.A., Milano 2001, Wprowadzenie i rozdział I.

³ Z tego, że natura może tu powiedzieć „ja”, nie jest przesądzone, jakie to „ja” się objawi, czy będzie to – powiedzmy po Buberowsku – „ja” z pary „ja – to”, czy „ja” z pary „ja – ty”. W ten sposób wprowadzimy wątek myślenia autora Ja i Ty w czynione rozważania.

⁴ Oto co mówi fragment pewnego hymnu egipskiego, pochodzącego sprzed 2000 lat przed narodzeniem Chrystusa, który zwraca się do Nilu jako do Pana, źródła wszystkiego, co żyje: „Chwała Tobie, ojciec życia / Boże tajemniczy, który wylaniasz się z nieprzeniknionych ciemności / nawodnij pola stworzone ze Słońca / ugaś pragnienie trzód / zechciej napoić ziemię / Drogo niebiańska, zstąp z wysokości / Przyjacielu zniw, daj wzrost kłosom / Boże, który odsłaniasz tajemnice, oświeć nasze domostwa” (R. Caillois, J.C. Lambert, *Trésor de la poésie universelle*, Gallimard – UNESCO, Paryż 1958, s. 160). I następny hymn, który zachował się do naszych czasów, także z Egiptu, tym razem z XIV w. przed Chrystusem, skierowany do Atona, Boga-Słońca. Cytujemy niektóre jego fragmenty, które dobrze ukazują, jak przeżywano więź „Boga” ze wszystkim, co jest zyciem: „Ty dajesz owoc wnętrzościom kobiety / składasz nasienie w mężczyźnie / karmisz dziecię w łonie matki / ty, karmicielu matczynego łona! / [...] pisklę z jajka już kwili, chociaż jeszcze zamknięte w skorupce / i tam ty dajesz mu oddech, aby pozostało przy życiu / aż do chwili, gdy dasz mu siłę, aby ją rozbić / ono wyjdzie, pobiegnie wolne. / Jak liczne i jak wspaniałe są twoje dzieła! / Tylko ty sam jesteś Bogiem, żaden inny nie istnieje przy twoim boku! / Stworzyłeś ziemię według swojego pragnienia, / ty sam (stworzyłeś)

go, zawartego w każdym aspekcie tego, co jest życiem. „Bóg” jest „tym” (słowem „Bóg” oznaczano „to”), z czego ostatecznie wszystko powstało, ku czemu na koniec wszystko zmierza i w czym się spełnia. I w sumie jest tym, dzięki czemu życie ma „wartość”, znajduje „oparcie” i „trwa”.

Bóg, jako właściwy i wyczerpujący przedmiot ludzkiego głodu i pragnienia, podstawowego wymogu świadomości i rozumu, **jest oczywiście obecnością nieustannie ciążącą na ludzkim horyzoncie, znajduje się jednak zawsze poza nim**. I im usilniej człowiek stara się przyspieszyć kroku w swoim poszukiwaniu, tym bardziej ten horyzont się cofa, tym bardziej się przesuwa. To doświadczenie jest tak wpisane w strukturę człowieka, że nawet gdybyśmy założyli, że za miliard wieków na naszej planecie istniałaby jakaś istota ludzka, musielibyśmy stwierdzić, że w gruncie rzeczy taki sam problem stanąłby przed nią, mimo nieprzewidywalnej różnicy warunków jej życia.

Ta odwieczna sytuacja dysproporcji i nieosiągalności sprzyja pojawieniu się w ludzkiej świadomości pojęcia **tajemnicy**, to znaczy poczucia, że właściwy i odpowiadający egzystencjalnemu wymogowi przedmiot jest niewspółmierny do rozumu, niemożliwy do ogarnięcia przez rozum, zwłaszcza przez rozum jako „miarę” (tzw. rozum instrumentalny, pozytywistyczny). Przedmiotu, ku któremu zmierza człowiek, nie można sprowadzić do żadnego osiągniętego celu ani do żadnego zrealizowanego zamierzenia, do jakich mógłby on dojść. Taka nieosiągalność, im dłużej człowiek wędruje, zamiast się zmniejszać, staje się jeszcze bardziej ewidentna, do tego stopnia, że tylko „ignorant” w swojej zarozumiałości przypuszcza, że osiągnął ów przedmiot dążeń. Jeśli człowiek „nie ignoruje” siebie samego w relacji do rzeczywistości, to znaczy jest uważnym poszukiwaczem, znajduje się w sytuacji, gdy musi stawić czoła dramatycznej dysproporcji, która została tu opisana. I jest to sytuacja tym bardziej dramatyczna, im bardziej człowiek jest tego świadomy: **Ja, człowiek, jestem zmuszony do przeżywania wszystkich etapów swojej egzystencji we wnętrzu więzienia, jakim jest horyzont, na którym ciąży wielka, nieosiągalna Niewiadoma**. Wiem, że To istnieje, bo jest to wpisane w mój własny dynamizm, i dlatego wiem, że wszystko we mnie od niego zależy. Odczucie człowieczeństwa, smak tego, czego doznaję, co uznaję za słuszne lub co osiągam, zależy od tego przeznaczenia, lecz ono pozostaje nieznane. Człowiek świadomy pojmuje w ten sposób, że sens rzeczywistości, to znaczy to, ku czemu dąży rozum, jest jakimś „X” ostatecznie niezrozumiałym, które nie może być odkryte przez zdolność pamięci, jaką posiada rozum. Znajduje się ono gdzieś „poza”. Rozum u szczytu swoich możliwości jest w stanie dojść do uchwycenia istnienia owego „X”, lecz raz osiągnąwszy ten wierzchołek, wydaje się, jakby owo „X” mu się wymykało. I nie może posunąć się dalej. **Ale rozum**, mimo swojej niemożności poznania tego, czego istnienie przeczuwa i co w najwyższym stopniu go dotyczy (chodzi przecież o sens rzeczy, sprawę najważniejszą ze wszystkich), **zachowuje swoją podstawową, naturalną potrzebę poznawczą: chciałby poznać swoje przeznaczenie**. To oszałamiające, być zmuszonym przynależeć do czegoś, czego nie można poznać ani nie jest się w stanie po-

ziemię wraz z ludźmi i ich inwentarzem. / [...] Ty jesteś w moim sercu / i nikt cię nie zna, oprócz twego syna, Króla” (tamże, 162–163).

