

Jerzy Kopania

## Bóg Bogusława Wolniewicza

**Słowa kluczowe:** *B. Wolniewicz, Bóg, Opatrzność, Duch Św., Kościół*

Bogusław Wolniewicz nie wypracował całościowej koncepcji Boga, choć kwestie Boga, Opatrzności czy Ducha Św. zajmowały jego uwagę, szczególnie w późniejszym okresie twórczości. Podstawą jego rozważań był antynaturalizm, czyli przekonanie, że „przyroda to nie wszystko, co istnieje, a człowiek częścią swej natury wykracza poza nią”<sup>1</sup>. Cała rzeczywistość jest szersza niż rzeczywistość przyrodnicza, człowiek zaś swą naturą przynależy częściowo do sfery przyrodniczej, częściowo do sfery poza-przyrodniczej. W takim ujęciu pytanie o Boga staje się w istocie pytaniem o naturę tej rzeczywistości, w której znajduje się zarówno cała rzeczywistość przyrodnicza, jak i cały człowiek, a która jest różna od natury przyrody i od natury człowieka. Teksty Wolniewicza nie dają jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, pozwalają jedynie na uchwycenie w jakimś stopniu analogii między tymi dwiema rzeczywistościami. Jest to analogia bardzo odległa, oparta na założeniu, iż prawdopodobnie zachodzi jakieś słabe podobieństwo między duchowością czy umysłowością człowieka a tym, co stanowi naturę i istotę rzeczywistości pozaprzyrodniczej.

Celem niniejszych uwag nie jest precyzowanie tez Bogusława Wolniewicza, który był mistrzem precyzji słowa, ale ich uwyrażnienie pozwalające na uchwycenie intuicji leżących u ich podstaw i na ocenę zasadności wniosków, które on sam z nich wyprowadza. Ułatwieniem w osiągnięciu tego celu będzie odwoływanie się nie tylko do opublikowanych tekstów Profesora, lecz również do jego listów adresowanych do piszącego te słowa. Usprawiedliwia to,

---

<sup>1</sup> B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa 1998, s. 20. W dalszym ciągu stosowane będzie oznaczenie: FiW, z podaniem tomu i stron.

a nawet ze względu na płynność wywodów czyni wskazanym, zastosowanie stylu wypowiedzi w pierwszej osobie.

Korespondencja między nami, rozpoczęta w 1997 roku, nie była obfita, okazję do wymiany listów stanowiło bowiem przysyłanie sobie własnych, aktualnie opublikowanych artykułów czy książek. Profesor nie wszystkie swoje teksty mi przysyłał, zapewne uznając słusznie, że nie jestem kompetentny, aby wypowiadać się na temat niektórych z nich; również ja nie wszystkie własne jemu wysyłałem, uznając, że tylko niektóre, głównie o tematyce bioetycznej i cywilizacyjnej, są godne jego uwagi. Znaczenie podstawowe dla niniejszych rozważań mają dwa artykuły Bogusława Wolniewicza: *O logice Bożej*, opublikowany w 2005 roku, oraz *O chrześcijaństwie*, opublikowany w 2014 roku.

## 1. O logice umysłu Boga

Artykuł *O logice Bożej* jest jedynym, w którym kwestia Boga stanowi temat główny<sup>2</sup>. Tekst zaczyna się od postawienia pytania, jak można obecnie prowadzić dyskurs o Bogu, „żeby nie było śmiesznie”. Założeniem tak postawionego pytania jest teza, że współczesne rozważania teologiczne są (co najmniej w swej większości) śmieszne. Jeżeli więc chce się prowadzić dyskurs poważny, to należy uznać jakieś „teologiczne minimum”. Jako takie minimum Wolniewicz przyjmuje sformułowaną przez Dawida Hume’a tezę, że przyczyny determinujące porządek wszechświata „pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji”<sup>3</sup>. Zastrzega się przy tym, że jest to minimum sporne, jednak nie jest niedorzeczne, a zatem można je uznać za wystarczające.

Wolniewicz uznaje owo minimum, interpretując je jako słabą wersję deizmu, czyli uznaje istnienie poza znaną nam rzeczywistością czegoś, co się w niej nie ujawnia empirycznie. Świat jawi mu się w swej niepojętości, której nauka zmniejszyć nie potrafi. Stanowisko Wolniewicza nie jest więc i być nie może udowodnione, lecz jest wyrazem antynaturalizmu, czyli swoistej wiary filozoficznej, przeciwstawnej względem wiary naturalistycznej, zgodnie z którą istnieje tylko przyroda, a człowiek jest jej częścią. To antynaturalistyczna wiara Wolniewicza każe mu uznać, że nasza rzeczywistość jest zanurzona w rzeczywistości szerszej, której odblaskiem jest ludzka inteligencja.

Słowo „wiara” jest tu użyte metaforycznie – w ujęciu ścisłym chodzi o to, że postawa filozoficzna Bogusława Wolniewicza, jak i każdego myśliciela, jest

<sup>2</sup> Zob. B. Wolniewicz, *O logice Bożej*, „Edukacja Filozoficzna” 2005, nr 39; przedruk z uzupełnieniem: FiW IV, 67–83.

<sup>3</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 135.

konsekwencją jego charakteru. Jeżeli jeden filozof jest platonikiem, a inny aristoteliem, jeżeli jeden jest naturalistą, a inny antynaturalistą, jeden optymistą, a drugi pesymistą, to nie dlatego, że tak to sobie wyrozumowali, lecz dlatego, że różnią się swymi charakterami. Wolniewicz określał za Schopenhauerem charakter jako ten wrodzony człowiekowi czynnik, stały i niezmienny, który przesądza o jego stosunku do świata wartości<sup>4</sup>. Wolniewicza stosunek do świata wartości, wyznaczony przez jego charakter, narzuca mu antynaturalistyczne poczucie rzeczywistości.

Mam podstawę, aby sądzić, że sam Profesor zgodziłby się z takim wyjaśnieniem. Wprawdzie nie przesłał mi artykułu *O logice Bożej* – uznając, słusznie, że nie potrafię merytorycznie odnieść się do poszczególnych tez wyrażanych i uzasadnianych językiem sformalizowanym – nie miałem więc sposobności zadać mu tego pytania, jednak dziesięć lat później stało się to niejako pośrednio możliwe. Po przesłaniu Profesorowi swego artykułu poświęconego Henrykowi Elzenbergowi otrzymałem list z uwagami, w dużej części krytycznymi. W artykule tym wyjaśniałem religijną i materialistyczną zarazem postawę Elzenberga, odwołując się do tezy o determinowaniu postawy filozoficznej przez charakter filozofa<sup>5</sup>. Profesor taką m.in. poczynił uwagę:

Pański artykuł budzi we mnie uczucia mieszane. Częściowo się z nim bardzo zgadzam – jak z myślą, że różnice w systemach filozoficznych mają też swoje źródła w różnicach charakteru ich twórców. Ta myśl zdaje mi się nowa i inspirująca. Gdzie indziej jednak jestem w opozycji<sup>6</sup>.

