

M a r e k B ł a s z c z y k

Mieszka Ciesielskiego filozofia Boga

Słowa kluczowe: *Bóg, miłosierdzie, samounicestwienie, teizm umiarkowany*

W niniejszym artykule przyjrzymy się wizji Boga zaproponowanej przez Mieszka Ciesielskiego, współczesnego filozofa i metodologa nauk humanistycznych (twórcę teorii działania nawykowo-racjonalnego: Ciesielski 2012), związanego z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wśród publikowanych obecnie różnego typu monografii naukowych, zwłaszcza o charakterze filozoficznym, dość rzadko można spotkać rozprawy, w których przedstawia się autorską koncepcję filozoficzną, wyznaczającą horyzont prowadzonej refleksji oraz główną linię interpretacyjną podejmowanych zagadnień. Rzadko bowiem powstają prace, w których szeroko uargumentowane autorskie stanowisko staje się przyczynkiem do pogłębionego namysłu nad poruszaną problematyką, odsłaniając przy tym oryginalne tropy interpretacyjne. Swoistym fenomenem w dzisiejszym dyskursie naukowym wydaje się niezwykle fascynujące studium Mieszka Ciesielskiego zatytułowane *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu* (Ciesielski 2016a).

Książka ta, obok innych prac poznańskiego badacza, jak choćby *Problem ciągłości istnienia Boga* (Ciesielski 2014a), *Pomiędzy teizmem i ateizmem. O Bogu, który był* (Ciesielski 2014b), *Teizm umiarkowany jako integracja teizmu chrześcijańskiego i ateizmu. Próba porównania trzech stanowisk w kwestii istnienia Boga* (Ciesielski 2015) czy *Teologiczny wymiar śmierci. Czy możliwe, że piekło jest puste, choć nie wszyscy są zbawieni?* (Ciesielski 2016b), zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że podejmuje zagadnienia rzadko podnoszone dziś w dyskursie naukowym (filozoficznym), lecz także dlate-

go, że zaprezentowana w niej autorska koncepcja teizmu umiarkowanego, zakładająca ideę samounicestwiającego się Boga, po prostu zapiera dech w piersiach. Godne pochwały jest właśnie to, że Ciesielski, dekonstruując dotychczasowe schematy myślenia (w tym nierzadko bezrefleksyjnie przyjmowane dogmaty wiary katolickiej), nie boi się zinterpretować na nowo jednych z najbardziej problematycznych fragmentów Pisma Świętego, wyluszczać ukryty w nich teologiczny potencjał. Z tego też względu jego projekt filozofii Boga może wydać się kontrowersyjny dla każdego, kto nie przywykł do samodzielnego filozofowania, odważnego stawiania pytań dotyczących spraw pozornie oczywistych, tu i ówdzie chowając się za autorytetem tradycji, dogmatów wiary czy bezpiecznych ustaleń teologów i Ojców Kościoła. Można nawet odnieść wrażenie, że refleksja Ciesielskiego – z uwagi na jej nieortodoksyjny wydźwięk – nie przypadnie do gustu wielu wierzącym osobom (pragnącym za wszelką cenę bronić „czystości” swojej wiary), stając się przedmiotem światopoglądowej krytyki (por. Kiejkowski 2016)¹.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zasadniczych rysów Mieszka Ciesielskiego filozofii Boga (teizm umiarkowany, „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”) oraz krytyczne się do niej odniesienie. Niezależnie wszak od tego, czy zgadzamy się z autorem, czy też jego argumentacja nas nie porusza i nie przekonuje do porzucenia chrześcijańskiej wizji świata, trudno nie docenić jego świadomości metodologicznej oraz filozoficznej wnikliwości i spójności prowadzonego przez niego wywodu. Największą zaletą refleksji Ciesielskiego jest więc jej oryginalność, zwłaszcza zaś interesujący filozoficznie wydaje się zaproponowany przezeń „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”. Rozważania poznańskiego filozofa są na tyle odważne i nietuzinkowe, imponujące świeżością spojrzenia, że „dają do myślenia”, skłaniając tym samym do pisania o nich.

1. Teizm umiarkowany

Teizm umiarkowany, jak powiedzieliśmy wyżej, jest autorską koncepcją Mieszka Ciesielskiego, najlepiej wyrażoną w publikacji *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, w której przedstawia on jej uzasadnienie (uwiarygodnienie) w świetle ludzkiego rozumu (filozofii racjonalistycznej), Pisma Świętego (nauki biblijnej) oraz znaków religijnych. Stanowisko to głosi, że:

istniejący Bóg dokonał radykalnej ofiary dla człowieka i oddał swoje boskie, do-wieczne istnienie człowiekowi, przestając tym samym istnieć. Bóg, mówiąc inaczej, jako Bóg miło-

¹ Polemika Ciesielskiego z uwagami Pawła Kiejkowskiego: zob. Ciesielski 2017.

sierny oddał człowiekowi to, co miał najcenniejsze – boskie, do-wieczne istnienie, aby ten, stając się w pełni dziedzicem Boga i wypełniając Boży Testament – ostatnią wolę Boga, mógł osiągnąć istnienie do-wieczne (Ciesielski 2016a, s. 8).

