



KRZYSZTOF JAKUBCZAK

## Ile nicości potrafimy znieść?

### Uwagi na temat filozoficznych podstaw dialogu chrześcijańsko-hinduskiego i chrześcijańsko-buddyjskiego

*How Much Nothingness Can We Suffer?  
Some Remarks on the Philosophical Foundations of  
Christian-Hindu and Christian-Buddhist Dialogue*

**ABSTRACT:** In this paper, I dispute a position articulated by Jacek Bolewski that the conception of creation from nothingness does not constitute the essential difference between Christian and Indian understanding of being, contrary to popular belief. Bolewski argues that when reconsidered the meaning of this difference in the Biblical context it reveals the convergence of fundamental intuitions of both traditions. I refute this view and claim that the popular belief, wrongly rejected by Bolewski, is justified and well-grounded in the thought of the Church Fathers developed in opposition to the Greek way of conceptualizing being. Therefore, I maintain that Bolewski's arguments are based on the formal similarity only, not the content one, and, moreover, that this similarity is merely seeming and implied by the confusion of two orders – theologico-existential order, typical of the Bible, and logico-metaphysical one which is essential to the religious and philosophical tradition of India expressed in the *Nasadiya Sukta*.

**KEY WORDS:** Christian philosophy • creation from nothingness • God • Indian philosophy • inter-religious dialogue • narrative order • non-being • nothingness • the models of creation

**W** książce *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji* Jacek Bolewski sugeruje, iż przywiązujemy nadmierną wagę do potocznego przekonania utrzymującego, że zasadniczą różnicę między hinduskim monizmem a chrześcijańskim monoteizmem stanowi koncepcja stworzenia z niczego. Przemyślenie sensu tej różnicy, zwłaszcza w odniesieniu do refleksji biblijnej, ma w opinii Autora ujawnić zbieżność fundamentalnych idei obu tradycji<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006, s. 122.

Podjmując się tego wysiłku, Bolewski kładzie nacisk na dwie kwestie. Po pierwsze przypomina, że idea stworzenia z niczego (*ex nihilo*) stanowi łacińską interpretację greckiego wyrażenia „nie z bytów” (*ouk eks ontón*), które pojawia się w 2Mch 7, 28 jako świadectwo wyznania wiary w zmartwychwstanie, czyli ponowne powołanie do życia „z niebytu” śmierci mocą Boga-Stwórcy. Z perspektywy Stwórcy „niebyt” śmierci, podkreśla Bolewski, nie oznacza jednak nigdy nicości i jest obietnicą nowego pełnego bycia w Nim samym. Podobnie też stan stworzenia sprzed stworzenia nie jest absolutnym niczym, ponieważ stworzenie to istnieje w Bożym „umyśle” jako plan stworzenia, jest więc częścią bycia Stwórcy. Ten sposób istnienia, przypomina Bolewski, nazywa się „preegzystencją” stworzenia i jako taki nie może być sprowadzony do absolutnej nicości.

Po drugie i nie mniej ważne, refleksja starotestamentowa afirmuje bycie Boga jako Źródła i Dawcy życia, a tym samym afirmuje bycie stworzenia jako daru od Boga pochodzącego. W centrum refleksji biblijnej stoi bycie, a nie „niebycie”. To bycie jawi się jako oczywiste, jako niewymagające rozjaśnienia, podczas gdy wytłumaczenia wymaga „niebycie”, ono jest problematyczne. Stanowisko to dobitnie wyraża postawa dziękczynienia – postawa wielbienia Stwórcy ugruntowana w radości z istnienia.

To właśnie w tych dwóch aspektach, zdaniem Bolewskiego, uwidacznia się fundamentalna zbieżność idei chrześcijańskich i hinduistycznych. Myśl hinduska bowiem, analogicznie, afirmuje bycie, a nie niebycie, a samo niebycie traktuje jako formę istnienia nieprzejawionego, a nie absolutną nicłość. Na bazie tej zbieżności ujmowanej w perspektywie mistycznej możliwe jest także spotkanie z tradycją buddyjską.

W niniejszym artykule utrzymuję, że owo potoczne przeświadczenie, mimo iż potoczne, jest, po pierwsze, trafne, a po drugie wyrasta z patrystycznej refleksji nad ontyczną relacją stworzenia do Stwórcy kulminującą w myśli św. Augustyna, która nie tylko nie przeczy postawie dziękczynienia, ale wręcz filozoficznie ją dopełnia, określając tym samym jej chrześcijański sens. W związku z tym, po trzecie, wykazuję, że argumenty Bolewskiego bazują na podobieństwie formalnym, a nie treściowym i co więcej podobieństwo to jest faktycznie pozorne. W końcu, po czwarte, twierdzę, chociaż myśli tej poza kilkoma ogólnymi uwagami nie rozwijam dalej w tekście<sup>2</sup>, że przeświadczenie o możliwości spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem na planie mistycznym jest złudne, gdyż w buddyzmie nie ma planu mistycz-

<sup>2</sup> Szerzej na temat zagadnienia mistyczności buddyzmu pisałem w: K. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej*, [w:] *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak i M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 175–240.