Jeżeli więc Profesor uznał za zasadne wskazanie na charakter filozofa jako podstawowe źródło postawy filozoficznej, to z pewnością uznałby, iż jego antynaturalizm ma źródło w jego charakterze. Jednak tym samym musimy przyjąć, że nie tylko przekonanie o istnieniu poza-naturalnej inteligencji płynie z uwarunkowań charakterologicznych, ale także założenie, iż ludzka inteligencja musi być odblaskiem tamtej, również nie ma innej podstawy, jak tylko dyktat charakteru.

Przyjmuje zatem Wolniewicz, że oprócz inteligencji, którą dysponuje człowiek, istnieje inteligencja, którą wolno nazwać inteligencją Bożą, a ponieważ nie ma inteligencji bez myślenia, a myślenia bez logiki, zatem oprócz logiki, którą posługuje się człowiek, istnieje logika Boża, odlegle analogiczna do

---

<sup>4</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 5 (282); przedruk: FiW I, 101–119.

<sup>5</sup> Zob. J. Kopania, *Henryk Elzenberg i tragizm religijnego materializmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. XLIII, nr 3, s. 53–79.

<sup>6</sup> Z listu datowanego 28 grudnia 2015 r.

logiki ludzkiej. Celem artykułu *O logice Bożej* jest zmierzanie do kolejnych odpowiedzi na pytanie, jak te logiki się do siebie mają.

Logika Boża, tak jak logika ludzka, posiada swój język oraz reguły wynikania. Zdaniem języka logiki Bożej są myśli Boże, przy czym myśl pojmowana jest tu, za Platonem, jako rozmowa duszy samej z sobą. Trzema zasadami charakteryzuje się logika Boża. Po pierwsze, inteligencja Boża myśli, że jest tak a tak, zawsze i tylko wtedy, gdy jest tak a tak<sup>7</sup>. Zasada ta z jednej strony wyraża nieomyślność Bożej inteligencji, z drugiej zaś jej wszechwiedzę. Po drugie, w języku Bożej logiki nie ma redundancji, czyli nie można w nim nic powiedzieć inaczej, niż zostało powiedziane. Znaczy to, że o ile w języku ludzkiej logiki dany stan rzeczy ujmowany jest dyskursywnie, tj. sukcesywnie, liniowo, w każdym aspekcie z osobna, a dopiero następnie te aspekty składane są w jakąś całość, o tyle w języku logiki Bożej dany stan rzeczy ujmowany jest synoptycznie, tj. całościowo i niejako przestrzennie, we wszystkich aspektach naraz. Po trzecie, inteligencja Boża myśli tylko koniunkcjami, jednak w odróżnieniu od inteligencji ludzkiej, dla której każda koniunkcja jest przemienna, ponieważ jest ujmowana dyskursywnie, dla inteligencji Bożej koniunkcja jest nieprzemienne, ponieważ jest ujmowana synoptycznie, całościowo. Inteligencja Boża nie tyle myśli koniunkcjami, ile je jakby widzi, a zatem nie wyodrębnia składowych koniunkcji, ani nie łączy koniunkcyjnie jakichkolwiek formuł, ponieważ te z nich, które nie są prawdziwe, nie są też dorzeczne, a zatem w ogóle nie mogą być przez nią pomyślane; chodzi o to, że o ile w myśleniu ludzkim obowiązuje zasada, że jeżeli formuła jest niedorzeczna, to nie może być prawdziwa, o tyle na gruncie logiki Bożej jest też odwrotnie, czyli jeżeli formuła jest nieprawdziwa, to nie może być dorzeczna. Tak więc w języku Bożym zdanie jest dorzeczne wtedy i tylko wtedy, gdy stanowi pełny i całkowity opis tego, do czego się odnosi.

Jak widać, logika Boża jest jednowartościowa, tzn. nie ma myśli Bożych, które byłyby fałszywe lub wątpliwe. Właśnie dlatego w języku tej logiki nie może być negacji, jako że odrzucenie fałszu wymaga uprzedniego pomyślenia o nim, a ponieważ w języku logiki Bożej nie ma zdań fałszywych, to i negacja w nim nie występuje. Tym samym język logiki Bożej nie dopuszcza fantazjowania. A podobnie jest z alternatywą, ponieważ w języku Bożej logiki może być ona sformułowana tylko wtedy, gdy jej człony są wszystkie prawdziwe, a więc gdy nie różni się od koniunkcji. Tym samym język logiki Bożej nie może wyrażać niepewności. Ujmując to inaczej: w języku logiki Bożej występują tylko te funkcje prawdziwościowe, które przyjmują wartość prawdy wyłącznie przy prawdziwości wszystkich ich argumentów. Takimi są jedynie koniunkcja i asercja.

Wolniewicz stawia pytanie, w jakim stosunku pozostaje myśl Boża do rzeczywistości przyrodniczej. Odrzuca, choć dawniej ją akceptował, tezę, iż

---

<sup>7</sup> B. Wolniewicz podaje, że zasadę tę sformułował Peter Thomas Geach.

myśl Boża powinna być homomorficznym obrazem świata, tak jak prawdziwa myśl ludzka jest homomorficzna względem swego odniesienia; a podobnie tezę, którą głosił Awicenna, iż przedmiotami myśli Bożej w świecie przyrody nie są indywidua, lecz jedynie to, co ogólne, czyli gatunki i prawa nimi rządzące. Uznał, że zasadna jest teza odwrotna – to rzeczywistość przyrodnicza jest obrazem myśli Bożej. W sferze rzeczywistości przyrodniczej i ludzkiej rzeczywistości duchowej to świat generuje język ludzkiego myślenia, ponieważ świat jest uprzedni względem ludzkiego myślenia; w sferze myśli Bożych myślenie Boże odnosi się uprzednio do świata i zarazem generuje język Boży. Patrząc z semantycznego punktu widzenia, można stwierdzić, że w przestrzeni myślenia ludzkiego przedmiotem intencjonalnym myśli jest przeciwobraz odwzorowania semantycznego; w przestrzeni myślenia Bożego natomiast przedmiotem intencjonalnym jest obraz odwzorowania semantycznego. Mówiąc nieco prościej – w pierwszym wypadku odwzorowanie semantyczne przechodzi od świata do ludzkich myśli i od nich do słów, jak też wtórnie od słów do świata, w drugim wypadku natomiast odwzorowanie semantyczne przechodzi od języka myśli Bożych do świata, nie przechodzi zaś w kierunku odwrotnym. Wolniewicz czyni przy tym zastrzeżenie, że w przestrzeni myślenia Bożego odwzorowanie jest tylko częściowe, tzn. nie obejmuje pewnych myśli Bożych, które tym samym w świecie przyrody nie odciskają się. Czy możemy powiedzieć cokolwiek o tych nieodwzorowanych w świecie myślach Bożych? Wolniewicz kończy swój artykuł przytoczeniem wersetu z biblijnej księgi Izajasza (55, 8–9), w którym mowa jest, iż myśli Boga nie są myślami człowieka, a drogi człowieka nie są drogami Boga, albowiem drogi i myśli Boga górują nad ludzkimi tak, jak niebo góruje nad ziemią.

