

Józef Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014, ss. 141.

Jednym z często poruszanych zagadnień na gruncie filozofii jest kwestia relacji między Absolutem i światem. Rozwiązania tego problemu idą z reguły w dwóch kierunkach. Z jednej strony podkreśla się transcendencję Absolutu wobec świata, z drugiej natomiast jego daleko posuniętą immanencję. W tym drugim przypadku dochodzi często do pojawienia się tezy panteistycznej. Wydaje się, że możliwe jest jednak trzecie stanowisko, będące wypadkową dwóch poprzednich, które zwane jest panenteizmem. Jego przedstawiciele podkreślają, że świat znajduje się wprawdzie w Bogu, ale nie utożsamia się z Nim.

Do zwolenników tego poglądu należy niewątpliwie polski filozof, teolog i biskup rzymskokatolicki Józef Życiński (1948–2011). Opowiadał się on za panenteizmem w wielu swoich publikacjach, czego przykładem jest chociażby najnowsza, pośmiertnie wydana książka pt. *Transcendencja i naturalizm*. Życiński był autorem wielu pozycji z zakresu filozofii nauki, filozofii przyrody, kosmologii i teologii. Wykładał w wielu uczelniach zarówno w Polsce, jak i za jej granicami. Wraz z Michałem Hellerem był twórcą szkoły metodologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). W swojej twórczości Życiński dążył do wytworzenia spójnego obrazu świata, którego powstanie byłoby wynikiem syntezy rezultatów nauk przyrodniczych, humanistyki i religii.

Prezentowana pozycja, licząca 141 strony, składa się z dwóch wstępów, wprowadzenia, ośmiu rozdziałów i indeksu nazwisk osób omawianych w książce.

Autorem pierwszego wstępu (*Pasja i obecność*, ss. 5–8) jest ostatni sekretarz arcybiskupa Życińskiego, ks. Tomasz Adamczyk. Podkreśla on szeroki zakres zagadnień, którymi zajmował się zmarły niedawno polski intelektualista. Wyrazem tego jest przybierający formę programu filozoficznego bogaty dorobek naukowy (książki, artykuły, wykłady). Zaznacza też, że na niniejszą książkę składa się zbiór notatek, będących właśnie podstawą wykładu o podobnym tytule i wydanych już po śmierci autora.

Drugi wstęp wyszedł spod pióra współpracownika i przyjaciela zmarłego arcybiskupa – ks. prof. Michała Hellera (*Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, s. 9–14). Swoją refleksję rozpoczyna on od uwagi o dokonującej się między innymi pod wpływem rozwoju nauki „degradacji cudów” jako symptomów wiarygodności chrześcijaństwa. Zwraca ponadto uwagę na dokonywane coraz częściej próby wy-

jaśnienia działania Boga w świecie nie w wyniku nadzwyczajnych interwencji zewnętrznych, ale bezpośredniego oddziaływania od wewnątrz. Konsekwencją owej tendencji jest swoiste napięcie między transcendencją Boga i naturalizmem. Pomocą w rozwiązaniu owego dylematu jest naturalizm metodologiczny (badania należy prowadzić uwzględniając tylko przyczyny naturalne). Zdaniem Hellera, obrońcą takiego podejścia był właśnie Józef Życiński. Inne ważne przekonanie bronione przez Życińskiego znajdowało wyraz w tezie o immanencji Boga w świecie. Dwa powyższe twierdzenia prowadziły w konsekwencji do doktryny, którą zdaniem Hellera można określić mianem naturalizmu teologicznego (zachowując transcendencję Absolutu podkreśla się jednocześnie Jego bezpośrednie działania stwórcze od wewnątrz świata).

We wprowadzeniu (*Teizm i naturalizm: granice racjonalności*, s. 15–16) Życiński kreśli zarys bliskiej mu perspektywy dialogu między dwiema księgami: przyrody (opisanej w procesualnej wizji Whiteheada) i Biblii. Dialog ten ma jego zdaniem na celu uzyskanie komplementarnego obrazu rzeczywistości.

W rozdziale pierwszym (*Kosmiczna perspektywa ewolucji człowieka*, s. 17–31) podkreśla Życiński wpływ odkryć minionego wieku na pewne ujęcia nauki i wiary oraz ich wzajemne odniesienia. Doniosłe znaczenie miała zwłaszcza Darwinowska teoria ewolucji, w wyniku której zostały zakwestionowane dotychczasowe kategorie myśli Arystotelesowskiej. Ubocznym skutkiem owych odkryć jest zdaniem Życińskiego pojawienie się z jednej strony nowych form wyobcowania i bezdomności człowieka, z drugiej natomiast zauważenie związków człowieka z przyrodą i nadającego sens jego życiu zadomowienia. Człowiek udało się ponadto wyjść poza obszar czystej biologii i wkroczyć w świat znaczonej wartościami kultury.