siąść. To oszałamiająca sytuacja, musieć być posłusznym czemuś, czego obecność się przeczuwa, lecz go nie widzi się, czego nie można zmierzyć ani osiąść. Przeznaczenie albo ów Nieznany, rzeczywiście przyzywa ku sobie życie (konkretnego człowieka) za pośrednictwem rzeczy, przemijającego i nietrwałego nagromadzenia okoliczności, **i człowiek rozumny, chociaż pozbawiony możliwości zmierzenia i objęcia w posiadanie tego nieznanego, jest jednak wezwany do aktywności**. Polega ona przede wszystkim na byciu świadomym swoich uwarunkowań, a co za tym idzie, na realistycznym przyłgnięciu, okoliczność za okolicznością, do życiowych przypadków, wydarzeń, jednakże bez możliwości zobaczenia tej konstrukcji, która wszystko podtrzymuje, owego zamysłu, planu, na jakim opiera się ich znaczenie. Człowiek czuje się kimś, kto wędruje ku nieznanemu, przyjmując wszystko, czego nie da się uniknąć, podejmując każdy krok, zależnie od stających przed nim okoliczności, które są nieuniknionym przynagleniem, naciskiem, ale na które, właśnie dlatego, że je rozpoznaje jako takie, powinien on (jeśli chce zostać rozumny) zgodzić się, powiedzieć „tak”. Powinien to uczynić, wykorzystując w pełni zasób możliwości swojego rozumu i serca, nie „rozumiejąc do końca” (tzn. nie mogąc nad tym poznawczo zapanować)⁵. Jest to oszałamiające poczucie absolutnej prowizoryczności, nietrwałości. Człowiek w końcu nie potrafi się temu oprzeć, także zakładając, że możliwe jest ustalenie jakiegoś teoretycznego momentu, gdy byłby on w stanie przyjąć postawę przyłgnięcia do owego nieznanego, który go prowadzi. Człowiek w pewnym momencie pojmuje i właściwie ocenia swoją oszałamiającą sytuację, swoją dysproporcję. Ale wspomnienie tej chwili jasności, umysłowego oświecenia, nie trwa długo. Tę „filozoficzną” chwilę doświadczenia dysproporcji, nierówności pomiędzy tym, co ludzkie i owym wyczerpującym sensem rzeczy, dobrze wyjaśnia przykład zaczerpnięty z wyrażień, jakich Platon używa w *Timajosie*, mówiąc o Twórcy wszechświata: „Jednakże trudno jest znaleźć Sprawcę i Ojca tego wszechświata i niemożliwe jest mówienie o Nim do wszystkich”⁶. I dalej: „Bóg posiada wiedzę i jednocześnie moc, aby zmieszać wielość rzeczy w jedność i by znów rozdzielić tę jedność w wielość; jednak teraz nikt z ludzi nie potrafi zrobić jednego ani drugiego i nigdy nie będzie tego umiał w przyszłości”⁷.

⁵ Por. Platon, *Fedon*, 85 d (tzw. tratwa Simmiasa); por. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009, s. 99–102.

⁶ Platon, *Timajos*, 28 C.

⁷ Tamże, 68 D. Myśl grecką przywołuje inwokacja indyjskiego poety Kabira (1440–1518): „O tajemnicze słowo, jakże zdołam cię kiedykolwiek wypowiedzieć? / Jak mogę powiedzieć: On nie jest taki albo On jest taki? / Gdy mówię, że On jest Wszechświatem we mnie, wstydzę się swoich słów; / Jeśli mówię, że On jest poza mną, myślę się. / Ze światów wewnętrznych i zewnętrznych, tworzy On niewidzialną jedność; / to, co świadome i nieświadome jest podnóżkiem dla stóp Jego. / On nie jest ani widoczny, ani ukryty; nie jest objawiony ani nieobjawiony. / Brak słów, by wypowiedzieć to, kim On jest” (R. Caillois, J.C. Lambert, *Trésor...*, s. 230).

1.2. Religia jako owoc rozumnej wyobraźni

Wobec ostatecznej niewiadomej człowiek starał się wyobrazić sobie i jakoś określić ową tajemnicę w relacji do siebie samego, a więc usiłował zrozumieć, w jaki sposób ta relacja zachodzi, i wyrazić wszystkie estetyczne odczucia, reakcje, jakie wzbudzała w nim wyobraźnia, w odniesieniu do tego Ostatecznego Bytu⁸.

Ludzki wysiłek wyobrażania sobie relacji z Tajemnicą, czyli religia, w najściślejszym tego słowa znaczeniu pełni funkcję łącznika z rzeczywistością, a zatem jest wyrazem rozumności⁹. W każdym okresie historii, i można równie dobrze powiedzieć, z oczywistych powodów, człowiek usiłował wyobrazić sobie relację zachodzącą między przelotnym, przemijającym momentem swojej egzystencji i pełnym, wyczerpującym jej znaczeniem. Nie istnieje człowiek, który w jakiś sposób, także nie do końca świadomie, nie starałby się znaleźć odpowiedzi na pytanie o to, co go stanowi, tzn. co jest racją jego istnienia, jego ludzkiej egzystencji¹⁰.

To w utracie zdolności uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości obecnej Tajemnicy i w ustaniu wysiłku wyobrażania sobie i przekuwania w obraz owej rzeczywistości, z którą pozostawało się w związku, Martin Buber

⁸ Julien Ries zauważył: „Przeprowadzając swoją słynną analizę sposobów wyrażania doświadczenia religijnego Rudolf Otto, teolog i historyk religii, wyjaśnia etapy i treść tego doświadczenia: odczucie stworzenia w obecności *mysterium tremendum et fascinans* (tajemnicy strasznej i jednocześnie fascynującej) wyrażone w słowach *qadosh, hgdios, sacer*. Poprzez ten kontakt człowiek poznaje pierwsze oblicze sacrum, tego, co boskie, samą istotę boskości, *anyad eva*, to, co jest »czymś zupełnie innym«. Owo pierwsze odkrycie powoduje następne, to znaczy odkrycie *sanctum*, boskiej wartości, drugiego oblicza sacrum, w obecności którego osoba świecka, nie wtajemniczona, a więc profan, ukazuje się jako nie będący wartością, jako brak wartości, a grzech jako anty-wartość. Tutaj ma swoje źródło religia, która w swojej istocie jest relacją człowieka z sacrum (z tym, co święte), odkrywany jako boskie i jako boska wartość” (J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1995, s. 80).