Nie ma w artykule choćby sugestii, że myśli Boże są przyczynami sprawczymi istnienia rzeczywistości przyrodniczej i rzeczywistości ducha ludzkiego. Pewne konstatacje sugerują raczej odwieczność istnienia całej rzeczywistości; w szczególności zdaje się na to wskazywać opis prostych myśli Bożych. Wolniewicz przyjmuje, że prostym myśłem Bożym odpowiadają w języku Bożym, tak jak i w języku ludzkim, zdania złożone z predykatów i ich argumentów, jednak argumenty te nie mogą odnosić się do obiektów ludzkiego doświadczenia. Tak więc w ludzkim języku w zwrocie „ $x$  świeci” możemy za zmienną  $x$  podstawić „Słońce”, „Księżyc”, „żarówka” itp., w języku Bożym natomiast występują wyłącznie argumenty innego rodzaju, które Wolniewicz nazywa argumentami Bożymi i przyjmuje, że są nimi monady Leibniza. Kwestia ta została w artykule jedynie wstępnie naszkicowana<sup>8</sup>. Nie jest w ogóle podjęty

---

<sup>8</sup> Zauważyć należy, że Wolniewicz nie podjął już tego tematu. Nie powinno to dziwić, gdyż w pierw musiałby podać własną, spójną interpretację monadologii Leibniza, która przecież jest daleka od jednoznaczności i niewolna od sprzeczności. Na temat rozbieżności w poglą-

problem, co stanowi treść predykatu należącego do języka Bożego; możemy jedynie stwierdzić, że odnoszący się do danej monady predykat opisuje jakieś jej własności czy relacje. Wynikałoby z tego, że odniesieniem myśli Bożych są bezpośrednio monady, pośrednio zaś to, co monady wyrażają. Wedle Leibniza monada wyraża cały wszechświat, ponieważ cały wszechświat istnieje wewnątrz każdej monady<sup>9</sup>. Leibniz twierdził jednak, że monady zostały przez Boga stworzone na początku świata i będą istniały tak długo, jak długo istnieć będzie świat. Leibniz sytuuje więc monady, stworzone przecież przez Boga, poza Bogiem; Wolniewicz zdaje się utożsamiać monady z treścią myśli Bożych, a więc faktycznie przypisywać im wieczność istnienia.

Wolniewicz nie stawia pytania, w jakim stosunku pozostaje myśl Boża do rzeczywistości ludzkiej, czyli do człowieka w jego aspekcie materialnym i duchowym. Jedynie w dodanym później uzupełnieniu do artykułu odnosi się do poczynionej niegdyś przez Henryka Elzenberga uwagi, że „Bóg nie miałby żadnej wiedzy o świecie empirycznym”, w szczególności nie wiedziałby, że istnieje ktoś nazywający się Henryk Elzenberg, kto ma w tej chwili na sobie czarny pulower. Wolniewicz nie zgadza się z tym stanowiskiem. Wyjaśnia, że inteligencja Boża nie myśli o Elzenbergu i jego pulowerze tak, jak myśli człowiek widzący Elzenberga w czarnym pulowerze czy przywołujący w wyobraźni jego obraz. Myśl Boża jest nieskończenie bardziej złożona, choć w pewnym sensie, którego Wolniewicz nie rozważa bliżej, z myślą człowieka równoważna. Różnica zasadza się w tym, że myśli człowieka odpowiada przedmiot naszej percepcji czasoprzestrzennej, myśli Bożej natomiast nieskończeniowymiarowa konfiguracja monad. Wolniewicz przybliży rozumienie tej różnicy poprzez przyrównanie myślenia przez człowieka o percypowanej wzrokowo fizjonomii drugiego człowieka do myślenia Bożego o genomie wyznaczającym tę fizjonomię. Można uznać na tej podstawie, że myśl Boża odnosi się do człowieka w jego wymiarze osobowym i psychicznym na taki właśnie monadyczny sposób. Najprościej można to wyrazić mówiąc, że przedmiotem myśli Bożej nie jestem ja taki, jakim samego siebie jestem świadomy i jakim samego siebie odczuwam, lecz ja jako monada, a ściślej: jako monada, którą jest mój umysł, i jako monada, którą jest moje ciało.

Jeżeli uwzględnimy teraz wskazaną wyżej tezę, że świat nie odwzorowuje się na płaszczyźnie myśli Bożych, to możemy wyprowadzić wniosek, iż myślenie Boże nie jest Opatrznością sprawowaną nad światem i człowiekiem. Wprawdzie w artykule nie ma mowy o Opatrzności, ale całość rozważań upraw-

---

dach Leibniza na kwestię monad zob. J. Hołówka, *Quasi-realizm i quasi-idealizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 4 (100), s. 173–199.

<sup>9</sup> Przystępne omówienie Leibniza teorii monad znaleźć można w: F. Perkins, *Leibniz. A Guide for the Perplexed*, London – New York 2007, s. 61–107.

nia do takiego rozumienia. Myśl Boża ma swoisty wgląd w myśli człowieka, ale myśl Boża nie reaguje na myśli człowieka, na jego emocje, pragnienia czy uczucia, ponieważ w swym ludzkim wymiarze i w swej ludzkiej treści nie odwzorowują się one na płaszczyźnie myśli Bożych.

Przekonanie, że istnieje rzeczywistość pozaprzrodnicza, nie może być uzasadnione doświadczalnie, jest więc generowane przez charakter filozofa. Charakter każdego człowieka jest indywidualny, czyli każdy człowiek ma inny, co nie znaczy, że nie ma charakterów podobnych, lecz tylko że nie ma identycznych. Bogusław Wolniewicz żywił wielki podziw i szacunek dla genialnego umysłu Leibniza, jak też podzielał jego racjonalistyczną wizję świata i metodę filozofowania; przyjmijmy więc, że świadczy to o istotnym podobieństwie charakterów. Podstawą filozofii Leibniza jest poczucie tożsamości natury własnego umysłu z naturą Stwórcy tego umysłu<sup>10</sup>. Patrząc we własny umysł, Leibniz widział umysł Boga, analizując zaś działanie swego umysłu, odkrywał zasady działania umysłu Boga; nie miał wątpliwości, że umysł Boga jest umysłem logicznym różniącym się jedynie co do mocy od umysłu ludzkiego. Leibniz ujmuje Boga intelektualnie, wychodząc od przesłanek, które znajduje w swym umyśle, a więc i wnioski, do których dochodzi, a które opisują naturę Boga, należą do jego umysłu. A ponieważ jego świadomość tych przesłanek jest tak mocna i niepowątpiewalna, jak kartezjańska samoświadomość, więc Leibniz nie może uświadomić sobie, że Boga tworzy, a nie poznaje<sup>11</sup>.