nego nie tylko w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu, ale też w żadnym innym tego słowa znaczeniu ukształtowanym w ramach tradycji fundacjonalistycznej, czyli takiej, która racji dla jednej sfery istnienia czy też formy bytu szuka w innej sferze istnienia w sobie samej ugruntowanej i jako takiej niewymagającej żadnej zewnętrznej racji swojego istnienia. Buddyzm oglądany pod tym kątem jawi się jako szczególna filozoficzno-religijna tradycja, której szczególność polega właśnie na tym, że nie artykułuje lęku przed nicością, gdyż nie uważa za stosowne poszukiwania dostatecznej racji dla doświadczanego istnienia. Istnienia bowiem nie definiuje w duchu platońsko-chrześcijańskim w kategoriach doskonałego trwania przeciwstawianego ułomnej zmianie, lecz wyłącznie w kategoriach zmiany i procesu. Zatem swój soteriologiczny cel buddyzm upatruje w rozpoznaniu, że trwanie jest tylko wyznaczoną konwencjonalnie fazą w przejściu od uprzedniego nieistnienia do następczego nieistnienia.

### „Nicość” objawiająca, „nicość” objawiana, a nicość przekreślająca

Namysł nad nicością i niebytem ma długą historię sięgającą początków samej filozoficznej refleksji nad bytem. Nie sposób oderwać tych pojęć od siebie. Bez wątpienia jednak wprowadzenie w obręb myśli grecko-rzymskiej ukształtowanego w ramach tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej „pojęcia” nicości w znaczeniu, jakie posiada ono w obrębie koncepcji stworzenia *ex nihilo*, otworzyło nowy wymiar dla tej refleksji. Nawet krótkie zreferowanie jej dziejów w tym miejscu byłoby zadaniem karkołomnym, zwłaszcza, że na temat genezy owej koncepcji istnieje spora rozbieżność opinii. Nie sądzę zresztą, aby było ono niezbędne dla realizacji celów, jakie sobie tutaj wyznaczyłem. Tym bardziej, iż temat ten doczekał się paru doskonałych opracowań<sup>3</sup>. Dla realizacji zarysowanego powyżej zadania ważna jest nie geneza,

<sup>3</sup> Zob. H.A. Wolfson, *The Meaning of “Ex Nihilo” in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas*, [w:] *Medieval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford*, red. U.T. Holmes i A.J. Denomy, Cambridge 1948, s. 355–370; J.N. Hubler, *Creatio ex Nihilo: Matter, Creation, and the Body in Classical and Christian Philosophy Through Aquinas*, Ph.D. Diss., University of Pennsylvania 1997; G. May *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of “Creation Out of Nothing” in Early Christian Thought*, Edinburgh 1994; G. May, *Monotheism and Creation*, [w:] *The Cambridge History of Christianity*, red. M.M. Mitchell i F.M. Young t. 1, *Origins to Constantine*, Cambridge 2006, s. 434–451; czy też jedno z ostatnich *Creation and the God of Abraham*, red. D.B. Burrell i in., Cambridge 2010. W języku polskim zob. G. Scholem, *Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga*, przeł. J. Zychowicz, [w:] *idem, O głównych pojęciach judaizmu*, Kraków 1989, s. 49–85; J. Domański, „Stworzenie z niczego”. *Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, „Roczniki Filozoficzne”, 1989–1990, t. 37–38, s. 31–41; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.

lecz te ogólne i zasadnicze kwestie, które konstytuują samą ideę stworzenia z niczego i na nie zwrócę szczególną uwagę.

Przede wszystkim należy przypomnieć kontekst, w jakim koncepcja ta się pojawiła, a było nim, przynajmniej w perspektywie filozoficznej, określenie bytowego statusu Boga. Koncepcja stworzenia z niczego nie tylko bowiem daje wykładnię mechanizmu wyłaniania się bytu zmiennego, ale także, a może przede wszystkim, wskazuje na coś istotnego i nowego w rozumieniu samego Boga, mianowicie na jego nieograniczoną, czyli absolutną wolność znajdującą swój wyraz w Bożej wszechmocy. Boga w jego wolności nie ogranicza nawet całkowity brak bytu poza nim. On jeden ma zdolność ustanowienia bytu z absolutnego niczego.

Ten charakter koncepcji stworzenia z niczego w bardzo ciekawy sposób zaprezentował się już w bodaj pierwszej jeszcze bardzo niejednoznacznej próbie jej wysłowienia w filozofii Filona z Aleksandrii. Z jednej strony, gdy rzecz dotyczy stworzenia, Filon ciągle jeszcze tkwi w paradygmacie Platónskim, sugerując demiurgiczne, a nie stwórcze działanie Boga. Taki Bóg kształtuje, porządkuje, ożywia to, co nieukształtowane, chaotyczne i martwe. Z drugiej jednak strony, gdy rzecz dotyczy stosunku Boga do tego, co ukształtowane, to Filon kładzie nacisk na stwórczy, a nie demiurgiczny charakter kreacji. Taki Bóg nie czyni widzialnym tego, czego wcześniej nie było widać, On to stwarza, czyli wydobywa z nieistnienia<sup>4</sup>.