Teizm umiarkowany, jak podkreśla Ciesielski, godzi (integruje) klasyczny teizm z ateizmem. Wydaje się więc rozwiązaniem alternatywnym (nieortodoksyjnym), pozwalającym przetrwać pomost między tymi pozornie wykluczającymi się światopoglądami. Autor bowiem podziela tutaj przekonanie teistyczne, wedle którego Bóg jest bytem osobowym i miłosiernym, istniejącym w rzeczywistości, a nie tylko w ludzkim umyśle. Oddaje przy tym zasadność orientacji ateistycznej, zaznaczając, że Bóg – stworzywszy świat – przestał istnieć. Innymi słowy, teizm umiarkowany zakłada, że Bóg istniał od-wiecznie (w przeszłości), ale nie istnieje do-wiecznie, dokonując miłosiernego samounicestwienia się, to jest ponosząc najbardziej radykalną ofiarę samopoświęcenia się dla człowieka. Stwórca powierzył mu tym samym to, co miał najcenniejszego – swoje do-wieczne, boskie istnienie, aby mógł się on stać Jego dziedzicem i wypełniać Boży Testament.

Rozumową argumentację na rzecz teizmu umiarkowanego stanowi „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”. „Dowód” ten, któremu szczegółowo przyjrzymy się poniżej, wydaje się tyleż intrygujący (szczególnie z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej), co niebywale interesujący filozoficznie. Ciesielski twierdzi bowiem, że jeśli Bóg jest najmiłosierniejszym bytem, jaki można sobie wyobrazić, to akt Jego samounicestwienia się jawi się jako logiczna konsekwencja Jego miłosiernego bycia-dla-człowieka. Owo radykalne poświęcenie się Boga dla człowieka wynika zatem z Jego „bezgranicznego miłosierdzia”. Poznański filozof przekonuje, że gdy mówimy o Stwórcy jako o najmiłosierniejszym bycie, jaki można pomyśleć, to obowiązek logiczny wymaga jednocześnie, by mówić o Nim jako o bycie samounicestwiającym się, a więc takim, który – zrezygnowałszy ze swego boskiego, do-wiecznego istnienia – obecnie nie istnieje.

Ciesielski ukazuje następnie koncepcję teizmu umiarkowanego w kontekście nauki ewangelicznej. Koncepcja ta, z jej ideą samounicestwiającego się Boga, jawi się tutaj jako swoiste narzędzie interpretacyjne wybranych – fundamentalnych dla myśli chrześcijańskiej – fragmentów Pisma Świętego. Autor konstatuje, że interpretacja adaptacyjna pozwala nie tylko „w nowym świetle odczytać słowa Ewangelii” (Ciesielski 2016a, s. 9), lecz także postawić hipotezę, że Jezus z Nazaretu jako pierwszy ogłosił „Śmierć Boga”². Ponadto

² Idea śmierci Boga, jak wiadomo, wiąże się z filozofią Fryderyka Nietzschego (por. Nietzsche 2003, s. 110–111; Nietzsche 2006, s. 9). Warto jednak odnotować, że Mieszko Ciesielski przyjmuje nie tyle aksjologiczne (jak Nietzsche), co ontologiczne rozumienie śmierci Boga. Jak pisze: „chcąc zatem wyraźnie odróżnić te dwa podejścia od siebie, słowem *śmierć* pisanym z małej litery oznaczymy ideę przedstawioną przez F. Nietzschego, natomiast pisząc *Śmierć*

Ciesielski zwraca uwagę na samo nazewnictwo ksiąg Biblii: Stare Przymierze i Nowe Przymierze oraz Stary Testament i Nowy Testament. Tropiąc relację pomiędzy „przymierzem” a „testamentem”, zauważa, że egzegeci Pisma Świętego najczęściej używają tych terminów zamiennie, nie przywiązując większej wagi do rozróżnienia między nimi. Rozróżnienie tych pojęć może być jednak istotne, powiada Ciesielski, jeśli chcemy w sposób rzetelny, konsekwentny i logicznie niesprzeczny zinterpretować problematyczne fragmenty Pisma, zwłaszcza Listu do Hebrajczyków: „gdzie bowiem jest testament, tam musi nastąpić śmierć tego, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament” (Hbr 9, 16–17).