Bogusław Wolniewicz podzielał przeświadczenie Leibniza – przyjmując za Hume’em zachodzenie „odległej” analogii między inteligencją Bożą a inteligencją ludzką, przyjmuje w istocie tezę, że umysł Boży jest analogiczny do umysłu człowieka, a zatem zasady działania umysłu Bożego można ustalić dzięki znajomości zasad działania umysłu ludzkiego. Jest to założenie przyjęte niejako aksjomatycznie, ponieważ odczuwane jest jako oczywiste – a zatem bierze się ono z charakteru filozofa. Pod tym względem charakter Leibniza i Wolniewicza są podobne. Różnią się jednak w dwu aspektach i są to różnice znaczące. Po pierwsze, Leibniz był człowiekiem wierzącym, a zatem skonstruowany przezeń Bóg musiał być Stworzycielem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Charakter Wolniewicza nie generował takiej wiary, dlatego nie rozumie on inteligencji Bożej jako mocy stwórczej. Po drugie, Leibniz

---

<sup>10</sup> Zob. J. Kopania, *The Best of all Possible Worlds and the Christian Belief in the Contamination of the World*, „Roczniki Filozoficzne” 2017, t. LXV, nr 2, s. 145–165. Natura danej rzeczy to ogół jej cech i właściwości, dzięki którym jest ona taka, jaka jest, i działa w sobie właściwy sposób. Leibniz faktycznie zakłada, że umysł Boga i umysł człowieka mają te same właściwości i działają w ten sam sposób, a więc mają tę samą naturę, a różnią się jedynie mocą.

<sup>11</sup> Zob. J. Kopania, *Leibniz i jego Bóg. Rozważania z Voltaire’em w tle*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, t. 9, nr 3, s. 69–101.

był meliorystą, czyli wierzył w przyrodzoną dobroć człowieka<sup>12</sup>, co razem z wiarą w Stwórcę człowieka dawało podstawy dla tezy, że Stwórca świata sprawuje opatrnościowe rządy nad światem. Wolniewicz potwierdza, że źródła meliorystycznej postawy Leibniza tkwią w jego charakterze: „Meliorystą człowiek się nie staje, tylko rodzi”<sup>13</sup>. Charakter Wolniewicza skłaniał go do postawy pejorystycznej, ponieważ umożliwiał mu ostre widzenie obecności zła w świecie i jego urzeczywistniania się poprzez człowieka<sup>14</sup>. Dlatego w jego rozumieniu myśl Boża nie jest obecna w rzeczywistości przyrody i w rzeczywistości ludzkiej na sposób opatrnościowy.

Obecność zła w świecie i jego przejawianie się przez człowieka – obecność stałą, o zmiennym w czasie natężeniu – Wolniewicz określał jako ujawnianie się w rzeczywistości naszego doświadczenia czegoś, co jest spoza naszego świata. W artykule *Epifania diabła* mówi o diable, że „gnieździ się on gdzieś w czeluściach wszechświata”<sup>15</sup>. Można postawić pytanie, czy znaczy to, że oprócz inteligencji Bożej istnieje inteligencja diabelska. Jeżeli tak, to należałoby wyjaśnić, jak ma się inteligencja diabelska do inteligencji Bożej; jeżeli nie, to należałoby uznać, że zarówno dobro, jak i zło są epifaniami myślenia Bożego w rzeczywistości przyrody i w duchowości człowieka. Wolniewicz nie postawił takiego pytania. Jego uprzednie, biorące się z uwarunkowań charakterologicznych, przekonanie, że nie istnieje Opatrzność, pozwoliło mu na pominięcie tego zagadnienia. A kwestia ontycznego statusu dobra i zła może pozostawać poza zasięgiem rozważań nad naturą inteligencji Bożej.

## 2. O Opatrzności Bożej

Problem Opatrzności poruszony został w artykule *O chrześcijaństwie*. Nie stanowi on tematu głównego czy przewodniego, takim bowiem jest tam chrześcijaństwo jako fenomen cywilizacyjny oraz postać Jezusa; niemniej poczynione uwagi są istotne dla zrozumienia stosunku Bogusława Wolniewicza do tej kwestii<sup>16</sup>. Jeszcze przed ukazaniem się tekstu drukiem Profesor przesłał mi

---

<sup>12</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 4 (100), s. 293–303.

<sup>13</sup> Tamże, s. 300. To oczywiste, że również pejorystą człowiek się rodzi.

<sup>14</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2009, nr 47; przedruk: FiW IV, 273–287; B. Wolniewicz, *W sprawie pejoryzmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2011, nr 51; przedruk: FiW IV, 289–292.

<sup>15</sup> B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, w: FiW I, 217.

<sup>16</sup> Zob. B. Wolniewicz, *O chrześcijaństwie*, w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Lublin 2014; przedruk: FiW IV, 203–223.



maszynopis: „Przesyłam tekst, który jest po części kontynuacją naszej niedawnej wymiany zdań”<sup>17</sup>. A wyjaśniając, że artykuł przeznaczony jest do księgi jubileuszowej, która ma być niespodzianką, prosił o dyskrecję do momentu publikacji. Wcześniej tylko raz Profesor przesłał mi maszynopis przed wydrukowaniem, ponieważ tekst również nawiązywał do uwag, które wymienialiśmy; nie czynił przy tym zastrzeżenia, jako że był to tekst wygłoszonego odczytu. Sądzę, że przesłanie drugiego maszynopisu może być wskazówką, iż do tego tekstu przywiązywał szczególną wagę.

Problem Opatrzności pojawia się w eseju w kontekście pytania, czy istnieje jakiś minimalny zespół przekonań, który czyni człowieka chrześcijaninem. Chrześcijańskie wyznanie wiary – Skład Apostolski – to nie minimum, lecz pełnia chrześcijańskiej wiary. Dlatego Wolniewicz przyjmuje umownie, że minimum wiary chrześcijańskiej musi się składać z sześciu artykułów wiary ze Składu Apostolskiego. Ponieważ z pełnego wyznania wiary jedynie sześć artykułów można rozumieć z wykluczeniem pierwiastka legendowego i mitycznego, więc te uznać należy za składające się na minimum wiary chrześcijańskiej. Są nimi: wiara w Boga Wszechmogącego, wiara w Jezusa Chrystusa, wiara w poczęcie Jezusa z Ducha Świętego, wiara w męczeńską śmierć Jezusa, wiara w Ducha Świętego, wiara w Kościół powszechny. Pozostałe sześć artykułów można rozumieć jedynie jako mit czy legendę, a więc Bogusław Wolniewicz nie włącza ich do zbioru artykułów swej wiary.