Koncepcja stworzenia z niczego od pierwszych prób jej wysłowienia aż po dojrzałą postać służyła w pierwszym rzędzie wykazaniu nadzwyczajnego, nieznanego myślicielom greckim bytowego statusu samego Boga, który nie tylko jest całkowicie transcendentny, jak głosił już średni platonizm, ale przede wszystkim w swej stwórczej wolności niczym nieograniczony. Jak pisze Teofil z Antiochii: „Moc Boga natomiast w tym się objawia, że z niebytu czyni, co zechce”<sup>5</sup>, Tertulian zaś zaznacza: „Wszystkie one (dzieła Stwórcy – K.J.) świadczą [...] o wszechmocy, jako że choć ich tak wiele, zostały wszystkie powołane do bytu z nicości”<sup>6</sup>, a św. Augustyn dodaje: „Nie

<sup>4</sup> Reprezentatywny zbiór cytatów obrazujących tę dwuznaczność w myśli Filona znaleźć można w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 298–301.

<sup>5</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, przeł. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologetycy greccy*, przeł., wstęp i kom. L. Misiarczyk, Kraków 2004, 2, 4. Nieco dalej w paragrafie 2, 13 Teofil dodaje w podobnym tonie: „Bóg natomiast ukazuje swoją moc właśnie przez to, iż najpierw stwarza rzeczy z niczego tak, jak sam chce”.

<sup>6</sup> Tertulian, *Przeciwko Marcjonowi*, przeł. M. Michalski, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 2, 5.

byłby przecież wszechmocny, gdyby do stworzenia czegokolwiek dobrego potrzebował oparcia w materii, której sam nie stworzył<sup>7</sup>.

Wskazując na całkowitą transcendencję i wszechmoc Boga, koncepcja ta w istotny sposób modyfikowała sposób rozumienia starej i fundamentalnej dla myśli greckiej zasady, która w łacińskim sformułowaniu brzmi *ex nihilo nihil fit*<sup>8</sup>. W myśl tego prawa nic nie może pojawić się z absolutnej nicości, z nicości nie można niczego wprowadzić w byt. Innymi słowy, prawo to formułowało przekonanie o fundamentalnej jednorodności świata codziennego doświadczenia w ramach podstawowych zasad, czy też o jego substancjalnej tożsamości. Świat ten ufundowany jest na *arché*, które, oprócz możliwych innych, pełnić musi także funkcję przyczyny materialnej. Reguła ta decydowała o uznaniu odwieczności świata, przynajmniej w aspekcie jego materialnego podłoża.

Koncepcja stworzenia z niczego stawiała problem istnienia świata w nowym świetle. Z jednej strony poddawała w wątpliwość odwieczność świata, formułując pytanie o jego początek w czasie jako pytanie różne od pytania o początek w bycie. Z drugiej strony reinterpretowała przywołaną tu zasadę, przenosząc akcent z kwestii substancjalnej jedności i tożsamości bytu zmiennego na jego bytową pochodność względem Boga. Zdolność powołania bytu do istnienia z nicości stawała się tym samym szczególnym znakiem rozpoznawczym jedyne w swoim rodzaju bytu boskiego. Koncepcja stworzenia *ex nihilo* wyprowadzała zagadnienie nicości z obszaru refleksji czysto abstrakcyjnej, w jakim pozostawała od czasu Parmenidesa, i nadawała mu status realnego filozoficznego problemu. „Realnego” w dwójakim sensie – w sensie genezy stworzenia jako absolutny brak materialnego podłoża oraz w sensie realnego zagrożenia dla stworzenia jako jego kres, ku któremu stworzenie samo z siebie ciąży.

Uwzględnienie owej realności pozwala w pełni zrozumieć nie tylko wolność Boga w jego akcie stworzenia, ale także wolicjonalny charakter tego aktu. Bóg nie tylko stwarza wszystko, ale – odmiennie niż w tradycji greckiej filozofii – chce stworzenia. Stworzenie nie jest konieczną pochodną samej natury bytu absolutnego, lecz rezultatem niczym nieuwarunkowanej boskiej decyzji. Na tle koncepcji stworzenia z niczego doniosłość tej decyzji

<sup>7</sup> Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, 7, 5.

<sup>8</sup> Zob. fragment traktatu Parmenidesa *O naturze*, Diels-Kranz 28 B 8, w. 1–21, [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 249–250; Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, IV, 5 (1009 a); VII, 7 (1032 b); Epikur, *List do Herodota*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 603; Lucretius, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1994, 1, 150; 1, 205; 2, 287.

zarysowana zostaje znacznie wyraźniej niż we wcześniejszych greckich koncepcjach kreacji w tym zwłaszcza Platońskiej proveniencji.

Ostatnia rzecz, na którą wypada jeszcze zwrócić uwagę, to całkowita zależność stworzenia od Stwórcy. W zmiennym bycie rzeczy tego świata nie ma niczego, co nie zależałoby w swoim istnieniu od Boga-Kreatora<sup>9</sup>. To dlatego właśnie byt ten sam z siebie narażony jest na popadnięcie w nicość. Uznanie i wysłowienie owej bytowej niesamodzielnosci zmiennych rzeczy w ich totalności, a nie jednostkowości, stało się ostatecznie podstawą sformułowania Tomaszowych kosmologicznych dowodów na istnienie Boga.