⁹ Mircea Eliade w *Przedmowie* do swojej książki *Historia wierzeń i idei religijnych* stwierdza: „»Trudno sobie wyobrazić [...] by umysł ludzki mógł funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś nieredukowalnie *rzeczywistego*, jeszcze trudniej pojąć, by mogła powstać świadomość, gdyby ludzkim przeżyciom i popędowi nie zostało nadane *znaczenie*. Świadomość *rzeczywistego* i mającego znaczenie świata jest bowiem ściśle związane z odkryciem *sacrum*. Poprzez doświadczenie *sacrum* umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co się objawia jako *rzeczywiste*, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co owych jakości jest pozbawione – chaotycznym i niebezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem ich przypadkowych, pozbawionych sensu pojawień i zniknięć« (*La Nostalgie des Origines*, 1969, 7n). Krótko mówiąc, *sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii” (M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. z j. franc. S. Tokarski, IW PAX, Warszawa 1988, s. 1).

¹⁰ Takie „wyobrażanie sobie” jest czynnością wynikającą z naturalnego dynamizmu rozumu, a więc jest owocem i sposobem wyrażenia typu kultury, która stoi u jej podstaw. „Na płaszczyźnie etymologicznej – przypomina nam Mircea Eliade – »wyobrażenie« jest ściśle związane z *imago*, tj. z »przedstawieniem (obrazem), imitacją« oraz z *imitator*, tzn. z »naśladowaniem, odtwarzaniem«. Etymologia odzwierciedla jednocześnie rzeczywistość psychologiczną i prawdę duchową. Wyobrażenia *naśladuje* oryginalne wzorce – obrazy – odtwarza je, na nowo uaktualnia, nieustannie powtarza. Mieć wyobraźnię oznacza widzieć świat całościowo, ponieważ władza i moc Obrazów polega na *ukazaniu* tego wszystkiego, czego nie da się wyrazić za pomocą pojęć” (M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 1980, s. 22).

widzi początek kryzysu człowieka i kultury (kultury i człowieka – ponieważ istnieje tu sprzężenie zwrotne), które najpierw przyjmie postać monologizmu, by następnie przyjąć kształt nagłaśnianej idei o „śmierci Boga”¹¹. Buber w sposób znaczący komentuje: „Obwieszczenie to [tzn. „śmierci Boga” – S.S.] naprawdę nie mówi nic innego, jak tylko tyle, że człowiek stracił zdolność uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości po prostu odeń niezależnej, a także, że stracił on zdolność sugestywnego przedstawiania jej w obrazach, które nie są reprezentantami tej rzeczywistości wobec oglądu, który nie dosięga jej samej. Posiadane przez rodzaj ludzki wielkie obrazy Boga nie rodzą się bowiem z fantazji, lecz z prawdziwych spotkań z prawdziwą mocą i chwałą boską. O ile zmniejsza się zdolność spotykania rzeczywistości od nas po prostu niezależnej, choć dostępnej naszemu zwróceniu się ku niej i oddaniu, o tyle też zmniejsza się ludzka siła ujmowania w obrazach tego, co boskie”¹².

2. PROBLEM RELACJI BÓG – ŚWIAT W METAFIZYCE KLASYCZNEJ (EGZYSTENCJALNEJ FILOZOFII BYTU)

Wyjaśniając, i w jakiś sposób jednakowoż uzasadniając, w ramach egzystencjalnej filozofii bytu to, że istnieje Absolut – desygnat, któremu odpowiada religijne pojęcie Boga¹³, któremu to pojęciu poświęciłem fenomenologiczną, pierwszą część rozważań, z konieczności – w toku następujących potem rozważań, wstępnie określiamy Jego naturę oraz wskazujemy na Jego związki ze światem.

Już wyżej zwróciłem uwagę na paradoksalność obecności Boga w świecie. Z tych samych powodów, tj. z powodu, **że człowiek (Ja) jest zmuszony do przeżywania wszystkich etapów swojej egzystencji we wnętrzu więzienia, jakim jest horyzont, na którym ciąży wielka, nieosiągalna Niewiadoma**, może on mówić o ukrywaniu się Boga, a nawet Jego nieobecności. W tym ostatnim przypadku należałoby jednak wyraźniej rozpatrzyć udział – rolę człowieka.

Spróbuję najpierw dokładniej określić relację między światem a bytem absolutnym tak, jak pozwala nam na to status epistemologiczny dociekań i język egzystencjalnej filozofii bytu, a następnie – w kolejnym punkcie – podejmę zagadnienie „udziału człowieka” w urzeczywistnianiu obecności Boga w świecie.

¹¹ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 11–12.

¹² Tamże, 12. Nieco dalej Buber dodaje: „Wszystko zależy od tego, o ile pojęcie Boga może sprostać rzeczywistości, którą się ma na myśli, czyli jej właśnie jako rzeczywistości. Im bardziej abstrakcyjne jest owo pojęcie, w tym większym stopniu abstrakcja musi zostać zrównoważona przez świadectwo żywego doświadczenia, z którym nie tylko łączy się ona w system myślowy, ale z którym jest ściśle związana. Im dalsze jest to pojęcie od wszelkiego antropomorfizmu, tym bardziej potrzebuje ono organicznego uzupełnienia poprzez wyrażanie bezpośredniości i niejako bliskości życiowej [...]. Wszelki antropomorfizm łączy się z potrzebą zachowania konkretności spotkania wraz z tym, co stanowi jego dowód” (s. 12–13).

¹³ Czyniąc to choćby w duchu św. Tomasza, niekoniecznie jednak powielając jego „pięć dróg”, czy też budując filozoficzną teologię (Leo J. Elders). Autor niniejszego przedłożenia w sposób konsekwentny wiąże filozoficzną problematykę Boga z filozofią bytu, jednakowoż jest przekonany, że Bóg jest egzystencjalnym problemem człowieka. W konsekwencji próbuje pogłębić antropologiczny punkt wyjścia.

Najogólniej mówiąc, Absolut jest zarazem transcendentny i immanentny w stosunku do świata¹⁴. I bynajmniej nie idzie tu o czasoprzestrzenne kategorie fizyczne, właściwe kosmologii, lecz o trans-empiryczną charakterystykę tej relacji.