Aby nie było wątpliwości co do braku pierwiastków legendowych i mitycznych w jego rozumieniu wymienionych artykułów, Wolniewicz precyzuje, że Bóg Wszechmogący to nie jest Opatrzność, wiara w Jezusa Chrystusa nie jest wiarą w cuda, które miał czynić, a wiara w poczęcie z Ducha Świętego nie odnosi się do aspektu fizjologicznego. Wolniewicz przyznaje też, iż tak okrojone wyznanie wiary to niewiele: „Zapewne, ale za to ten skrawek nie płowieje w słońcu logiki, zimnym a ostrym. Ona zaś pochodzi od Ducha Świętego”<sup>18</sup>. Swój esej kończy odwołaniem się do słów z Ewangelii według św. Łukasza (17, 20–21), które umieścił jako motto, a które mówią o tym, że królestwo Boże jest w ludziach. Zdaniem Wolniewicza znaczy to, że człowiek nie może spodziewać się innego królestwa Bożego ani w życiu, ani po śmierci – albowiem królestwo Boże człowiek albo ma w sobie, albo nie ma go wcale. Na tej podstawie można uznać, że wedle Bogusława Wolniewicza Bóg Wszechmogący to myślenie Boże opisywane w artykule *O logice Bożej*, Duch Święty to podmiot tego myślenia, a Jezus z Nazaretu to człowiek, który tak mocno odczuwał istnienie Ducha Świętego, że dzięki temu „w jego osobie

<sup>17</sup> Z listu datowanego 29 marca 2013 r.

<sup>18</sup> FiW IV, 223.

przemówiło coś wyższego niż człowiek”<sup>19</sup>. I można się domyślić, że Kościół powszechny tworzą wszyscy ludzie dobrej woli, którzy również wyczuwają, w różnej mierze, istnienie Ducha Świętego, i w osobach których przemawia coś wyższego niż człowiek, od Ducha Świętego pochodzące.

Intuicje Bogusława Wolniewicza zdają się być nie do pogodzenia z chrześcijańską wiarą w Boga Wszechmogącego sprawującego opatrnościowe rządy nad stworzonym przez siebie światem. Po otrzymaniu maszynopisu eseju o chrześcijaństwie podzieliłem się z Profesorem kilkoma uwagami, jednak nie dotyczyły one kwestii Opatrzności – nie czułem się na siłach, by podejmować dyskusję problemu, którego ujęcie nie było dla mnie samego zrozumiałe. Dopiero gdy esej *O chrześcijaństwie* ukazał się drukiem, a Profesor akurat zażyczył sobie, abym przesłał mu pewien mój wcześniejszy tekst, spełniając życzenie odniosłem się przy okazji do problemu Opatrzności. Napisałem mianowicie, że „nie potrafię ująć pojęciowo Boga Wszechmogącego, który nie jest Opatrznością, jak też Ducha Świętego, który nie jest (jeśli dobrze rozumiem) mocą świadomą swego działania, a przy tych wątpliwościach, to i Kościół powszechny zdaje mi się być pozbawiony podstaw metafizycznych”. Odpowiedź Profesora była lakoniczna, ale przez to właśnie ukazująca istotę tego, co miał on w omawianej kwestii aktualnie do powiedzenia.

Dziękuję za list i artykuł. Co do listu to nie sądzę, by Kościół był na gruncie moich poglądów „pozbawiony podstaw metafizycznych”. Przez „Ducha Św.” rozumiem coś we Wszechświecie i być może poza nim, czego jedynym znanym nam znakiem jest nasza własna świadomość – ten u n i k a t w świecie przyrody. To wszystko, co o nim wiemy: że jest, i że bardziej podobny musi być do inteligencji niż do grawitacji<sup>20</sup>.

Na tym wyjaśnienie się kończy, a dalsza część listu zawiera uwagi do mojego artykułu, poświęconego innym kwestiom. Zacytowany fragment potwierdza jednak zasadność interpretacji, zgodnie z którą Duch Św. jest podmiotem myślenia Bożego.

Lakoniczność wypowiedzi rodziła jednak także obawę, że nie zrozumiałem czegoś, o czym Profesor sądzi, że zrozumieć powinienem. Wydawać by się mogło, że konieczne do zrozumienia artykułu o chrześcijaństwie są rozważania z artykułu o logice Bożej. Jednak Profesor czyni tylko jedno odniesienie na sam koniec artykułu, gdy stwierdza krótko, że Bóg w jego rozumieniu nie jest Opatrznością. Ale czy takie rozumienie Boga nie czyni niemożliwym dialogu z Kościołem? Przekazałem swoje wątpliwości w liście z 31 sierpnia 2014 r., pisząc:

---

<sup>19</sup> FiW IV, 207.

<sup>20</sup> Z listu datowanego 19 sierpnia 2014 r. Podkreślenie B. Wolniewicza. Zob. też niżej, przypis 30.

gdy wyraziłem przypuszczenie, że na gruncie Pana rozumienia Ducha św. Kościół nie znajduje podstaw metafizycznych, chodziło mi o to, że podstawę taką musi dawać Byt świadomy mojego istnienia i mający wobec mnie określone plany opatrnościowe. Rozumiem, że Duch św. to moc bardziej podobna do inteligencji, niż do grawitacji. Ale czy jest to Inteligencja świadoma jedynie samej siebie (jak u Arystotelesa), czy także świadoma świata i mojego w świecie bytowania? Jeśli pierwszy przypadek zachodzi, to z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej ów duch do tej samej zaliczyć by trzeba kategorii, co grawitację. Przecież grawitacja działa na mnie nie dlatego, że chce, abym mógł chodzić po ziemi. Oczywiście na takim rozumieniu Ducha św. można zbudować religię i jej instytucjonalny Kościół pozwalające człowiekowi radzić sobie z własną śmiertelnością, ale byłyby to religia i Kościół inne od tych, które kształtują naszą cywilizację.

Odpowiedź Profesora uważam za tak ważną, że przytaczam ją w całości.

Odpowiadam na list z 31 sierpnia, bo widzę zeń, że myśli nasze idą w tę samą stronę. Zadaniem na dziś jest budowanie pomostów między rozumem i wiarą, nauką i chrześcijaństwem – to, o co wołała encyklika *Fides et ratio*. Głównym pomostem jest postać Jezusa z Nazaretu i jej rola centralna w cywilizacji Zachodu. To była myśl przewodnia tego mojego szkicu *O chrześcijaństwie* (właśnie ukazał się w książce *Marianowi Przełęckiemu w darze*, pośmiertnie niestety).

Pierwszą zasadą w budownictwie pomostów jest, by nie stawiać ich tam, gdzie muszą się załamać. Takim miejscem beznadziejnym jest sprawa Opatrzności – więc jej nie ruszamy. Szukamy tego, co łączy, omijamy to, co dzieli: to nie hipokryzja, to strategia.

Przykładem konstrukcji pomostowej jest równoważność Geacha, do przyjęcia z obu stron: B myśli, że  $p$ , zawsze i tylko, gdy  $p$ . Rozjaśnia trzy idee teologiczne naraz: Bóg jest prawdą, bo prawda to ogół B-myśli; jest wszechwiedzą, bo jeżeli  $p$ , to  $Bp$ ; i jest nieomylny, bo jeżeli  $Bp$ , to  $p$ . Dla jednych to teologia, dla drugich logika – i na tym poprzestajemy. Pomostów nie obciążamy ponad ich nośność.