Doniosłość koncepcji stworzenia z niczego zasadza się na mocnym rozumieniu owego „niczego”, czyli takim rozumieniu, zgodnie z którym nicości nie przysługuje żadna postać istnienia. Nicość taka nie jest istnieniem nieuformowanym, nie jest w istocie czymś, choć czymś całkowicie nieokreślonym. Nicość, o której tu mowa, całkowicie przekreśla wszelki byt. Jest to nicość absolutna, w najmocniejszym ontologicznym tego słowa znaczeniu. W związku z tym, ściśle rzecz ujmując, Bóg nie tworzy świata z nicości, tylko niejako przełamuje nicość, przemagając ją. Tak rozumianej nicości nie można hipostazować – jak zauważa św. Augustyn<sup>10</sup>. Koncepcja stworzenia z niczego nie mówi więc faktycznie, z czego Bóg stworzył świat, ale też nie zostawia miejsca na żadne „coś” poza samym Bogiem. Koncepcja ta jest przede wszystkim znakiem różnicy między naturą Boga, a naturą rzeczy stworzonych<sup>11</sup>.

Eksplikacja właściwego sposobu rozumienia koncepcji stworzenia z niczego stanowi ważny obszar filozoficznej refleksji wielu, jeżeli nie większości, wybitnych średniowiecznych myślicieli. Snując rozważania nad nicością, wskazywali oni na różne potencjalne znaczenia terminów „nicość” i „niebyt”. Przystępując do porównawczej analizy myśli chrześcijańskiej z myślą indyjską, nie tylko warto, ale wręcz należy o nich pamiętać. Również Bolewski niektóre z nich przywołuje. Przy czym, zwarzywszy na jego inklinacje do ujmowania doświadczenia mistycznego jako szczególnie wyróżnionej i wartościowej formy doświadczenia religijnego, nie dziwi fakt, iż główny nacisk kładzie na te znaczenia nicości i niebytu, w których moment odniesienia stworzenia do Stwórcy zaznacza się najwyraźniej.

Generalnie w rozważaniach Bolewskiego uwidacznia się dystynkcja na nicość bądź niebyt orzekany o stworzeniu czy też w związku ze stworzeniem oraz nicość, czy też ściślej Nicość, orzekaną o Bogu. Taki dychotomiczny podział może sugerować neoplatońskie inspiracje. W rzeczywistości jednak, przynajmniej w odniesieniu do nicości pierwszego rodzaju, Autor

<sup>9</sup> Zob. Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, *op. cit.*, 1, 4.

<sup>10</sup> Augustyn, *Przeciw Julianowi*, przeł. W. Eborowicz, Warszawa 1977, 5, 44.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

wychodzi zdecydowanie poza neoplatoński sposób jej rozumienia, sięgając do biblijnego dziedzictwa, co znaczy tutaj do teologicznej refleksji starającej się pozostać w granicach przez to biblijne dziedzictwo wyznaczonych. Wyróżnia bowiem trzy postaci nicości stworzenia, z których zwłaszcza dwie pierwsze mają wyrażać ducha tekstu biblijnego.

Po pierwsze, nicość stworzenia to preegzystowanie stworzenia w umyśle Bożym jako jego zapowiedź. Chociaż z perspektywy stworzenia powołanego do istnienia taka forma istnienia może wydawać się niczym, to jednak z perspektywy Boga nie jest to nicość, tylko forma doskonalszego istnienia. W stwórczym planie Boga każdy powołany do istnienia byt jest już zapowiedziany, „w tym sensie – jak pisze Bolewski – to stworzenie «z niczego» znaczy: nie z czegoś «poza» Bogiem, ale z istnienia w jego zamiśle”<sup>12</sup>.

Po drugie, nicość stworzenia to niebycie, do jakiego powracamy w chwili śmierci. Ściśle rzecz ujmując jednak, nie jest to faktyczne niebycie, tylko bycie różne od ziemskiego. Śmierć może jawić się jako popadnięcie w nicość tylko z perspektywy życia. W istocie jest to powrót do pełni bycia w Bogu, czyli do bycia większego niż ziemskie. W odróżnieniu od wcześniejszej preegzystencji, teraz już jako rzeczywistnione i dopełnione w Bogu, istnienie to można nazwać „post-egzystencją”<sup>13</sup>.

Ważne jest to – sugeruje Bolewski – że oglądane przez pryzmat tych pojęć nicości czy niebytu stworzenie jawi się jako przechodzenie od niebytu preegzystencji, czyli istnienia nieprzejawionego, ukrytego w Bogu, poprzez stworzenie, czyli istnienie przejawione, do niebytu post-egzystencji, czyli istnienia ponownie skrytego w Bogu, ale teraz już spełnionego i w Bożym byciu dopełnionego. Niebycie zatem, jako cecha różnicująca stworzenie od Stwórcy – jak pisze Bolewski – „jest objęte przez Niego jako źródło i kres wszystkiego”<sup>14</sup>. Jeżeli na akt stworzenia z niczego spojrzymy z tej perspektywy, to na pierwszy plan wysunie nam się bycie w jego różnych uwikłaniach, a nie nicość. To właśnie jest perspektywa biblijna i tak ujęta przywodzi ona na myśl koncepcję wyłaniania się przejawionego bytu z Jednego zarysowaną w słynnym wedyjskim hymnie *Nasadija*, stanowiącym podstawę hinduistycznego doświadczenia. W hymnie tym akcent również spoczywa na byciu, mimo iż w pierwszych słowach tego hymnu owo Jedno jako całkowicie nieprzejawione postawione zostaje poza bytem i niebytem<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, op. cit., s. 108.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>15</sup> Zob. częściową analizę tego hymnu w: K. Jakubczak, *Jak daleko jest Daleki Wschód?*, [w:] *Prawda, samopoznanie, wdzięk*, red. M. Kudelska i M. Ruchel, Kraków 2008, s. 55–69. Tam także odniesienia do licznych przekładów.