Pojawia się więc pytanie: kto sporządził „Boży Testament”, kim jest „Testator Nowego Testamentu”? Czy rzeczywiście jest nim Jezus Chrystus, jak sugeruje tradycyjna wykładnia teologiczna, czy też jest nim sam Bóg, dzięki którego radykalnej ofierze samopoświęcenia (miłosierne samounicestwienie się) Testament może w ogóle obowiązywać? Ciesielski zaznacza, burząc dotychczasowe schematy myślenia oraz wykraczając poza dogmaty wiary katolickiej, że historyczny Jezus nie jest testatorem, nie spisuje on bowiem (choćby tylko w metaforycznym sensie) żadnego testamentu. Testatorem, jak się zdaje, jest sam Bóg, który rezygnując ze swojego boskiego, do-wiecznego istnienia, zostawia człowiekowi swoją ostatnią wolę w postaci Testamentu. Jezus jest natomiast pierwszym świadkiem Jego śmierci. Nieprzypadkowo mówi się przecież o „Testamencie Bożym”, a nie „Testamencie Jezusa”. Zgodnie z założeniami teizmu umiarkowanego, koniecznym warunkiem obowiązywania testamentu jest Śmierć Testatora – stwierdzenie nie-istnienia Boga. W przypadku przymierza, przeciwnie, mamy raczej do czynienia z umową dwóch stron, która obowiązuje za ich życia. Przymierze wygasa w chwili śmierci jednej bądź drugiej strony owej umowy, wymagając tym samym ponowienia. Poznański filozof dowodzi zatem, że wyróżnienie „testamentu” i „przymierza” jest nie tyle „grą słów”, co zabiegiem umożliwiającym wydobyć głębszego sensu teologiczno-filozoficznego – umożliwiającym ujawnienie specyfiki relacji między Bogiem a człowiekiem.

Ciesielski omawia również koncepcję teizmu umiarkowanego w kontekście teologii znaków (śladów) Bożych, interpretując w ich świetle ważne wydarzenia związane z czterema ostatnimi papieskimi pontyfikatami – Jana Pawła I, św. Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka. Autor konstatuje, że wydarzenia te dadzą się odczytać – w perspektywie teizmu umiarkowanego – jako swoiste znaki-ślady, które Bóg pozostawił człowiekowi, aby ten mógł ujrzeć w nich symboliczne „powtórne objawienie miłosierdzia i radykalnej ofiary

z dużej litery, będziemy mieli na myśli koncepcję samounicestwiającego się miłosiernie Boga” (Ciesielski 2016a, s. 89).

Boga” (Ciesielski 2016a, s. 9), wiążąc je zarazem z chrześcijańskim *credo*: „i powtórnie przyjdzie w chwale”. Ten sposób prowadzenia refleksji, można odnieść wrażenie, adresowany jest do ludzi głęboko wierzących (szczególnie katolików), dla których odczytywanie znaków (śladów) Bożych nie budzi intelektualnego zakłopotania. Jak widzimy, Ciesielski nie tylko odwołuje się do „rozumowego” ugruntowania (uwiarygodnienia, uzasadnienia) idei teizmu umiarkowanego (filozoficzna argumentacja „dowodu na obecne nieistnienie Boga” oraz interpretacja adaptacyjna fragmentów Pisma Świętego), ale też sięga do „perswazji fideistycznej”, wymykającej się pełnej racjonalizacji.

2. Dowód z miłosierdzia

Najciekawszym wątkiem Mieszka Ciesielskiego filozofii Boga jest jego autor-ski „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”. Autor zrazu podkreśla, że pojęcie „dowód” oznacza tu rozumowanie dedukcyjne (logiczne), które „pozwala na podstawie przyjętych założeń uznać wnioski jako logiczną konsekwencję przesłanek dowodu” (Ciesielski 2016a, s. 39). Jest to więc dowód „natury rozumowej”, nawiązujący w jednej z przesłanek do słynnego twierdzenia (dowodu) ontologicznego św. Anzelm z Canterbury, według którego Bóg jest „czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć” (Anzelm z Canterbury 1992, s. 145). Warto dodać, co bardzo istotne, że Ciesielskiemu chodzi tutaj o ludzkie myślenie o Bogu w kategoriach niesprzeczności i spójności logicznej, nie zaś o rozstrzygnięcie Jego rzeczywistej onto-teologicznej sytuacji. Jak sam pisze: „dowód dotyczy raczej natury naszego myślenia o Bogu, a nie Jego samego” (Ciesielski 2016a, s. 40), „jest to raczej dowód na poprawność naszego myślenia o Bogu, aniżeli dowód na faktycznie Jego istnienie/nieistnienie” (Ciesielski 2016a, s. 63).