Rozdział drugi (*Bóg w ontycznej strukturze świata. Pluralistyczna ontologia przyrody w ujęciu George'a F.R. Ellisa*, s. 33–48) jest formą protestu przeciwko wszelkim próbom redukcjonistycznego ujęcia rzeczywistości, której wyrazem jest monizm ontologiczny (fizykalizm). Życiński zaprasza czytelnika do poszukiwania głębi świata, co domaga się wypracowania odpowiedniej ontologii. W tym celu powołuje się na poglądy matematyka i fizyka, prof. G.F.R. Ellisa, który inspirowany myślą K. Poppera wyróżnia pięć poziomów bytowych: fizyczny, świadomości, zdarzeń możliwych, struktur oraz „metaświat nr 0”. Ostatni z nich jest ontycznym uzasadnieniem pozostałych poziomów, dzięki czemu uzyskują one racjonalność i sens. W metaświecie można doświadczyć także obecności Boga, który, ukrywając się w strukturze rzeczywistości, przeżywa swoją kenozę.

W rozdziale trzecim Życiński podejmuje kwestię Bożych interwencji w przyrodzie (*Bóg interwencji, praw przyrody i projektów biologicznych*, s. 49–59). W tradycji mówiło się o Bożym interwencjonizmie, gdy jakieś działanie wykraczało poza prawa przyrody, lub je zawieszało. Interwencje te dotyczyłyby z reguły sytuacji, których nie można było wyjaśnić na gruncie teorii czysto naukowych z powodu występujących w nich luk (m.in. S. Clark, R. Bentley). Życiński wpisuje się natomiast w tradycję myślicieli opowiadających się za brakiem zawieszających prawa natury interwencji zewnętrznych na rzecz postępowania według nich (m.in. A. Strong, H. Beecher).

Prezentacji pewnej formy panenteizmu jako sposobu rozwiązania problemu relacji Boga do świata poświęcony jest rozdział czwarty (*Ontologiczna interpreta-*

*cja immanencji Boga w przyrodzie*, s. 61–77). Na tle odpowiednich fragmentów Biblii, zasadniczych tez nauczania Kościoła, dyskusji dotyczącej poglądów Spinozy oraz poglądów wybranych filozofów (m.in. Dionizy Pseudoareopagita, Jan Szkot Eriugena, Mistrz Eckhart, Tomasz z Akwinu, Mikołaj z Kuzy) Życiński pokazuje dzieje i konteksty znaczeniowe pojęć „panteizm” i „panenteizm”. Pogłębionej analizie poddaje on dwa ważne sformułowania: *kontrakcja* (Mikołaj z Kuzy) oraz *partycypacja* (Tomasz z Akwinu), które usuwają podejrzenia o panteizm. Ostatecznie optując na rzecz panenteizmu zwraca się w kierunku teorii procesualnej i teorii ewolucyjnej emergencji nowych struktur (znajdującej swój wyraz także w fizycznych teoriach pola), które miałyby przemawiać na jego rzecz (m.in. A.R. Peacocke).

W rozdziale piątym (*Bóg filozofów i estetów w Whiteheadowskiej filozofii procesu*, s. 79–102) Życiński wykazuje różnice w filozoficznej (procesualnej) i religijnej (chrześcijańskiej) koncepcji religii i Absolutu. Odwołuje się przy tym do szeregu egzystencjalnych i naukowych doświadczeń. Podkreśla też znaczenie elementu etycznego i estetycznego w jego podejściu do kwestii religii. W ujęciu Absolutu mamy w przypadku Życińskiego z przejściem od Boga metafizyków (zasada racjonalności i porządku świata) do Boga wiary (doświadczenie moralne i estetyczne). Związane jest ono z dążeniem do całościowej wizji, w której możliwa byłaby integracja całości doświadczenia człowieka oraz wskazanie na istnienie porządku w różnych wymiarach życia (przyrody, estetyki, moralności). Dzięki temu zostaje przed ludźmi odsłonięta obecność Bożego Logosu na wszystkich poziomach bytu. Problematyczne staje się jednak w tej sytuacji przejście od Boga jako zasady porządku rzeczywistości do żywego Boga doświadczenia religijnego. Inną kwestią problematyczną jest zagadnienie nieśmiertelności człowieka, którego rozwiązanie wydaje się zmierzać w kierunku nieśmiertelności rozumianej jako zjednoczenie działań człowieka z Bogiem (człowiek współtworzy trwale wartości, które są włączone w pamięć Bożą).