Trzecia postać nicości ujawnia się w całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy. Tak rozumiana nicość ważna jest nie tyle czy też nie tylko jako znak ograniczoności i skończoności samego stworzenia, ale przede wszystkim jako ten aspekt stworzenia, którego rozpoznanie i uznanie przybliży stworzonego człowieka do spotkania z samym Stwórcą. Jest to mistyczny wymiar nicości. Dostrzeżenie bowiem własnej nicości, czyli całkowitej pochodności względem absolutnego źródła istnienia, odsyła człowieka do owego źródła i otwiera na jego działanie. Nicość stworzenia objawia samo źródło istnienia, które ze względu na to, że przerasta wszelkie formy określonego istnienia stworzonego, może być nazwane „Nicością”. Oczywiście nie muszą specjalnie przypominać, że idea powrotu nicości do Nicości w takim jej wysłowieniu ma w myśli chrześcijańskiej neoplatońskie korzenie. Zdaniem Bolewskiego to właśnie w tym miejscu pod hasłem „Nic jak Bóg”<sup>16</sup> możliwe jest spotkanie chrześcijańskiej tradycji mistycznej z mistyczną tradycją buddyzmu.

### Modele kreacji

Aby w pełni uchwycić problematyczność stanowiska Bolewskiego, powinniśmy je ujmować na zarysowanym powyżej tle, jakim jest koncepcja *creatio ex nihilo*. Tym, co się przede wszystkim rzuca w oczy, gdy tak na nie spojrzymy, jest nieprecyzyjny sposób posługiwania się pojęciami „niebytu”, „niebycia” i „nicości”. Pozwala to Bolewskiemu sformułować przekonanie o istnieniu fundamentalnej wspólnoty myśli i, zwłaszcza, doświadczenia między tradycją chrześcijańską i hinduską. Niestety, nie sposób zgodzić się z tym stanowiskiem. Wbrew opinii Autora wypada zauważyć, że niebycie rzeczy jako ich preegzystowanie w umyśle Boga, a niebycie rzeczy jako nieprzejawienie Jednego przedstawione we wspomnianym wedyjskim hymnie to są dwa różne stany czy też dwie całkowicie odmienne ontologiczne sytuacje. Owa odmiennosc staje się jednak w pełni uchwytana dopiero wówczas, gdy rozpatrujemy nie samo źródło istnienia, a charakter relacji między tym, co przejawione, a tym, co nieprzejawione. W tradycji chrześcijańskiej ujmowanie „niebycia” stworzenia sprzed stworzenia jako skrytego w Bożym umyśle ma swoją długą tradycję sięgającą co najmniej tekstów Augustyna i Pseudo-Dionizego Aeropagity. Chociaż dająca się w pełni pogodzić z chrześcijańską ortodoksją, czego świadectwem jest Augustyński egzemplaryzm, idea ta budziła kontrowersje, gdy poprzez niezbyt wyraźne akcentowanie różnicy między stworzeniem w materii a stworzeniem w Bożym zamyśle

<sup>16</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, op. cit., s. 136.



pojawiło się podejrzenie, że dany myśliciel skłonny jest zanadto utożsamiać te dwie formy stworzenia, jak miało to miejsce na przykład w przypadku Jana Szkota Eriugeny czy Mistra Eckharta.

Zgodnie z ortodoksyjną wykładnią chrześcijańską Bóg nie tworzy bytów z własnych myśli. Myśli Boga nie „przelewają się” poza Niego, przynajmniej nie w swojej substancji, ulegając przekształceniu w realne przedmioty<sup>17</sup>. Stworzenie nie polega w chrześcijaństwie na zmaterializowaniu myśli Boga, na ich ufizycznieniu poprzez ich transformację. Myśli Boga nie są tym niczym (*nihil*), które faktycznie jest tym czymś, z czego (*ex aliquo*) Bóg tworzy konkretne byty. Innymi słowy, byty stworzone są numerycznie innymi bytami niż Boże myśli o bytach. Są numerycznie inne, ponieważ są inne substancjalnie. Konkretno byty nie „rodzą” się z myśli Boga, tylko są przez nie stwarzane. Boże myśli w pewnym sensie są aktami tworzenia, a nie stworzeniem. Co więcej, myśli Boga pod względem genezy radykalnie różnią się od rzeczy stworzonych z niczego. Jest to różnica między rodzeniem, a właśnie stworzeniem. Ściśle rzecz ujmując, Boże myśli jako zrodzone pozostają w obszarze Bożego bytu. Bóg się przez nie wyraża w sobie samym. W stworzeniu Bóg się wyraża całkowicie poza sobą. Stanowisko Bolewskiego, nawiązując poniekąd do koncepcji Jana Szkota Eriugeny, przejmuje cały bagaż potencjalnych dwuznaczności i nieporozumień, które ona rodzi.