Bóg, któremu teologia chrześcijańska przypisuje między innymi takie cechy jak doskonałość, miłosierność, wszechmocność czy sprawiedliwość, jest bowiem bytem nieempirycznym (pozaempirycznym), a tym samym w pełni nieopisywalnym i niepoznawalnym, wykraczającym poza ramy rzetelnej naukowej analizy. Przyjmuje się tu konstatację Immanuela Kanta (2001, s. 476–479), wedle której człowiek nie jest w stanie – także na drodze czysto rozumowej (apriorycznej) – udowodnić tak istnienia, jak i nieistnienia Bytu Najwyższego (por. Plantinga 1966; Shaffer 1962; Heathwood 2011; Batóg 1994). Słowem: o tym, czy On istnieje, czy też nie, nie możemy uzyskać – empirycznie weryfikowanej – pewności naukowej³. Nie zmienia to jednak faktu, że

³ O wzmocnionym zainteresowaniu dowodem ontologicznym w filozofii współczesnej świadczą choćby następujące prace: Plantinga 1974; Plantinga 1995; Malcolm 1960; Adams 1971;

możemy myśleć o Bogu według „ziemskiej logiki”, a więc w sposób racjonalny, logicznie niesprzeczny. Oznacza to, że zakwestionowanie choćby jednej z przesłanek tego dowodu pozwala zarazem odrzucić jego wniosek, podobnie jak zaakceptowanie wszystkich jego przesłanek nieuchronnie – na mocy logicznej konieczności – prowadzi również do przyjęcia jego wniosku.

„Dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”, który proponuje Ciesielski, obejmuje siedem założeń na temat Boga (Bytu Absolutnego). Wszystkie zdają się być akceptowalne w świetle teizmu chrześcijańskiego (zwłaszcza teologii katolickiej). Pierwsze pięć założeń nawiązuje do przymiotów (atrybutów) Stwórcy, dwa ostatnie dotyczą natomiast Jego miłosierdzia, dookreślając ten właśnie przymiot Bytu Absolutnego. Miłosierdzie Boże, jak widzimy, jawi się tu zatem jako centralna kategoria tegoż dowodu – stąd też, jak można sądzić, wynika jego nazwa. Założenia, o których mowa, przyjmują następującą postać:

- 1) Bóg jest od-wieczny;
- 2) Bóg jest istotą osobową;
- 3) Bóg jest istotą wszechmogącą;
- 4) Bóg jest stwórcą wszechświata (całej rzeczywistości);
- 5) Bóg jest czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane;
- 6) miłosierdzie Boga polega na złożeniu przez Niego ofiary, poświęceniu się;
- 7) wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary (Ciesielski 2016a, s. 40–41).

Przyjmując powyższe założenia, Ciesielski formułuje rozumowanie, które składa się z czterech przesłanek (p1, p2, p3, p4) oraz wniosku (w). Jeżeli bowiem:

- (p1) Bóg jest czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane, i
- (p2) wielkość miłosierdzia Bożego wobec człowieka wyraża się wielkością poniesionej przez Niego ofiary, i
- (p3) największa ofiara, jaką może uczynić Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości, i
- (p4) jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie,

to:

Davies 2004; Barnes 1972; Campbell 1976; Logan 2016; Mackie 1997; Gut 2005; Judycki 2005. Stanisław Judycki twierdzi nawet, że „problem Boga, Jego natury i Jego relacji do świata” jest najważniejszym zagadnieniem filozofii (Judycki 2005, s. 9).

- (w) Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje (Ciesielski 2016a, s. 41).

Ciesielski przekonuje, że jeżeli mówimy o Bogu jako o „czymś, ponad co niczego miłosierniejszego nie można pomyśleć” (Ciesielski 2016a, s. 41), a miłosierdzie ujmujemy jako akt dobrowolnego poświęcenia się (poniesienia dobrowolnej ofiary), to logiczną konsekwencją owego rozumowania wydaje się myślenie o Nim jako o Bogu, który – dokonując największego aktu miłosierdzia, jaki można pomyśleć – obecnie nie istnieje. Ów największy akt miłosierdzia, jaki można pomyśleć, oznacza tutaj poniesienie przez Boga największej (radikalnej) ofiary dla człowieka – rezygnację ze wszystkich swoich boskich atrybutów, w tym swego do-wiecznego istnienia. Bóg, jak nietrudno zauważyć, istnieje zatem od-wiecznie (stanowisko autora nie jest więc ateistyczne), ale nie istnieje do-wiecznie, dokonując miłosierdnego samounieszczenia.