Szósty rozdział poświęcony jest ważnemu zagadnieniu cierpienia i zła (*Bóg sensu a dysharmonia cierpienia i zła*, s. 103–122). Jest ono doniosłe między innymi w kontekście rozważań o racjonalności świata, które wydają się być w jego perspektywie „nietaktowną spekulacją”. Ponadto zdaniem Życińskiego dotychczasowe próby uporania się z problemem cierpienia i zła wydają się stać w sprzeczności z danymi Objawienia chrześcijańskiego. Autorowi jest bliskie przekonanie o współcierpieniu Boga z człowiekiem doświadczającym bólu i zła. Owa zdolność do współczucia jest bowiem miarą doskonałości. Zwraca on też uwagę na pewne ograniczenia zakresu wszechmocy Boga, które mają związek chociażby z wolnością bytu ludzkiego. Podkreślony zostaje tym samym swoisty dramat istnienia, wpisany w samo jądro indywidualnych doświadczeń człowieka. Życiński rozpatruje go na tle dramatu ukrzyżowania, który ukazuje Boga objawionego w tragedii krzyża. Sytuacja ta naprowadza na immanencję Boga, który w sobie wiadomy sposób uczestniczy w cierpieniu każdego człowieka. Udział ten jest kolejnym przypadkiem kenozy Boga.

W rozdziale siódmym podjęta została kwestia obecności Boga w dziejach (*Bóg obecny w dramatach historii*, s. 123–130). Życiński, nawiązując do myśli H. Jonasa, próbuje odpowiedzieć na pytanie dotyczące milczenia Boga w obliczu cierpienia, eksterminacji i wojen występujących w historii ludzkości. Zwraca on uwagę

na to, że odpowiedzialnością nie można obciążać Boga, ale raczej człowieka. To właśnie osoba ludzka odpowiada nie tylko za bieg historii, ale poniekąd także za los Boga w dziejach świata. Bóg i człowiek są więc współodpowiedzialni za kształt świata i kultury. Wydaje się ponadto, że wszechmoc Boża jest ograniczona poprzez ontyczną i moralną strukturę stworzeń (zwłaszcza ludzką wolność).

W ostatnim, ósmym rozdziale (*Piękno jako forma obecności Boga w świecie*, s. 131–137) Życiński podejmuje się rehabilitacji pojęcia piękna w kontekście filozofii i nauk przyrodniczych. Nawiązuje tym samym do starej tradycji kalogatyizmu, w której troszczono się o należne miejsce w ludzkiej kulturze nie tylko prawdy, ale też piękna. Tradycja ta ma swoje korzenie między innymi w religii chrześcijańskiej (Ewangelia, Ignacy Antiocheński, Cyryl Aleksandryjski, Dionizy Areopagita, Jan Paweł II). Kategorie estetyczne zostały zdaniem Życińskiego docenione też na gruncie ontologii (m.in. Simone Weil, Alfred Whitehead, Hans Urs von Balthasar), a owo dowartościowanie piękna ma służyć odkrywaniu harmonii i sensu całej rzeczywistości.

Wielką zaletą książki Życińskiego jest podjęcie ważnego zagadnienia związków między światem i Bogiem w kontekście nauk przyrodniczych, humanistycznych oraz teologicznych, dzięki czemu mamy szansę otrzymać spójną wizję owych relacji. Autor dąży do ukazania racjonalności owej problematyki i stara się odejść od klasycznego jej ujęcia na rzecz przypomnienia innej tradycji filozoficzno-teologicznej (panenteizm). Wykazuje się przy tym olbrzymią erudycją oraz świadomością metodologiczną. Stara się on prowadzić swoją refleksję odróżniając odpowiednie płaszczyzny i poziomy dyskursu. Poprzez przyjmowanie postawy krytycznej w stosunku do przytaczanych twierdzeń przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych oraz reprezentantów różnych szkół filozoficznych, stara się on wypracować własne stanowisko. Wydaje się jednak, że niekiedy stawia on więcej pytań, niż udziela wiążących odpowiedzi. W dyskursie Życińskiego można odnaleźć liczne odniesienia do egzystencjalnych doświadczeń człowieka, przez co staje się on bardziej zrozumiały dla czytelnika. Ponadto dyskurs ten prowadzony jest w komunikatywnym, niekiedy nawet lekko poetyckim języku, co ma niewątpliwie wpływ na dobrą lekturę prezentowanej pozycji.

Zarówno treściowa, jak i formalna strona książki Życińskiego sprawia, że jest ona godną polecenia publikacją, dzięki której można po raz kolejny odkrywać w świecie przyrody oraz ludzkiej egzystencji ślady obecności Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.

*Ks. Karol Jasiński*