Do kwestii tej w jednej ze swoich książek nawiązał Joseph Ratzinger, który pisze:

[...] wiara chrześcijańska powie: byt jest czymś pomyślanym – ale nie w ten sposób, żeby pozostał tylko myślą i żeby jego samodzielność przy bliższym poznaniu okazała się tylko pozorem [...] ta stwórcza świadomość, utrzymująca wszystko, wydała przedmiot swej myśli na wolność własnego, samodzielnego istnienia<sup>18</sup>.

Podkreślmy, wydała na wolność przedmiot swej myśli, a nie myśl samą, tzn., że wydany na wolność przedmiot Bożej myśli jest, mówiąc językiem św. Augustyna, substancjalnie różny od Bożej myśli. Orzekanie stworzenia z niczego ma sens właśnie z perspektywy substancjalności przedmiotu. Zatem preegzystencja przedmiotu w Bożym umyśle dotyczy nie tyle jego istnienia, co tego, czym i jaki przedmiot jest<sup>19</sup>. Istnienia dotyczy tylko o tyle, o ile jest to istnienie dopiero pomyślane, a nie „wydane na wolność”, czyli stworzone.

<sup>17</sup> W pełni tego świadomy był już Tacjan, zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 497, p. 25.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 158.

<sup>19</sup> Na ten temat pisze Anzelm z Canterbury w dziele *Monologion*, zob. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Prosligion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 32.

W świetle powyższych uwag należy także rozpatrywać pytanie o śmierć i zmartwychwstanie, które stanowi kontekst dla słów wypowiedzianych przez matkę do siedmiu synów z 2Mch 7, 28. Bolewski twierdzi, iż tak jak nieistnienie stworzenia sprzed stworzenia z perspektywy Stwórcy jako stan preegzystencji stworzenia w Bożym umyśle nie oznacza absolutnej nicości stworzenia, tak też śmierć może jawić się jako powrót do „niebycia” tylko z perspektywy samego stworzenia. W istocie jednak „to ‘niebycie’ ma w Bogu inny sens, otwarty na nowe, pełne bycie w Nim samym”<sup>20</sup>.

Takie postawienie sprawy niewiele wyjaśnia. Nie mamy bowiem pewności, jak ów powrót, a tym bardziej „pełne bycie w Nim samym” należy rozumieć. Jeżeli ową post-egzystencję w analogii do wcześniejszej preegzystencji pojmiemy po prostu jako istnienie w myśli Boga, lecz teraz już jako bytu spełnionego, wówczas śmierć jako powrót do pełnego bycia w Bogu dla przedmiotu stworzonego będzie faktycznie oznaczała unicestwienie. Trudno nawet mówić w takim wypadku o powrocie, gdyż myśl, jaką Bóg ma o bycie, zawsze w Nim istnieje, a ów pomyślany byt zawsze jest myślany jako byt czasowy, czyli jako byt jeszcze nieistniejący, istniejący i już nieistniejący. Z perspektywy stworzenia, które w swej substancji jest różne od bytu Boga, istnieć jako wyłącznie myśl Boga oznacza *de facto* nieistnienie. Mówienie wówczas o post-egzystencji, tak jak i mówienie o preegzystencji jest swoistym nadużyciem, gdyż ta post-egzystencja, tak jak preegzystencja nie oznacza (substancjalnej) tożsamości bytu stworzonego i bytu pomyślanego. Pytanie o śmierć jest zatem pytaniem o to, czy śmierć jest końcem bytu stworzonego (takim końcem będzie również myśl w Bożym umyśle o bycie stworzonym już nieistniejącym), czy też śmierć jest tylko sposobem przekształcenia dotychczasowego istnienia bytu stworzonego w fizycznej czasoprzestrzeni w nowe, ale z nim tożsame istnienie w duchowej „czasoprzestrzeni” Bożej jako różne od istnienia tylko przez Boga myślanego. Jeżeli zgodzimy się na drugie rozwiązanie, to przyznać będziemy musieli, że sens owej „post-egzystencji” będzie jednak radykalnie odmienny od sensu „preegzystencji”.

Na rozważane tu zagadnienie warto spojrzeć przez pryzmat różnych modeli kreacji. Nie wdając się w szczegóły i nie aspirując do oryginalności i wyczerpania różnych teoretycznych możliwości, wyróżnię tu trzy takie modele: monistyczny, dualistyczny i pośredni<sup>21</sup>. Według modelu pierwszego świat jest przejawem jednego Bytu z nim tożsamym, jest jego transformacją

<sup>20</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, op. cit., s. 122.