Innymi słowy: nie można twierdzić, zdaniem Ciesielskiego, że Bóg jest „czymś, ponad co niczego miłosierniejszego nie można pomyśleć”, pojmując przy tym miłosierdzie jako akt poświęcenia się, i jednocześnie utrzymywać, że dokonał On innej ofiary niżli rezygnacja ze swego boskiego istnienia, ponieważ można wówczas z powodzeniem pomyśleć „coś miłosierniejszego” – Boga, który zrezygnował ze wszystkich swoich atrybutów (przymiotów) boskości, w tym także z istnienia. W konsekwencji: teza, że Bóg jest bytem, ponad który „niczego miłosierniejszego nie można pomyśleć”, da się pogodzić wyłącznie z konstatacją, iż największą ofiarą, jaką może On ponieść, jest rezygnacja ze swojego do-wiecznego istnienia. Inne rozumowanie, powiada poznański filozof, narażone jest na logiczną sprzeczność.

3. Uwagi krytyczne

Rozważania Ciesielskiego prowokują do samodzielnej refleksji nad koncepcją teizmu umiarkowanego. Przejdźmy więc do uwag krytycznych. Przede wszystkim zastanawiające może być to, czy – w odniesieniu do konkretnej ludzkiej egzystencji, faktycznego życia (por. Heidegger 2007; Heidegger 2010) – da się całkowicie pogodzić (zintegrować) stanowisko teistyczne z ateistycznym, nie tracąc specyficznych różnic zachodzących między nimi. Innymi słowy: czy można być „trochę” człowiekiem wierzącym, a przy tym „trochę” ateistą? Czy rzeczywiście można znaleźć tu kompromis? A jeśli tak, to czy aby nie jest to szkodliwe zarówno dla światopoglądu teistycznego (religijnego), jak i ateistycznego? Mówiąc jeszcze inaczej: czy stanowiska te mogą być wzglę-

dem siebie w pełni komplementarne, czy relacja między nimi przybiera raczej charakter dysjunkcji?

To tylko niektóre problematyczne kwestie, które należy tu zasygnalizować. Można jednak na koncepcję teizmu umiarkowanego spojrzeć inaczej (na korzyść jej autora), widząc w niej swoisty – niesłychanie wymowny – eksperyment myślowy. Mielibyśmy wówczas do czynienia z sytuacją, w której teizm umiarkowany uznaje się za stanowisko pośrednie między skrajnym (klasycznym) teizmem i skrajnym (klasycznym) ateizmem, podobnie jak – na gruncie teorii poznania – wyróżnia się, obok ujęć klasycznych, poglądy „słabsze” (pośrednie właśnie), jak choćby empiryzm umiarkowany czy aprioryzm umiarkowany (I. Kant, E. Husserl) (por. Ajdukiewicz 2003, s. 34–37, 41–46). W tym sensie koncepcja teizmu umiarkowanego wydaje się rozwiązaniem oryginalnym, alternatywnym dla tradycyjnych (klasycznych) twierdzeń formułowanych w obrębie szeroko pojętej filozofii religii.

Ciesielskiemu – przynajmniej na pierwszy rzut oka – zarzucić można także to, że dość wybiórczo dobiera oraz interpretuje fragmenty Pisma Świętego, dzieła, które w religii przyjmowane jest jako całość i jako całość winno być traktowane. Zarzut ten można jednak stonować. Po pierwsze dlatego, że podobna wybiórczość – kontekstowość, aspektowość, perspektywiczność czy bazowanie na wstępnie obranych założeniach – dotyczy samej myśli teologicznej, która – afirmując teksty kanoniczne – niechętnie eksponuje najbardziej problematyczne fragmenty Pisma. Po wtóre natomiast dlatego, że interpretowanie Biblii – zdaniem poznańskiego filozofa – nie jest (i nie może być) zarezerwowane jedynie dla duchownych („kapłanów wiary”), a tym samym nie ogranicza się do pielęgnowania jedynej, niepodważalnej, „właściwej” wykładni teologicznej. Po trzecie wreszcie dlatego, że teologię – ze wszelkimi tego konsekwencjami – postrzega Ciesielski jako refleksję naukową, która – podobnie jak inne dyscypliny humanistyczne (w tym filozofia) – nie tylko podlega pewnym regułom interpretacyjnym, ale też wymaga specyficznego dla tego typu badań rygoru metodologicznego.

Jeśli więc teologię ujmujemy jako naukę, która dąży do poznania prawdy (i jest to jej cel pierwszorzędny), to jej tezy i spostrzeżenia bezwzględnie powinny podlegać nieustannej krytyce i weryfikacji, zwłaszcza utrzymanej w duchu filozoficznym. Zadaniem filozofii, a szerzej: humanistyki, jest bowiem „wydobywać i usuwać – choćby najbardziej hipotetyczne – skamieliny, które leżą u samych podstaw naszego myślenia” (Nowak 1998, s. 74). Krytyka, jeśli nie jest motywowana obroną własnych partykularnych celów czy osobistego interesu (np. podtrzymywaniem tradycyjnej, chrześcijańskiej wizji Boga, obroną „czystości” wiary katolickiej), jest zatem warunkiem postępu naukowego (humanistycznego) (por. Popper 2002).