To, że „życie zostało dane przez Boga”, nie czyni go bardziej świętym niż cokolwiek innego, np. paznokcie albo pluskwy – bo to wszystko zostało dane przez Boga<sup>21</sup>. Sądzę jak Kant: święta jest w człowieku tylko dobra wola.

Cywilizacja naukowo-techniczna (ta, którą stworzył Zachód, i którą podbił świat, z Chinami na czele) sprawia, że – jak Pan pisze – „zmieramy do jakiegoś przełomu w naszym rozumieniu życia i człowieka”. To pewne – jak i to, że efekty tego przełomu są dla nas całkiem nieprzewidywalne. Widział to jasno Lem, w swojej *Wizji filozofa na krze* („Znak”, nr 7–8/1969). Co więc robić? Szukać niezmienników moralnych i bronić ich do upadłego. Jest możliwe – i niejedno już na to wskazuje – że przełom te niezmienniki zdepcze i pchnie gatunek ludzki w jakieś otchłanie grozy (myślę np. o już rozpoczętym eksperymentowaniu na mózgach). Nie powinno nas to zrażać: wygrana/przegrana to nie kwestia słuszności, lecz stosunku sił. Zrobiliśmy swoje, *faciant meliora potentes*.

<sup>21</sup> Zdanie to odnosi się do uwagi z mego listu, że na gruncie zideologizowanego chrześcijaństwa, z tezy, iż życie jest darem Boga, wyprowadza się wniosek, że każde życie jest święte, a zatem każde ma sens, co uniemożliwia przyjęcie przez Kościół postulowanej przez Profesora opozycji „jakość życia – sensowność życia” w miejsce opozycji „jakość życia – świętość życia”. Zob. niżej cytat opatrzony przypisem 30.

Tu otwierałoby się ogromne pole działalności dla Kościoła – gdyby miał na to dość odwagi i wyobraźni. Ale nie ma, a Benedykt XVI, który próbował pójść „przeciw światu”, musiał abdykować. Pozostały „komisje bioetyczne”, śmiech mówić<sup>22</sup>.

List ten ukazuje, jak bardzo ważną była dla Profesora kwestia Kościoła w dynamicznie zmieniającym się świecie. Kościół jest instytucjonalną formą istnienia chrześcijaństwa, ono zaś jest jednym z filarów, na których opiera się europejska (łacińska) cywilizacja. Kryzys chrześcijaństwa jest zatem jednocześnie kryzysem naszej cywilizacji. Profesor widział dwa dopełniające się i wzajemnie zależne aspekty tego kryzysu: konflikt między rozumem a wiarą oraz konflikt między nauką a chrześcijaństwem. Środkiem zaradczym miało być zdanie się na logikę i etykę. A przecież o ile logika jest wspólna całemu gatunkowi ludzkiemu – wszyscy stosujemy te same reguły myślenia – o tyle etyka jest płaszczyzną sporów i kontrowersji.

Bogusław Wolniewicz odróżniał – za Elzenbergiem – dwa rozumienia etyki: abstrakcyjne i konkretne<sup>23</sup>.

Etyka abstrakcyjna wyraża się w s ł o w a c h, jako pewien zespół wypowiedzi normatywnych. Etyka konkretna wyraża się w c z y n a c h, jako pewna regularność postępowania<sup>24</sup>.

Etykę abstrakcyjną stanowią zasady akceptowane przez ludzi, etykę konkretną natomiast zasady faktycznie stosowane przez nich w praktyce. Znaczy to, że źródłem norm etyki abstrakcyjnej jest rozum, a pośrednio to, co jest źródłem rozumu, źródłem zasad postępowania etyki konkretnej jest natomiast ludzka wola. Wolniewicz akceptuje zasady etyki abstrakcyjnej głoszone przez Kościół. I nawołuje, aby w świecie, w którym „sumienie człowieka traci orientację”<sup>25</sup>, Kościół miał odwagę, kierując się sumieniem i logiką, wypracowywać takie zasady postępowania w ramach etyki konkretnej, których stosowanie uchroni naszą cywilizację przed upadkiem. Wprawdzie rozwój sytuacji w Kościele skłania do wniosku, że Kościół nie sprosta tym oczekiwaniom, ale nie zwalnia to ludzi dobrej woli z obowiązku podejmowania wysiłków dla podtrzymania chwiejącego się gmachu cywilizacji zachodniej. Wolniewicz przyjmuje słuszną zasadę, że w procesie dialogu należy opierać się na tym, co łączy, nie podkreślając bez potrzeby tego, co dzieli. Nasuwa się jednak pytanie, czy można w dialogu pomijać to, co dla jednej ze stron stanowi zasadnicze determinanty zarówno jej etyki abstrakcyjnej, jak i etyki konkretnej. Dla Kościoła takimi

<sup>22</sup> List datowany 19 września 2014 r.

<sup>23</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, w: M. Omyła (red.), *Nauka i język*, Warszawa 1994; przedruk: FiW II, 186–193.

<sup>24</sup> FiW II, 187. Wyróżnienia B. Wolniewicza.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999, s. 120 (p. 98).

wyznacznikami są wiara w Opatrzność oraz związane z nią wiara w życie wieczne i w nieuchronność Sądu Ostatecznego.

Profesor nie miał tego poczucia obecności Boga Opatrznościowego, które zdaje się być wspólne wiernym Kościoła. Chyba był na punkcie tej kwestii trochę przewrażliwiony. Gdy wyraził pozytywną opinię o pewnym moim artykule, przesłałem mu książeczkę, w której tekst ten został zamieszczony w nieco rozszerzonej formie. Książeczka ta ma charakter zarówno literacki, jak filozoficzny, a zawarte w niej rozważania w dużej mierze wykorzystują możliwości, jakie daje stosowanie metafory<sup>26</sup>. Dla Profesora posłużenie się taką manierą było nie do przyjęcia. Poczynił znamienne uwagi:

Dziękuję za piękną książkę, choć wyobraża Pan sobie w niej swojego Boga strasznie antropomorficznie – nawet gdy brać poprawkę na metaforyczność. Ja chodzę tą samą drogą, ale w drugą stronę<sup>27</sup>.

Na jednym krańcu drogi poznawczej, którą obaj kroczyliśmy, znajduje się wizja Opatrzności, na drugim zaś wizja samoistnego, odwiecznego Bytu Bożego. Profesor uznał, że ja idę w kierunku, który przybliży mnie do idei Opatrzności, on zaś zmierza w przeciwną stronę. Wybór kierunku nie jest rezultatem racjonalnego namysłu, lecz zostaje przesądzony czynnikami charakterologicznymi, wobec których racjonalny dyskurs jest wtórny. Możliwość istnienia Boga, który sprawuje opatrznościowe rządy nad stworzonym przez siebie światem, Profesor odrzuca z tak wielkim poczuciem oczywistości, że nie zauważa, iż Kościół nie może podjąć z nim dialogu. Wyrażając nadzieję, że Kościół stanie się partnerem dialogu z wszystkimi ludźmi dobrej woli, w istocie zakłada, że Kościół stanie się całkowicie innym Kościołem. Jeden ze swoich listów do mnie zakończył takimi oto słowami:

Kategorycznie odrzucam równanie Bóg Ojciec = Opatrzność, oraz chrześcijaństwo = wiara w życie wieczne. Jeżeli święty Kościół powszechny nie ma w rezerwie żadnej innej interpretacji swojej wielkiej tradycji, niż te prehistoryczne mity, to mame jego widoki<sup>28</sup>.