2.1. Bytowa transcendencja Boga w stosunku do świata

Bytowa transcendencja Absolutu w stosunku do świata nie polega na tym, że byt ten jest odległy od świata, czy że jest poza lub ponad światem, że jest poza horyzontem widzenia, ale na tym, że nie utożsamia się ze światem i że jest radykalnie inny i doskonalszy niż świat. Skoro prawdą jest, że każdy byt to jakieś *aliquid*, że jeden byt nie utożsamia się z drugim (innym) bytem, ale stanowi pewną odrębność, to Absolut także nie utożsamia się z bytami innymi, tj. przygodnymi. Gdyby bowiem przyjęło się taką tożsamość, należałoby przyjąć, że jest tylko jeden byt i uznać wielość bytów za coś pozornego. Co więcej, należałoby przyjąć, że świat jest Absolutem a Absolut światem. Ponieważ zaś Absolut i tylko On jest *suum esse*, a byty przygodne „posiadają” *esse*, realizowałaby się następująca sprzeczność: Absolut jako *suum esse* zarazem nie byłby *suum esse*, gdyż byłby tożsamy z bytami przygodnymi, które nie są *suum esse*. Podobnie świat, będąc tożsamy z Absolutem, zarazem miałby *esse* i nie miałby go, lecz nim był.

Ponieważ Absolut i tylko On jest *suum esse*, jest On radykalnie inny niż świat. Żaden inny byt (byt przygodny) nie jest bytem prostym, nie jest *suum esse*.

Absolut nie może być elementem jakiejś całości; nie może wchodzić w skład czy to pewnego uniwersum, czy jednostkowych bytów. Nie może więc być istnieniem pełniącym rolę aktu w stosunku do istoty bytów. Gdyby tak było, wszystko miałoby absolutne istnienie, niczym nielimitowane, a zarazem miałoby istnienie limitowane przez nietożsame z absolutnym istnieniem treści bytowe. Także Absolut nie byłby Absolutem, bo Jego istnienie byłoby limitowane przez istoty bytów przygodnych. Nie byłby Absolut *suum esse*, ale byłby *esse* bytów przygodnych.

Absolut nie może też pełnić roli przyczyny formalnej wewnętrznej. Nie może być formą bytów przygodnych czy duszą świata. Gdyby tak było, byty przygodne miałyby naturę Absolutu. Realizowałaby się więc sprzeczność: byty przygodne nie byłyby bytami przygodnymi. Podobnie Absolut nie byłby Absolutem. Również świat nie może być dla Absolutu przyczyną formalną. Absolut, którego elementem formalnym byłby świat, nie byłby Absolutem, ale miałby naturę świata.

Absolut nie może również być przyczyną materialną bytów przygodnych. Funkcją przyczyny materialnej jest bowiem bierne doznawanie. Przyczyna materialna jest elementem potencjalnym, aktualizowanym w porządku treści przez formę, a w porządku bytowania – przez istnienie. Tymczasem Absolut jest samym aktem. Absolut nie może być także przyczyną materialną w sensie bycia tym, z czego świat

¹⁴ Zagadnienie transcendencji i immanencji Absolutu w stosunku do świata wchodzi w zakres filozoficznej teorii partycypacji. Zob. Z.J. Zdybicka. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, TN KUL, Lublin 1972. Poniżej wykorzystuję bardzo dobre opracowanie interesującego nas zagadnienia pióra P. Moskala, *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych*, Wydawnictwo Ojców Karmelitów, Kraków 2008, 85–92.

emanuje. Wyemanowany świat miałby bowiem coś tożsamego z Absolutem, jak na przykład „to jedno” w systemie Plotyna. I wreszcie świat nie może być przyczyną materialną Absolutu w tym sensie, że Absolut wyłania się ze świata jako produkt ewolucji świata. Wówczas bowiem albo niebyt (świat) byłby racją bytu (Absolutu), albo świat miałby naturę Absolutu, skoro wyłaniałby z siebie Absolut.

2.2. Bytowa immanencja Boga w stosunku do świata

Immanencja Absolutu w świecie polega na Jego obecności przyczynowej we wszystkim, co istnieje. Jest to obecność w zakresie tzw. przyczyn zewnętrznych: sprawczej, wzorczej i celowej.

1) Sprawcza obecność Boga w świecie

Absolut i tylko On jest sprawczą przyczyną istnienia wszystkich bytów przygodnych. Żaden inny byt nie może dać istnienia. Jak bowiem zauważa Tomasz z Akwinu, „im bardziej możność jest oddalona od aktu, tym większa moc jest konieczna, aby ją zaktualizować. Otóż choćby nie wiadomo jak wielka była odległość możności od aktu, będzie ona jeszcze większa, jeśli w ogóle nie ma możności. Zatem stwarzanie czegoś z niczego wymaga mocy nieskończonej. Otóż jeden tylko Bóg ma moc nieskończoną. Zatem jeden tylko Bóg może stwarzać”¹⁵. Żaden byt przygodny nie może też stanowić przyczyny narzędniej istnienia udzielanego przez Absolut. Jak bowiem zauważa Tomasz, przyczyna druga narzędna o tyle bierze udział w czynności przyczyny wyższej, o ile przez coś swojego przyczynia się do skutku głównego twórcy. Jeśli zaś chodzi o faktyczność istnienia, przyczyna druga nie może niczego własnego wnieść w przyczynowanie sprawcze Absolutu¹⁶. **Przyczynowanie przyczyn drugich dotyczy jedynie treści bytowych.** Przyczyny te nie dają bytu, ale współdziałają z pierwszą przyczyną w zakresie treści bytowych; przyczyniają się do tego, że byt jest taki lub inny. A zatem Absolut udziela istnienia bezpośrednio. Byty przygodne otrzymują istnienie wprost od bytu pierwszego.

Absolut nie udziela swojego, absolutnego istnienia, istnienia tożsamego z istotą Absolutu, ale „z niczego” sprawia istnienie bytów przygodnych; sprawia, że istnieją, proporcjonalnie do swej istoty, różne rzeczy.

Udzielanie istnienia dotyczy nie tylko zaistnienia rzeczy, ale także ich trwania. Tomasz pisze: „Otóż skutek ten: istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo ono trwa – stale je zachowując; [...]. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania”¹⁷. Akwinata podkreśla, że stworzenia nie mogą istnieć bez bytu pierwszego, który je zachowuje, że

¹⁵ *Compendium Theologiae*, 1,70, cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Dziela zebrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1984, 31.

¹⁶ Zob. STh I q. 45 a. 5.

¹⁷ STh I q. 8 a. 1 (cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, cz. 1, t. 1, tłum. Pius Belch, Veritas, London 1975).

obróciłyby się w nicłość, gdyby ten byt przestał je w istnieniu zachowywać¹⁸.

Dodajmy, że Absolut działa w każdym bycie działającym. Daje w ten sposób istnienie również temu niesamodzielnemu stanowi bytowemu, jakim jest działanie. W tym sensie Absolut jako sprawca (ale nie tylko jako sprawca) jest źródłem dynamizmu bytowego, jest źródłem zmian w świecie.