Ciesielski, przedstawiając dynamiczną wizję Boga (od-wiecznego, ale już nie do-wiecznego), stosuje interpretację adaptacyjną, nie zaś historyczną, sta-

rającą się wiernie zrekonstruować to, co rzeczywiście głosił Jezus. Interpretacja adaptacyjna (por. Nowak 2008), jak podkreśla autor, polega tu na próbie objaśnienia sensu „wybranych fragmentów Biblii z perspektywy przyjętej wcześniej koncepcji teizmu umiarkowanego” (Ciesielski 2016a, s. 101). Koncepcja ta, przypomnijmy, zakłada ontologiczną zmienność Boga (Bóg istnieje w przeszłości, ale rezygnuje ze swego boskiego, do-wiecznego istnienia), co z perspektywy interpretacji historycznej rodzić może niemałe kontrowersje. Ciesielski, powołując się na „regułę zasadniczości” interpretacyjnej, zaznacza, że w Piśmie Świętym da się wyróżnić swego rodzaju rdzeń koncepcyjny (istotę), a więc zasadniczą, „podstawową i najważniejszą treść Jezusa nauki o Bogu” (Ciesielski 2016a, s. 100). Akcentuje tu się m.in. doniosłą rangę Bożego miłosierdzia, radykalną ofiarę Boga, obietnicę do-wiecznego istnienia oraz wątki uboczne, będące przeważnie metaforyczną ilustracją czy teologicznym komentarzem owej „treści zasadniczej”. Procedura interpretacji adaptacyjnej pozwala więc świadomie pominąć kontekst historyczny Pisma (okoliczności jego powstawania, zawarte w nim niuanse czy zagadnienie jego autorstwa), którego uwzględnienie jest natomiast konieczne w przypadku interpretacji historycznej.

Rozważania Ciesielskiego, jak mieliśmy okazję zobaczyć, pozostają w twórczym dialogu z dowodem ontologicznym sformułowanym przez św. Anzelma, a powtórzonym później przez Kartezjusza. Punktem wyjścia owego dowodu – przypomnijmy – jest przekonanie, że człowiek jest istotą niedoskonałą, że zależny jest od czegoś odeń doskonalszego, a tym czymś doskonałym (zawierającym w sobie wszystkie doskonałości) jest Bóg (por. Descartes 2008, s. 74). Pojęcia Boga – jako Bytu Najdoskonalszego – nie mogą jednak posiadać sam z siebie, jestem przecież bytem niedoskonałym – twierdził Kartezjusz. A zatem Bóg musi istnieć niezależnie od moich myśli, na zewnątrz nich. Stąd wniosek, że Bóg koniecznie istnieje w rzeczywistości (pozaumysłowej), będąc gwarantem realności świata. Wszystkie idee, jakie posiadam w swoim umyśle (idee wrodzone), także pochodzą od Boga. Zostały mi one przez Niego wpojone, dzięki czemu mogę w ogóle o Nim pomyśleć. Autor *Rozprawy o metodzie* uważa, że już w samej idei Boga zawarte jest Jego istnienie. Mówiąc inaczej: istnienie zawarte jest w pojęciu Istoty Najdoskonalszej w ten sam sposób, w jaki w istnieniu trójkąta zawarte jest to, że suma jego kątów wynosi 180° (por. Descartes 2008, s. 76). Słowem: Bóg „posiada istotę związaną nierozłącznie z istnieniem” (Descartes 1958, s. 91).

Do pojęcia Istoty Najdoskonalszej, zgodnie z głównym założeniem dowodu ontologicznego, należy cecha istnienia, w przeciwnym razie istota ta nie byłaby najdoskonalsza. Istnienie w rzeczywistości jest bowiem doskonalsze niż istnienie jedynie w myśli (intelekcje). A skoro tak, to z samego pojęcia Boga wynika Jego realne istnienie, tj. istnienie w rzeczywistości, a zatem na zewnątrz myśli myślącego o Nim podmiotu. Oto, można odnieść wrażenie, naj-

większa słabość dowodu ontologicznego. Niezależnie bowiem od tego, czy myślimy o Bogu jako o Istocie Najdoskonalszej, czy też jako o istniejącej Istocie Najdoskonalszej, to jednak zawsze są to jedynie nasze myśli. Nie wychodzimy więc poza obręb symulacji – myślenia o Bogu w ten czy inny sposób. Z samej idei Boga nie może tym samym wynikać rzeczywiste Jego istnienie – nasze myśli nie mogą o tym fakcie definitywnie przesądzić.