<sup>21</sup> Na zagadnienie modeli kreacji spojrzeć można z różnych perspektyw, zob. np. W. Stróżewski, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *idem, Istnienie i sens*, Kraków 1994, zwłaszcza s. 74–76; Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, op. cit., s. 51–56.

powstała w wyniku wewnętrznej dynamiki tego Bytu, np. jego myśli. Zgodnie z modelem dualistycznym świat jest całkowicie różny od jednego bytu Kreatora, nie jest z nim tożsamy, jest przejawem Jednego w sensie przejawu jego (s)twórczej mocy i wolności. W odmianie dualizmu ostatecznego (np. klasyczny platonizm) wolność i moc twórcy przejawia w formowaniu współwiecznej mu i w swoim bycie od niego niezależnej materii. W odmianie dualizmu nieostatecznego (np. chrześcijaństwo) wolność i moc Stwórcy przejawiać ma się nie tylko w formowaniu rzeczy, ale przede wszystkim w ustanowieniu w bycie samej materii jako tworzywa podlegającego formowaniu. Rzeczy nie są myślami, jakie ma o nich Kreator, tylko odzwierciedleniem tych myśli w stworzeniu.

Ostatni model pośredni wyróżniam bardziej z powodów formalnych, aby zaliczyć do niego wszystkie te warianty, które nie mieszczą się w pierwszych dwóch modelach, chociaż mogą się zbliżać do modelu pierwszego bądź drugiego. Do modelu tego skłonny byłbym zaliczyć na przykład neoplatońską koncepcję emanacji, która z pewnego punktu widzenia zbliża się do monizmu, z innego zaś do dualizmu, czy też wręcz do pluralizmu. W ramach tego modelu można by też pomyśleć wiele koncepcji, które zajmują pośrednie stanowisko między gnostycyzmem a chrystianizmem, czyli takich, które utrzymują z jednej strony niezależność materii, ewentualnie stworzenie materii z niczego, a z drugiej głoszą istnienie bytów (np. człowieka), które w swojej warstwie duchowej tożsamy są z Boską substancją (co, jak się wydaje, głosili na przykład pryscylianie, a wcześniej manichejczycy).

W kontekście tych rozróżnień możemy postawić pytanie: co zatem znaczy, że człowiek preegzystuje w Bogu i że po śmierci przechodzi „do niedającego się wyrazić bycia w nowej, głębszej jedności ze Stwórcą”?<sup>22</sup> Odpowiedź monizmu będzie następująca: nigdy tej jedności faktycznie i ostatecznie nie utracił, tylko o tym z różnych powodów nie pamiętał, preegzystować w Bogu, to po prostu być Bogiem. Dualizm udzieli dwojakiej odpowiedzi, która jednakże może stanowić jedną komplementarną całość. Albo bycie w jedności ze Stwórcą po śmierci jest pustą figurą stylistyczną, gdyż taka jedność jest niemożliwa, nawet o ile Bóg po śmierci utrzymuje w istnieniu duchowy aspekt człowieka. Człowiek taki dalej istnieje jako substancja duchowa, która numerycznie pozostaje dalej różna od Boskiej myśli o człowieku. Albo też bycie w jedności oznacza szczególny sposób odnoszenia się do siebie bytów osiągnany po śmierci (ewentualnie po zmartwychwstaniu), który to sposób polega na pozostawaniu w relacji zwanej „miłością”. Jedność

<sup>22</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, op. cit., s. 126.

ta jest wyłącznie jednością wzajemnego zwrócenia się ku sobie osobowego Bytu i bytów i nigdy nie może być rozumiana jako jedność substancjalna. Z kolei koncepcje mieszczące się w modelu pośrednim w zależności od swojej specyfiki będą podkreślały możliwość powrotu człowieka pozbawionego materii do pełniejszej jedności ze stwórcą, z którym w swym duchowym aspekcie zawsze był w jakimś sensie tożsamy.

Stanowisko chrześcijańskie mieści się w modelu drugim. Stanowisko hinduistyczne wyrastające z hymnu *Nasadija* w modelu pierwszym. W związku z tym stworzenie w chrześcijaństwie nie oznacza po prostu przejścia ze stanu istnienia nieprzejawionego w stan istnienia przejawionego, jak ma to miejsce w hinduistycznym monizmie. Wręcz przeciwnie, powyższe rozważania pokazują, jak różne są to intuicje. Preegzystencja w rozumieniu hinduizmu jest preegzystencją tożsamości, biblijna jest preegzystencją różnicy. Bóg biblijny przejawia się w ten sposób, że stwarza to, co od Niego różne. Jedno hinduizmu przejawia się w ten sposób, że się objawia, pokazuje, odkrywa poprzez przekształcenie. Bóg biblijny odkrywa się poprzez swoje dzieło radykalnie różne od niego. Jedno hinduizmu odkrywa się samo w swoim bycie. Jest to różnica między panteistycznym (czy też ściśle panenteistycznym) monizmem a dualistycznym monoteizmem. Zakotwiczona w tekście biblijnym metafizyka chrześcijańska jest zatem metafizyką różnicy ontologicznej odróżniającej Boga od stworzenia, podczas gdy monistyczna metafizyka hinduska jest metafizyką ontologicznej jedności i tożsamości<sup>23</sup>. Pierwsza będzie tłumaczyć, dlaczego nie należy mylić stworzenia (bytu przejawionego) z absolutnym Stwórcą (bytem nieprzejawionym), druga zaś dlaczego popełniamy błąd rozróżniając byt przejawiony (stworzenie) od bytu nieprzejawionego (Absolutu).