Tomasz zwraca uwagę na to, że istnienie jest czymś najbardziej wewnętrznym i najgłębszym we wszystkich rzeczach. Absolut, dając istnienie, jest więc tym samym we wszystkich rzeczach, i to w sposób najbardziej wewnętrzny (*intime*)¹⁹.

2) Wzorcza obecność Boga w świecie

Absolut jest źródłem całego skutku – nie tylko jego istnienia ale i istoty. To, co istnieje, jest zawsze określone w swej treści; ma taką lub inną naturę. **Absolut zatem, dając byt, daje go według pewnej myśli, według planu czy wzorczych idei.** Idee te nie są ogólne (rodzajowe czy gatunkowe), ale jednostkowe, tak jak jednostkowe (a nie ogólne) są byty pochodzące od Absolutu.

Idee te nie są czymś istniejącym poza Absolutem. Wówczas bowiem byłyby czymś, co w porządku przyczynowania wzorczego aktualizowałoby byt absolutny i Absolut nie byłby pełnią aktu. Idee te są zatem w bycie absolutnym. A ponieważ Absolut jest absolutnie prosty, ponieważ jest *suum esse*, idee te istnieją na sposób czegoś jednego, tożsamego z Absolutem. Tomasz wyjaśnia, że „nie kłóci się z prostotą intelektu Bożego to, że intelekt ten wiele poznaje. Kłóciłoby się wtedy, gdyby Bóg poznawał przez wiele form poznawczych. Zatem liczne idee istnieją w umyśle Bożym jako to, co przezeń poznane”²⁰.

Akwinata w następujących słowach tłumaczy to, że Absolut jest pierwszą przyczyną wzorczą wszystkich bytów przygodnych: „Byty, które powstają w sposób naturalny, otrzymują określone formy. Tę zaś określoność form należy sprowadzić do boskiej mądrości, jako do pierwszej przyczyny. [...] W boskiej mądrości istnieją racje (*rationes*) wszystkich rzeczy, racje, które nazywamy ideami, tj. formami wzorczymi, istniejącymi w myśli Bożej. Racje te, chociaż są liczne w odniesieniu do rzeczy, to jednak nie są realnie czymś różnym od Bożej istoty, [...]. Tak oto sam Bóg jest pierwszym wzorem wszystkich rzeczy”²¹.

Ponieważ zaś forma rzeczy tkwi w rzeczach, jest wewnątrz rzeczy, tym samym Absolut jako transcendentny wzór jest kimś będącym wewnątrz określonych co do swej formy rzeczy. A dalej, Absolut jako transcendentny wzór, jest racją takiego, a nie innego charakteru dynamizmu bytowego. Wszak określone w swej treści czynności są następstwem zarówno określonej formy bytów wyłaniających z siebie aktywność, jak i formy bytów stanowiących przedmiot i cel tych aktywności.

¹⁸ Zob. STh I q. 104 a. 1.

¹⁹ Zob. STh I q. 8 a. 1; q. 105 a. 5.

²⁰ STh I q. 15 a. 2 [tł. wł.].

²¹ STh I q. 44 a. 2 [tł. wł.].

3) Obecność Boga jako celu wszystkich rzeczy

Tomasz powiada, że **wszelkie działanie dokonuje się ze względu na cel**: *omne agens agit propter finem*²². Jest coś, ze względu na co działanie w ogóle jest. Absolut jako pełnia bytu, jako pełnia doskonałości nie działa po to, aby osiągnąć jakiś cel, jakieś dobro, które by Go upełniło w bytowaniu. W odróżnieniu od bytów przygodnych, które poprzez swoje działanie coś dają i czegoś nabywają, **Absolut tylko daje**. On niczego nie nabywa. Ponadto nic poza Nim nie może być racją Jego działania w postaci sprawiania bytu. To coś bowiem byłoby czynnikiem, który w porządku przyczynowania celowego aktualizowałby Absolut będący przecież samym aktem. On sam jest więc racją swojej aktywności. **On sam jest celem (przyczyną celową) udzielania bytu. I Absolut udziela bytu nie na mocy konieczności swojej natury, ale dlatego że chce**. Tomasz *dowodzi, że Absolut działa w sposób wolny, a nie z konieczności natury*²³, i że **w związku z tym świat jest dziełem absolutnej miłości**²⁴.

Absolut jest więc wewnątrz każdej rzeczy nie tylko jako ten, który daje istnienie i istotę, formę rzeczy, ale także jako ten, kto czyni to z miłości i to miłości niepowodowanej niczym innym niż chęć udzielania bytu. Świat jest „niesiony” absolutną miłością, nieobliczoną na uzyskanie czegokolwiek dla siebie.

Absolut jest również celem wszystkich rzeczy; jest racją istnienia wszelkiego działania. Jakkolwiek ruch, tj. zmiana, dokonuje się ostatecznie ze względu na byt absolutny.

Wszelkie bowiem działanie bytów przygodnych, czy to zrodzone z poznania umysłowego, czy zmysłowego, czy wreszcie działanie bytów pozbawionych jakiegokolwiek poznania, dokonuje się ze względu na cel, a więc określone dobro, mogące udoskonalić (upełnić) działający podmiot. Byty zaś są dobre ze względu na ich doskonałość, ich aktualność. Na tyle, na ile są bytem-dobrem, na tyle są podobne do Absolutu, który jest pełnią bytu, pełnią aktualności. Zatem partycypowana przez byty przygodne doskonałość bytu absolutnego jest racją wszelkiego działania. I w tym sensie Absolut jest celem-racją wszelkiego dążenia²⁵. Jest tym, ze względu na co istnieje dynamizm rzeczywistości i w tym sensie jest w świecie obecny.

Na Absolut jako na ostateczny cel wszelkiego działania bytów przygodnych naprowadza również taki wątek wyjaśniania działania, który stanowi partykularyzację „pierwszej drogi” św. Tomasza z Akwinu²⁶. Działanie jako proces aktualizowania dokonuje się dzięki czemuś, co aktualizuje działającego. Tym czymś w porządku przyczynowania celowego jest właśnie cel-dobro, stanowiące rację, dla której określony podmiot podejmuje działanie. Jeżeli tenże cel aktualizuje, będąc ze swej strony aktualizowanym przez inny cel, wówczas ten inny cel okazuje się czynnikiem wpięrw aktualizującym. W takim podporządkowaniu celów, niezależnie od liczby celów kolejno sobie podporządkowanych, istnieje cel pierwszy, to jest ostateczny, który, będąc pełnią aktu, nie podlega aktualizacji, ale porusza/aktualizuje cele po-

²² STh I q. 44 a. 4.