Ciesielski, choć odwołuje się do spostrzeżenia Anzelma (Bóg jest „czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”), nie podziela jego toku rozumowania. Konstatuje, że zwolennicy dowodu ontologicznego dokonują „ryzykownego” przejścia z myślenia o Bogu jako Bycie istniejącym do faktycznego, realnego Jego istnienia (poza sferą myśli). Nazbyt pochopnie utożsamiają bowiem myśl z bytem, myślenie z istnieniem. Poznański filozof przyjmuje (za Kantem), że niepodobna dowieść istnienia Boga na drodze apriorycznej, a to, co możemy o Nim wiedzieć, wynika wyłącznie z naszego sposobu myślenia o Nim. Myślenie to natomiast powinno być spójne (logicznie niesprzeczne), jeśli chce uchodzić za racjonalne i naukowe. Co więcej, myślenie o Bogu, jakie proponuje Ciesielski, nie tylko stanowi swoistą reinterpretację słynnego dowodu ontologicznego, ale też nawiązuje do nauki ewangelicznej, akcentując doniosłą rolę Bożego miłosierdzia w ludzkim życiu.

Zakończenie

Zaproponowana przez Mieszka Ciesielskiego filozofia Boga stanowi niewątpliwie wyzwanie dla współczesnej myśli filozoficznej (a zwłaszcza teologicznej⁴). O randze refleksji Ciesielskiego świadczy przede wszystkim jej „świeżość” i oryginalność, co wydaje się raczej dość rzadko spotykane w dzisiejszym dyskursie humanistycznym. Poznański filozof, prezentując autorską koncepcję teizmu umiarkowanego oraz ukazując alternatywną (nieortodoksyjną) wizję Boga, zapewne naraża się na krytykę ze strony teologów i duchownych broniących tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej. Niemniej jednak nazbyt daleko idące wydaje się twierdzenie, że jego dociekania – pomimo swej „rewolucyjności” – wiodą na poznawcze manowce. Przeciwnie. Po pierwsze, wpisują się one w coraz szerszy nurt poszukiwań wspólnej płaszczyzny dialogu

⁴ Warto być może, dodajmy na marginesie, skonfrontować stanowisko Mieszka Ciesielskiego z poglądami Thomasa Altizera (zob. np. Altizer 1966; Altizer 2006), wpisującymi się w nurt teologii radykalnej (teologii „śmierci Boga”). W ich refleksji można bowiem zauważyć pewne analogie, jak choćby idea samounicestwienia się Boga, dynamiczne rozumienie Absolutu czy postulat świeckości jako logicznej konsekwencji biegu dziejów, w tym „przejścia” od -wiecznego (transcendentnego) Boga, poprzez Jego śmierć, aż do do-wiecznej świeckości świata (bytu). Szerzej na temat koncepcji Altizera: zob. Mieszkowski 1984; Mieszkowski 1997.

między wiarą i rozumem, teologią i filozofią, teizmem i ateizmem (Błaszczyk 2017; Minois 2019; Błaszczyk 2022). Jak bowiem zauważa Tomáš Halík: „dojrzała wiara za wdech i wydech, noc i dzień – ateizm jest tylko jej fragmentem. [...] musimy być świadomi, że *dojrzała wiara* pozostaje także dla nas wciąż niezrealizowanym zadaniem (żeby je spełnić, musimy potraktować poważnie doświadczenie ateizmu), a nie czymś, czym już dysponujemy i co moglibyśmy uważać za swoją własność” (Halík 2009, s. 50; zob. także Ciesielski 2018). Po wtóre, w nowym świetle ukazują przesłanie ewangeliczne, stawiając pytania o charakterze egzystencjalnym, jak choćby o miejsce i rolę człowieka w świecie. Po trzecie wreszcie, odrzucają ontologiczną statyczność Absolutu, pozwalając wykroczyć poza klasyczne rozumienie Boga przez pryzmat metafizyki Arystotelesa w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Rozważania Ciesielskiego poszerzają więc horyzont ludzkiego rozumienia i interpretowania, zachęcając tym samym do tego, by samodzielnie – bez uprzedzeń ideologicznych czy światopoglądowych (w sposób wolny od nabytych w toku socjalizacji czy edukacji myślowych przyzwyczajęń) – podjąć trud filozofowania na fundamentalne tematy ogniskujące się wokół relacji człowieka do świata i Boga.