Wyrażona w tych słowach postawa jest nie do pogodzenia z samą istotą Kościoła, który nie tylko wierzy w istnienie Boga osobowego, ale nadto jest przekonany, że ten Bóg powierzył mu szczególny obowiązek – misję prowadzenia ludzi do zbawienia. Cała praktyka duszpasterska Kościoła opiera się na wierze w życie wieczne i na przekonaniu, że Bóg wyznaczył swemu Kościołowi zadanie wskazywania właściwej drogi prowadzącej do życia wiecznego.

<sup>26</sup> Zob. J. Kopania, *Boski sen o istnieniu świata*, Białystok 2003.

<sup>27</sup> Z listu datowanego 26 stycznia 2015 r.

<sup>28</sup> Z listu datowanego 13 stycznia 2016 r.

Jak to ujął Jan Paweł II: „Chrześcijaństwo jest religią soteriologiczną. Jest to soteriologia krzyża i zmartwychwstania. Bóg, który chce, aby „człowiek żył” (por. Ez 18, 23), przybliży się do człowieka przez śmierć własnego Syna, aby objawić mu życie, do jakiego jest powołany w samym Bogu”<sup>29</sup>. Jeżeli Kościół odrzuciłby, jako „prehistoryczne mity”, wiarę w Opatrzność i wiarę w życie wieczne, odrzuciłby tym samym swe fundamenty. Byłby wówczas zdolny do dialogu z Bogusławem Wolniewiczem, ponieważ już nie byłby tym samym świętym Kościołem powszechnym.

Kościół akceptuje tę samą, co Bogusław Wolniewicz, etykę abstrakcyjną, jednak musi się z nim różnić w wielu istotnych rozstrzygnięciach dokonywanych na gruncie etyki konkretnej. Etyka konkretna determinowana jest bowiem w wypadku każdego człowieka pewnymi podstawowymi przekonaniami, przyjmowanymi przezeń spontanicznie i emocjonalnie, choć następnie uzasadnianymi racjonalnie – dla Kościoła to fundamentalne przekonanie wyrażane jest w twierdzeniu o świętości życia, dla Bogusława Wolniewicza w tezie o sensowności życia. W jednym cytowanych już listów Profesor pisał:

Opozycja „jakość życia – świętość życia” zdaje mi się wadliwie ustawiona. Zamiast niej stawiałbym „jakość życia – sensowność życia”. Ta „jakość życia” to utylityzm marnej próby, a „sensowność” nie. (Życie małej jakości może mieć duży sens, a dużej jakości – sens mały.) W hasło „świętości życia” nie widzę nic chrześcijańskiego. Jest ono całkiem świeżej daty i stanowi przejaw wnikającego w Kościół neolewactwa z jego bałwochwalczym kultem „człowieka”. Chrześcijańskie jest przeświadczenie o znikomości życia, „proch jeste”. Hasło „świętości życia” to pokropiona wodą święconą b i o l a t r i a<sup>30</sup>.

Logika, której zasady akceptuje zarówno Kościół, jak i Wolniewicz, pozwala temu pierwszemu argumentować, że nie ma sprzeczności między tezą o świętości życia a tezą o znikomości życia. Dlatego Kościół w sferze etyki konkretnej, w oparciu o tezę świętości życia, zdecydowanie potępia aborcję i eutanazję, a pozytywnie ocenia praktyki transplantacyjne. Wolniewicz natomiast w oparciu o tezę sensowności życia uznaje moralną dopuszczalność aborcji i eutanazji, a wskazuje na niemoralne aspekty transplantacji. Nie jest możliwy dialog prowadzący do porozumienia i wspólnej obrony owych „niezmienników moralnych”, jeśli miałyby one nie być jedynie rodzajem zmiennych, za które należy dopiero podstawić konkretną treść.

A czy jest możliwe, aby Kościół zmienił się w tych aspektach, na które wskazuje Bogusław Wolniewicz? Być może świat chrześcijański zaczął już zmierzać w tym kierunku. Hubertus Mynarek – teolog, który porzucił stan

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 70.

<sup>30</sup> Z listu datowanego 19 sierpnia 2014 r. Podkreślenia B. Wolniewicza. Zob. wyżej, przyp. 20.

kapłański i stał się jednym z najaktywniejszych krytyków Kościoła – w swej próbie dokonania bilansu pontyfikatu Jana Pawła II ocenia, że papież ten nie przełamał pogłębiającego się kryzysu przeżywanego przez Kościół katolicki, ponieważ nie był zdolny dokonać rzeczywistego przełomu w sposobie interpretacji dogmatów. Zdaniem Mynarka, współczesny człowiek nie jest już skłonny akceptować chrześcijańskiej mitologii. „Dla wielu ludzi, nie tylko ateistów, ale także dla osób prawdziwie religijnych, to dogmatycznie zdefiniowane, monoteistyczne precyzyjne pojęcie Boga w sensie nieskończenie doskonałego, wszechpotężnego i dobrego ducha osobowego już nie jest wiarygodne”<sup>31</sup>. Zbuntowany teolog zdaje się tu wyrażać nadzieję, że wzrastać będzie liczba ludzi, którzy nie znajdują w sobie poczucia istnienia Boga Stworzyciela i Zarządcy świata, co z czasem doprowadzić musi do zasadniczej zmiany Kościoła.

Wprawdzie Bogusław Wolniewicz mitologiczną interpretację dogmatów chrześcijańskich uznawał za błędną, wątpliwe jednak, aby podzielał stanowisko Mynarka. Faktu, że coraz więcej ludzi odchodzi od Kościoła, nie wyjaśniał zmianą w rozumieniu przez nich dogmatów, lecz wskazując na pogłębiający się w cywilizacji chrześcijańskiej kryzys wartości, co powoduje, że coraz więcej ludzi nie chce stosować się do niezmiennie przez Kościół głoszonej etyki<sup>32</sup>; wprawdzie dokonuje się odchodzenie od chrześcijaństwa, wtórnie zaś następuje zmiana interpretacji dogmatów jako wyjaśnienie i usprawiedliwienie odejścia. To dlatego Wolniewicz wzywał Kościół do odrzucenia mitologii, aby stało się jasne, na jakim gruncie aksjologicznym stoimy: „Widoki chrześcijaństwa zależą od tego, na ile trafnie Kościół odczytuje znaki czasu”<sup>33</sup>. Ostatecznie jednak pesymistycznie oceniał szanse na trafne odczytanie przez Kościół owych znaków. Tym bardziej zdecydowanie wzywał, aby ludzie pokrewni mu charakterem nie zrażali się, broniąc do upadłego niezmienników moralnych, ponieważ ani przegrana, ani wygrana w walce nie zależą od słuszności, tylko od stosunku sił.