²³ Zob. STh I q. 19 a. 4; *Compendium Theologiae*, 1,96.

²⁴ Zob. STh I q. 20 a. 2.

²⁵ Zob. CG III, 17; STh I q. 6 a. 1; q. 44 a. 4.

²⁶ Zob. STh I q. 2 a. 3.

średnie, które poruszają nie inaczej, jak jako aktualizowane przez cel ostateczny, to jest niczym nielimitowane Dobro, czyli Absolut.

Jeżeli chodzi o przygodne byty osobowe, to są one zdolne poznać, że Absolut jest ostatecznym celem ich życia i dążyć do Niego jako celu ostatecznego. Byty te zdolne są poznać i to, że jakiegokolwiek ich działanie jest możliwe tylko dlatego, że ostatecznie celem ich życia jest byt absolutny²⁷.

* * *

Samo poznanie owych relacji/przyczynowań, choć jest w pewnym sensie racją konieczną teoretycznego, ale w sumie – abstrakcyjnego, usprawiedliwienia obecności Absolutu/Boga w świecie oraz w pewien sposób formułuje ramy brzegowe orzekania w tym zakresie, to jednak nie jest racją wystarczającą, aby człowiek, zwłaszcza człowiek „opróżniony” z pytań, w których wyraża się zmysł religijny (czyli „pozbawiony” zmysłu religijnego), w sposób egzystencjalny zaangażował się religijnie, tzn. wszedł w żywą relację z Bogiem. Całe owo przedsięwzięcie będzie miało nadal postać wysiłku ludzkiego i będzie się sytuowało na poziomie zmysłu religijnego, nie będąc jego wyrazem²⁸. Oto dlaczego często słyszymy, iż dyskurs metafizyczny jest nieprzekonujący. Jest to reakcja psychologiczna.

Wydaje się, iż pewien rozróżnienie, jaki ma miejsce w związku z teoretycznym ujęciem przedmiotowym a egzystencjalnym zaangażowaniem (przypomnijmy postulat Bubera: „Im bardziej abstrakcyjne jest owo pojęcie, w tym większym stopniu abstrakcja musi zostać zrównoważona przez świadectwo żywego doświadczenia, z którym nie tylko łączy się ona w system myślowy, ale z którym jest ściśle związana. Im dalsze jest to pojęcie od wszelkiego antropomorfizmu, tym bardziej potrzebuje ono organicznego uzupełnienia poprzez wyrażanie bezpośredniości i niejako bliskości życiowej [...]”²⁹), może zostać zniwelowany dzięki „świadectwu żywego doświadczenia”. Tym samym przechodzimy do anonsonowanego już wcześniej zagadnienia „udziału człowieka” w urzeczywistnianiu obecności Boga w świecie.

3. CZŁOWIEK URZECZYWISTNIAJĄCY OBECNOŚĆ BOGA W ŚWIECIE

Powtórzę, niespodziewanym pytaniem „Gdzie jest mieszkanie Boga?”, słynny Rabbi z Kocka zaskoczył swoich uczonych gości³⁰. Gdy ich myśl wędrować zaczęła w kierunku nazbyt spekulatywnej i abstrakcyjnej formuły „zamieszkiwania” Boga, Rabbi zaskoczył ich powtórnie, sam udzielając odpowiedzi: „Bóg mieszka tam, gdzie człowiek go wpuści”.

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1993, nr 7; STh I q. 65 a. 2; q. 105 a. 4; I–II q. 1 a. 1–8; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...*, s. 169.

²⁸ To zagadnienie szerzej omówiłem w mojej rozprawie *Problem relacji religijnej...*

²⁹ Zob. przypis 10.

³⁰ Zob. M Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Wydawnictwo CYKLADY, Warszawa 1994, s. 59.

Wypada zauważyć, iż za zgrabną ripostą Rabbiego z Kocka, nie tylko urokliwą językowo (rzekłbym – jest urokliwa dialektycznie: sprytnie zmienia płaszczyznę refleksji, zachowując jej sens), lecz także brzemienneą w konsekwencje antropologiczno-religijno-filozoficzne, kryją się założenia, które należy ujawnić.

Riposta Rabbiego z Kocka rozsnuwa przed jego gośćmi niezwykle, ale paradoksalny obraz Boga, Pana Wszechrzeczy, który jest „za drzwiami”, który – by użyć określenia Romana Brandstaettera z jego *Przypowieści o ojczyźnie*³¹ – został skazany przez człowieka „na wygnanie” (absolutną transcendencję). Rozsnuwa także paradoksalny obraz człowieka. Można obydwą spuentować w sposób następujący: to człowiek, bytując bardziej, lub po prostu wyłącznie czasoprzestrzennie, coraz bardziej zawłaszczając czasoprzestrzeń rozumem instrumentalnym, nie potrzebuje już więcej hipotezy »Bóg« – podobnie jak to miał wcześniej wyrazić wobec Napoleona astronom Pierre-Simon Laplace – aby rozeznawać się w świecie³². I tak, jak skazał Boga na wygnanie, tak jest on tym, który może, jest władny Boga wpuścić (immanencja). Choć zakrawa to na monstrualny paradoks, człowiek jest tym stworzeniem/jestestwem, które Bogu pozwala być Bogiem wobec siebie i świata, w którym żyje. Bóg zaś jest Panem, który nie tyle usunął się ze świata człowieka w jakiś swój świat, ile stwarzając świat, który jest przez to Jego światem, dał go człowiekowi. Pragnie jednak go osiąść („przyjść do swojego świata”) przez człowieka. Taka jest – powie Buber – tajemnica ludzkiej egzystencji, „ponadludzka szansa ludzkości”³³.

Jest tu kilka założeń. Założeniem powyższego obrazu jest przekonanie o istnieniu Boga. Tylko ktoś nierozumny może twierdzić coś przeciwnego. Więcej, Bóg nie tylko istnieje – jest obecny, podtrzymując swoją mocą stwórczą wszystko, co istnieje (*creatio continua*), ale wchodzi w relację z człowiekiem, zagaduje człowieka; krótko mówiąc – jest Podmiotem dziejów, których także podmiotem (z woli i mandatu Boga) jest i człowiek. Uprzywilejowanym momentem zagadnięcia jest wydarzenie spotkania, a więc moment, w którym dochodzi do *sui generis* zawieszenia kreatywnej aktywności podmiotu ludzkiego (aktywności *motu proprio*) i otwarcie się tegoż na przyjęcie daru/tego, co się wydarza. To w takich momentach człowiek „wpuszcza” Boga, a Bóg „rozbija swój namiot pomiędzy ludźmi”.