Bibliografia

- Adams R.M. (1971), *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, „Philosophical Review” 1 (80), s. 28–54.
- Ajdukiewicz K. (2003), *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia.
- Altizer T. (1966), *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia: Westminster Press.
- Altizer T. (2006), *Living the Death of God. A Theological Memoir*, Albany: State University of New York Press.
- Anselm z Canterbury (1992), *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barnes J. (1972), *The Ontological Argument*, London: Palgrave Macmillan.
- Batóg T. (1994), *O Kantowskiej krytyce argumentu ontologicznego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 39, s. 3–24.
- Błaszczyk M. (2017), *O problemie relacji między filozofią a teologią. Preliminaria*, „Idea” 1, s. 77–96.
- Błaszczyk M. (2022), *Fenomenologia ateizmu*, „Humaniora” 4 (40), s. 123–130.
- Campbell R. (1976), *From Belief to Understanding. A Study of Anselm's "Proslogion" Argument for the Existence of God*, Canberra: Australian National University.
- Ciesielski M. (2012), *Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Ciesielski M. (2014a), *Problem ciągłości istnienia Boga*, „Studia Europaea Gnesnensia” 10, s. 109–135.

- Ciesielski M. (2014b), *Pomiędzy teizmem i ateizmem. O Bogu, który był*, „Humaniora” 2 (6), s. 27–37.
- Ciesielski M. (2015), *Teizm umiarkowany jako integracja teizmu chrześcijańskiego i ateizmu. Próba porównania trzech stanowisk w kwestii istnienia Boga*, „Colloquium” 3, s. 19–38.
- Ciesielski M. (2016a), *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa: Scholar.
- Ciesielski M. (2016b), *Teologiczny wymiar śmierci. Czy możliwe, że piekło jest puste, choć nie wszyscy są zbawieni?*, w: E. Szurgot-Prus, T. Błaszczuk (red.), *Oblicza śmierci*, Gniezno: Gaudentinum, s. 33–44.
- Ciesielski M. (2017), *Bóg jest czy Bóg był? Odpowiedź na zarzuty wobec książki „O Bogu, który był”*, „Studia Europaea Gnesnensia” 15, s. 311–328.
- Ciesielski M. (2018), *Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem i ateizmem. Postsekularna próba odpowiedzi*, w: M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake (red.), *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, s. 83–102.
- Davies B. (2004), *Anselm and the ontological argument*, w: B. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 157–178.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes R. (2008), *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Hachette.
- Gut A. (2005), *Fregego krytyka dowodu ontologicznego*, „Analiza i Egzystencja” 1, s. 31–62.
- Halík T. (2009), *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków: WAM.
- Heathwood C. (2011), *The Relevance of Kant’s Objection to Anselm’s Ontological Argument*, „Religious Studies” 47, s. 345–357.
- Heidegger M. (2007), *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Judycki S. (2005), *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1, s. 9–29.
- Kant I. (2001), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Antyk.
- Kiejkowski P. (2016), *O Bogu, który jest...*, „Studia Europaea Gnesnensia” 14, s. 299–304.
- Logan I. (2016), *Reading Anselm’s “Proslogion”. The History of Anselm’s Argument and its Significance Today*, London – New York: Routledge.
- Mackie J. (1997), *Cud teizmu*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malcolm N. (1960), *Anselm’s Ontological Arguments*, „Philosophical Review” 1 (69), s. 41–62.
- Mieszkowski T. (1984), *Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J.J. Altizera*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

- Mieszkowski T. (1997), „*Śmierć Boga*” w ujęciu Thomasa J. Altizera, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 2 (35), s. 205–230.
- Minois G. (2019), *Historia ateizmu*, przeł. W. Klenczon, Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche F. (2003), *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań: Vesper.
- Nowak L. (1998), *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1, Poznań: Zysk i S-ka.
- Nowak L. (2008), *O interpretacji adaptacyjnej*, w: T. Kostyrko, J. Grad (red.), *Sztuka i jej poznanie*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, s. 234–238.
- Plantinga A. (1966), *Kant's Objection to the Ontological Argument*, „*The Journal of Philosophy*” 19 (63), s. 537–546.
- Plantinga A. (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A. (1995), *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak.
- Popper K. (2002), *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shaffer J. (1962), *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, „*Mind*” 283 (71), s. 307–325.

M a r e k B ł a s z c z y k

Mieszko Ciesielski's Philosophy of God

Keywords: *God, mercy, moderate theism, self-annihilation*

The article aims to present philosophy of God by Mieszko Ciesielski. It shows Ciesielski's own concept of moderate theism, which stresses the idea of self-annihilation of God. The paper emphasizes that this concept reconciles (integrates) classical theism and atheism. It shares the theistic belief that God is a personal and merciful being, existing in reality, and not only in human mind. At the same time, the plausibility of atheist orientation, that assumes non-existence of God at present, is discussed. According to the assumptions of moderate theism, God – having created the world – ceased to exist. So God existed in the past, but is not eternal. He performed a merciful self-annihilation, that is, committed the most radical self-sacrifice for the benefit of man. The article also presents the 'mercy-based proof for the current non-existence of God', which is Ciesielski's original contribution to contemporary philosophical reflection.