Bogusław Wolniewicz był racjonalistą. Ale odczuwał też, podobnie jak jego mistrz Henryk Elzenberg, że „umysł ludzki trafia w swym parciu do racjonalności nieuchronnie na barierę, o którą musi się rozbić. Świat jest bez dna, dla człowieka koniec końców niepojęty”<sup>34</sup>. Człowiek, który tak właśnie

---

<sup>31</sup> H. Mynarek, *Papież Polak. Bilans pontyfikatu*, przeł. M. Wysocki, Ahriman-International, Zgorzelec 2007, s. 46.

<sup>32</sup> „Chrześcijaństwo stoi na tym, co w nim wielkie, pewne i wyraźne. Tymczasem humanista laicki podsuwa nam do podpisu czek *in blanco* z pustą rubryką «wartości chrześcijańskie», by mógł ją potem wypełnić, jak mu samemu wygodnie. Nie dajmy się omamić”. B. Wolniewicz, *O chrześcijaństwie*, w: FiW IV, 219.

<sup>33</sup> Tamże, w: FiW IV, 211.

<sup>34</sup> B. Wolniewicz, *Ułamki praktycznego racjonalizmu*, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty*, Warszawa 2006, s. 7.

czuje i pojmuje świat, w sposób naturalny przyjmuje wobec świata postawę, którą Wolniewicz określał – za o. J.M. Bocheńskim – jako tychiczną<sup>35</sup>. Niepojętność świata, ową barierę, o którą rozbija się nasz rozum, człowiek tychiczny uświadamia sobie bowiem dzięki poczuciu, że jest poddanym losu<sup>36</sup>, tzn. ani nie miał żadnego wpływu na to, dlaczego zaistniał w tym właśnie miejscu i czasie, z takim właśnie wyposażeniem genetycznym, ani nie ma i miał nie będzie wpływu na czynniki przesądzające o jego drodze życiowej. „Zrządzenie losu jest czymś, co przychodzi z zewnątrz, spoza naszej woli – jako coś, co trzeba przyjąć i się z tym pogodzić, chcąc czy nie chcąc. Los nie pyta, czego chcemy”<sup>37</sup>. Jesteśmy w swym życiu zdani na los i każdy, kto to zrozumiał i z tym się pogodził, odkrywa dzięki temu, że z istnieniem rzeczywistości pozanaturalnej nie powinniśmy wiązać żadnych nadziei na jej opatrnościowe działanie w rzeczywistości naturalnej.

Ten Bóg, którego logikę Wolniewicz opisywał, przejawia się w świecie ludzkiego doświadczenia jako los, który zsyła na człowieka, od samego momentu jego zaistnienia, wszystko co dobre i wszystko co złe w nim i w przestrzeni jego działań, myśli, emocji i uczuć. Ale czyni to bez jakiegokolwiek intencji, bez jakiegokolwiek celu; człowiek pozostaje więc zdany wyłącznie na siebie, czyli na logikę swego umysłu i etykę swego sumienia. W logice ludzkiego umysłu oraz w głosie ludzkiego sumienia odzywa się coś spoza porządku ludzkiego świata, jednak realizuje się wyłącznie w granicach tego świata i poza ten świat nie wyprowadza. Czuje to i rozumie każdy człowiek tychiczny; a tychikiem człowiek się nie staje, tylko rodzi.

## Bibliografia

- Hołówka J., *Quasi-realizm i quasi-idealizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 4 (100), s. 173–199.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Znak, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Kopania J., *Boski sen o istnieniu świata. Szkice filozoficzno-teologiczne*, Trans Humana, Białystok 2003.

<sup>35</sup> Od greckiego słowa *tyche*, czyli „los”. Zob. B. Wolniewicz, *O idei losu*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, nr 50; przedruk: FiW IV, 247–259.

<sup>36</sup> W przeciwieństwie do człowieka antropocentrycznego, który sądzi, że jest panem swego losu.

<sup>37</sup> B. Wolniewicz, *O idei losu*, w: FiW IV, 249.



- Kopania J., *Henryk Elzenberg i tragizm religijnego materializmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. XLIII, nr 3, s. 53–79.
- Kopania J., *Leibniz i jego Bóg. Rozważania z Voltaire’em w tle*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, t. 9, nr 3, s. 69–101.
- Kopania J., *The Best of all Possible Worlds and the Christian Belief in the Contamination of the World*, „Roczniki Filozoficzne” 2017, t. LXV, nr 2, s. 145–165.
- Mynarek H., *Papież Polak. Bilans pontyfikatu*, przeł. M. Wysocki, Ahriman-International, Zgorzelec 2007.
- Perkins F., *Leibniz. A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London – New York 2007, s. 61–107.
- Wolniewicz B., *Epifania diabła*, FiW, t. I, s. 208–223.
- Wolniewicz B., *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, w: M. Omyła (red.), *Nauka i język*, Warszawa 1994; przedruk: FiW, t. II, s. 186–193.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości* [FiW], t. I, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości* [FiW], t. II, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości* [FiW], t. III, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2003.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości* [FiW], t. IV, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.
- Wolniewicz B., *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2009, nr 47; przedruk: FiW, t. IV, s. 273–287.
- Wolniewicz B., *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 4 (100), s. 293–303.
- Wolniewicz B., *O chrześcijaństwie*, w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Norbertinum, Lublin 2014; przedruk: FiW, t. IV, s. 203–223.
- Wolniewicz B., *O idei losu*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, nr 50; przedruk: FiW, t. IV, s. 247–259.
- Wolniewicz B., *O logice Bożej*, „Edukacja Filozoficzna” 2005, nr 39; przedruk (z uzupełnieniem): FiW, t. IV, s. 67–83.
- Wolniewicz B., *Ułamki praktycznego racjonalizmu*, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty. Racjonalizm, antyracjonalizm, scjentyzm*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2006.
- Wolniewicz B., *W sprawie pejoryzmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2011, nr 51; przedruk: FiW, t. IV, s. 289–292.
- Wolniewicz B., *Z antropologii Schopenhauera*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 5 (282); przedruk: FiW, t. I, s. 101–119.

## Streszczenie

Artykuł składa się z dwu części. W pierwszej zostało streszczone w języku nieformalnym rozumienie idei Boga wyrażone przez Bogusława Wolniewicza w języku logiki formalnej. Wykazuje się, że podstawą stanowiska Wolniewicza jest antynaturalizm, czyli przekonanie, że przyroda jest fragmentem szerszej rzeczywistości, a człowiek częściowo wykracza poza rzeczywistość przyrodniczą. W drugiej części podjęto próbę uchwycenia intuicji leżących u podstaw Bogusława Wolniewicza idei Boga jako bezosobowej mocy niebędącej Opatrznością. Uzasadnia się, że jest to konsekwencją uwarunkowań charakterologicznych. Uzasadnienie to jest zgodne z Wolniewicza rozumieniem ludzkiego charakteru. W artykule wykorzystano prywatną korespondencję Bogusława Wolniewicza.