Czy taką wizję, taki obraz Boga można filozoficznie legitymizować? *Prima facie* nie wydaje się, aby sprawą pierwszej potrzeby była porządnie uprawiana oraz przedmiotowo zorientowana refleksja metafizyczna, ale nie jest też tak, że jest ona w ogóle zbędna. Jak wyżej zauważono, całe przedsięwzięcie, jakim jest tego typu dyskurs, ma postać wysiłku ludzkiego i sytuuje się na poziomie zmysłu religijnego. Jest to dyskurs wysoce teoretycznie zaawansowany w stosunku do tego, który prezen-

³¹ Zob. *Pieśń o moim Chrystusie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, 106.

³² Zob. <http://www.mathematicianspictures.com/Mathematicians/Laplace.htm>; por. *Zaśmienie Boga*, s. 6.

³³ Zob. M. Buber, *Droga człowieka...*, s. 58–59. W swoim wykładzie inauguracyjnym *Wymogi ducha i rzeczywistość historyczna*, wygłoszonym na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w 1938 r. Buber mówił o szansie metapolitycznej. Zob. M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, w: tegoż, *Hinweise – Gesammelte Essays*, Zürich 1953; Z fragmentem wykładu polski czytelnik może się zapoznać, czytając tekst M. Bubera: *Platon a Izajasz*, tłum. J. Zychowicz, „W drodze” nr 1–2, 1983, 24–30.

wałem w części pierwszej, a który staje u podstaw różnych religii jako przejawu pozytywnej twórczości religijnej człowieka.

Filozofia bytu, wraz z wieńczącą ją teorią Absolutu, jest wyrazem (wyartykułowania w języku specjalistycznym) zmysłu religijnego. Dialogiczna myśl Bubera, zakorzeniona w tradycji chasydzkiej, a poprzez nią w samej Biblii, mająca na uwadze zupełność człowieka³⁴, zdaje się suponować ów zmysł religijny. W przeciwnym razie czymś paradoksalnym byłoby Objawienie, czyli odpowiedź na pytanie, którego by się nie stawiało³⁵.

Buberowska dialogika, będąc tak naprawdę metafizyką ludzkiej egzystencji, suponuje pewną filozofię bytu. Odsłania się nam filozofia bytu przez integralną antropologię i zdaje się jednocześnie poszerzać metafizykę. Nie może być zresztą inaczej, bo też antropologiczne doświadczenie jest szczególnym doświadczeniem bytu – ja, osoby w działaniu. Czyni to poprzez charakterystyczny dla człowieka – dla bytowania człowieka, wymiar *współbywania*³⁶.

Co funduje ów wymiar współbywania? Kiedy jednak owo współbywanie osiąga kulminacyjny moment swojej wyrazistości?

Odpowiedź Bubera idzie w kierunku wskazania momentu wydarzającego się spotkania jako momentu objawienia. Z takiego momentu spotkania człowiek nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł. Człowiek w swojej nieintencjonalnej refleksji towarzyszącej stwierdza, iż „tutaj dzieje się coś z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się”³⁷. To stwierdzenie Bubera pozwala, jak sądzę, uzupełnić znane nam poczynania Karola Wojtyły w przedmiocie charakterystyki doświadczenia osoby³⁸. W szczególny sposób chodzi tu o uzupełnienie dwóch dynamizmów podmiotowanych przez osobę (które wyróżnił autor *Osoby i czynu*³⁹) o dynamizm trzeci, o którym mówi właśnie Buber. W sumie, obok podmiotowania i sprawstwa *par excellence* **czynu** („ja działam”), mielibyśmy **uczynnienia** („coś dzieje się we mnie, ze mną”), które „ja” podmiotuje, ale nie jest ich sprawcą w sensie takim, o jakim mowa w przypadku czynu, oraz ów trzeci dynamizm, w którym podmiotowanie „ja” przybiera kształt **bierności aktywnej** – przyzwolenia. Podmiot jest świadomy wydarzenia („tutaj dzieje się coś ze mną – człowiekiem”) i zachowuje się responsorycznie w sensie pewnej interaktywności, ale tak naprawdę tylko „pozwala” działać obecnej „tu i teraz” Tajemnicy, rozpoznając

³⁴ M. Buber pisze: „Odkryłem ideę człowieka zupełnego. Zarazem przyjąłem powołanie głoszenia jej w świecie” (*Werke*, III Bd.: *Schriften zum Chassidismus*, Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1964, s. 968).

³⁵ Por. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, John Knox Press, Westminster 1996, s. 6.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994, s. 46.

³⁷ M. Buber, *Ja i Ty*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, IW PAX, Warszawa 1992, 108 [*Werke*, I Bd.: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 152].

³⁸ Zob. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej...*, s. 200–234.

³⁹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 73–76.

i uznając Jej Obecność⁴⁰. Buber pisze: „Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji⁴¹ ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić. Naukowy światopogląd w swym uprawnionym dążeniu do nieprzerwanej przyczynowości zaszeregowuje pochodzenie nazwy. Nam, którym chodzi o rzeczywiste rozważanie rzeczywistego, zbędna jest podświadomość i aparat psychiczny⁴². Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane”.

Moment rozpoznania, uznania oraz przyzwolenia na działanie „tu i teraz” działającej Tajemnicy jest momentem ukonstytuowania się współbywania, wejścia w relację.

Wydaje się, iż to uzupełnienie Wojtyłowskiego stanowiska odkrytym przez Buber dynamizmem, czy też odwrotnie odczytanie Buber, odkrytego przezeń dynamizmu osoby i wkomponowanie go w dynamizm osoby, zaprezentowany przez Wojtyłę, pozwala mówić – z jednej strony, o antropologii integralnej, którą miał na uwadze Wojtyła, oraz – z drugiej strony, o człowieku pełnym, którego ideę rozwijał Buber.

Moment rozpoznania, uznania oraz przyzwolenia na działanie „tu i teraz” działającej Tajemnicy jest momentem ukonstytuowania się współbywania, wejścia w relację, a zarazem przejściem od zmysłu religijnego – właśnie do żywej relacji, do doświadczania obecności Boga, który jest i działa, który działa, ponieważ dokonuje zmiany⁴³. W tym kontekście zupełnie inaczej wybrzmiewa stwierdzenie Buber wypowiedziane w połowie XX w.: „Niezdolnemu już do wchodzenia w relację, ale mogącemu myśleć bez uszczerbku człowiekowi wydaje się, że jedynym pytaniem, jakie powstaje w dziedzinie religii, jest kwestia, czy istnienie bogów może zostać zbadane. I na to pytanie, któremu nie towarzyszy doświadczenie, trzeba konsekwentnie udzielać odpowiedzi negatywnej”. I nieco dalej: „[...] w wypadku każdej głębokiej religijności rzeczywistość wiary oznacza życie zwrócone do »tej istotowości, w którą się wierzy«, czyli do istotowości bezwarunkowo potwierdzonej i bezwzględnej”⁴⁴.

⁴⁰ Zob. S. Szczyrba, *Wiara religijna a sąd egzystencjalny*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47 (2011), nr 2, s. 123–134.

⁴¹ Znaczy to, że człowiek nie przyjmuje tutaj postawy Ja–To.

⁴² M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 108 [*Werke*, I..., Bd., s. 152]. Tutaj tłumacz pozwolił sobie na pewną interpretację. W oryginale czytamy: „Wie immer die wissenschaftlichen Weltorientierung in ihrem befügten Streben nach einer lückenlosen Ursächlichkeit die Herkunft des Neuen einreicht: (Jak zawsze naukowe podejście do świata w swoim władczym dążeniu do pozbawionego luk wyjaśnienia przyczynowego linie nowego włącza [do szeregu]) uns, denen es um die wirkliche Betrachtung des Wirklichen geht, kann kein Unterbewußtsein und kein anderer Seelenapparat taugen (nam zaś, którym idzie o rzeczywisty ogląd rzeczywistego, może okazać się bez wartości [kategoria] podświadomość czy inne uposażenie duszy)”.

⁴³ Dobrze to ilustruje pierwsza strofa poematu *Żywy płomień miłości* św. Jana od Krzyża: *Żywy miłości płomieniu,/ twój czuły cios już nie boli./ choć rani mojej duszy najgłębsze otchłanie!/ Skoro kres nastal cierpieniu,/ czyń dalej wedle swej woli:/ rwij zasłonę, co błogie utrudnia spotkanie*. Święty Jan od Krzyża, *Poezje wybrane* w przekładzie S. Barańczaka, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, 9.

⁴⁴ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, 27; [*Werke*, I. Bd.: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg: Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider 1962, 525].

ZAKOŃCZENIE

Refleksja przedmiotowa realizowana konsekwentnie w ramach egzystencjalnej filozofii bytu, sytuująca się jednakowoż na poziomie zmysłu religijnego i będąca jego zaawansowanym teoretycznym wyrazem, choć napotyka na ograniczenia, by sprostać subtelnej problematyce wejścia człowieka w relację z Bogiem, to jednak doprowadza go tak daleko, jak to tylko możliwe, jeśli, zarysowując odpowiedź, pozostaje jednak wyrazem ostatecznych pytań człowieka⁴⁵. Owe zarysowujące się odpowiedzi, zwłaszcza w kwestii stosunku Boga do człowieka, są ważne jako swoiste normy regulujące nasze inwencje językowe w tym zakresie. Zdajemy sobie sprawę, jak doniosłą rolę pełni metafora w języku teologicznym. O ile mamy pewne prace dotyczące teorii analogii bytu (M.A. Krąpiec, B. Bejze, P. Moskal w dyskusji z J.M. Bocheńskim), o tyle brakuje wciąż teorii analogii metaforycznej. W rezultacie istnieje spore zagrożenie antropomorfizmem i możliwość spełnienia się proroctwa Woltera: *Bóg uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje, ale człowiek się Bogu odwzajemnił*. Efektem takiej twórczej postawy może być nowa mitologia.

Obok powyższego zagrożenia, ale nie tak odległego jakby mniemać, jest niebezpieczeństwo ideologizacji. Może ono dotyczyć zarówno rozumienia transcendencji, jak i immanencji Boga. Na możliwość ideologizowania transcendencji Boga, ufundowanej na uprzedzeniu, zwrócił uwagę nie wprost Jan Paweł II w swojej rozmowie z Vittorio Messori. W *Przekroczyć próg nadziei* znajdujemy interesującą wypowiedź Jana Pawła II: „Czy jednak – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko ...! Czyż Chrystus nie stał się »zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan« (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. *Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagoga, a potem Islamem*. Jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: »To nie przystoi Bogu«. »Powinien pozostać absolutnie transcendentny [...]«⁴⁶.

Pozbawiając Boga *a priori* – w imię pewnej idei transcendencji, możliwości co do jakiegoś sposobu działania, nie zauważa się, iż popada się w sprzeczność, że paradoksalnie przekreśla się transcendencję Boga, której tak zazdrośnie strzeżono i którą abstrakcyjnie „windowano”.

⁴⁵ Także i wówczas, gdy owe pytania zatrzymują się jedynie na rzeczywistości otaczającej człowieka, nie docierając do pytań, w które jest on osobiście zaangażowany.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 49.

„HE IS WHERE WE WILL LET HIM IN!”
SOME REMARKS ABOUT TRANSCENDENCE AND IMMANENCE
OF GOD IN RELATION TO CLASSICAL METAPHYSICS
AND BUBER’S DIALOGIC ONTOLOGY

Summary

A famous Rabbi of Kotzk surprised his guests with a question “Where is God’s dwell-ing?”. When their thoughts started to wander off towards too speculative and abstract formula of God’s “dwelling place”, the Rabbi surprised them for the second time, giving the answer himself, the answer which is generally well known to us: “God dwells where man lets Him in”. Avoiding the answer which would be situated in a spatial paradigm, the hero of Buber’s existential treaty about a dialogic nature of human existence in the world (The Way of Man According to the Teaching of Hasidim) skillfully shifted the focus on anthropological dimension of the issue of God’s transcendence and immanence.

Perhaps *prima facie* well practiced and subject-oriented metaphysical reflection is not our primary necessity, but that does not mean that it is totally redundant and that it is enough to pause on a certain surface of witty retorts. It is worth noting that metaphysical assumptions are hiding behind existentially compelling retorts. The author in his article, starting from the above mentioned controversy, wants to point out several issues: paradoxicalness of God’s presence in the world, possibility of ideologizing the category “transcendence – immanence” in relation to God and neo-anthropomorphism in statements about God.

Słowa kluczowe: Martin Buber, dialogika Bubera, Bóg, transcendencja i immanencja Boga, metafizyka klasyczna, antropomorfizm