Na taki charakter metafizyki chrześcijańskiej jako metafizyki różnicy wyraźnie zwrócił uwagę Claude Tresmontant, który pisał: „Od strony biblijnej istnieją dwie różne ontologie: jedna z nich dotyczy Absolutu, który jedynie mówić może o sobie: moim imieniem jest «Ja jestem». Druga natomiast jest ontologią rzeczywistości empirycznej, która jest ontologią przypadkowości, przemijalności i tymczasowości”<sup>24</sup>.

Omawiając koncepcję stworzenia z niczego, Paul Tillich stwierdza, iż doktryna ta „stanowi chrześcijańskie zabezpieczenie przed wszelkimi

<sup>23</sup> Na ten temat pisałem także w: K. Jakubczak, *Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej*, [w:] *Benares a Jerozolima. Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, red. K. Pawłowski, Kraków 2007, s. 205–238, zwłaszcza s. 209–213.

<sup>24</sup> Cytuję za Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, op. cit., s. 138.

typami ostatecznego dualizmu”<sup>25</sup>. Zgodziwszy się z wybitnym protestanckim teologiem, dodać jednak musimy od razu, że stanowi ona także zabezpieczenie przed wszelkimi typami monizmu, w tym zwłaszcza monizmu panteistycznego (co głosił już Tertulian<sup>26</sup>), w ramach którego stworzenie zawsze ostatecznie okazuje się transformacją, przekształceniem. Z perspektywy chrześcijańskiej taka koncepcja Bożej twórczości upodabnia ją do twórczości ludzkiej<sup>27</sup>. W pełni świadomi tego byli Ojcowie Kościoła tacy, na przykład, jak Teofil z Antiochii<sup>28</sup>, Ireneusz<sup>29</sup> i Augustyn z Hippony<sup>30</sup>. Doktryna stworzenia z niczego jest zatem faktycznym znakiem różnicy między nauką chrześcijańską, a niewywodzącymi się z Abrahamowego pnia naukami niechrześcijańskimi<sup>31</sup>.

### Porządki narracji

Nie ma zatem podobieństwa między hinduistycznym rozumieniem „niebycia” jako istnienia w stanie nieprzejawionym, a biblijnym rozumieniem „niebycia” jako preegzystencją stworzenia w Bożej myśli, które skrywa „całą głębię Jego tajemnicy”<sup>32</sup>. Podobieństwo, o którym mówi Bolewski, jest, co najwyżej, podobieństwem formalnym określonym na poziomie literalnego odczytania tekstu, a nie materialnym (treściowym) bazującym na pogłębionej lekturze tekstu ujmującej go przez pryzmat całościowego kontekstu i spekulatywnych konsekwencji. Zważywszy na fakt, iż sam przestrzega przed pochopnym wyciąganiem wniosków na podstawie formalnych podobieństw, przedstawioną opinię uznać można za poważną niekonsekwencję. Ale nawet owo formalne podobieństwo jest pozorne, ponieważ jest efektem zestawienia dwóch różnych porządków – logiczno-metafizycznego charakterystycznego dla *Nasadiji*, z teologiczno-egzystencjalnym charakterystycznym dla Biblii.

Przez porządek logiczno-metafizyczny rozumiem porządek zależności bytowych uchwytywany w myśli podążającej za naturą rzeczy. Porządek teologiczny jest porządkiem narracji tekstu objawionego, w którym na plan pierwszy wysuwa się zawsze relacja między bóstwem i człowiekiem

<sup>25</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, przeł. J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004, s. 233.

<sup>26</sup> Tertulian, *Do pogan*, przeł. E. Stanula, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1983, 2, 4.

<sup>27</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, *op. cit.*, s. 236–237.

<sup>28</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, *op. cit.*, 2, 4.

<sup>29</sup> Ireneusz, *Adversus Haereses (Przeciw herezjom)*, przeł. A. Bober, [w:] A. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 2, 10, 4.

<sup>30</sup> Augustyn, *Wyznania*, 11, 5.

<sup>31</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, *op. cit.*, s. 234.

<sup>32</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, *op. cit.*, s. 123.

lub/i człowiekiem i bóstwem. Natomiast porządek egzystencjalny jest porządkiem doświadczenia, tj. uwyraźnionym w doświadczeniu ludzkim sposobem odnoszenia się do bytu, czyli stosunkiem do bytu wyrażającym się w jego aprobacie lub negacji oraz oczekiwaniach względem niego.

Intelektualna kultura indyjska począwszy od najstarszych tekstów sakralnych afirmuje istnienie. Prymat istnienia uwidacznia się w myśli hinduskiej we wszystkich trzech porządkach. W porządku egzystencjalnym przejawiał się w charakterystycznym już dla epoki wczesnowedyjskiej ideale nieśmiertelności jako naczelnym ideale ludzkiego życia zanurzonego w czasie. Z dążeniem do indywidualnej nieśmiertelności skorelowany był w porządku teologicznym rytuał, którego naczelnym zadaniem była odnowa i utrzymanie w istnieniu świata. Kapłani wedyjscy żywili głębokie przekonanie o kosmogenicznej mocy rytuału, nad którą mogą zapanować. W miarę pogłębiania się refleksji nad rytuałem i jego wewnętrznym, duchowym wymiarem, na co istotny wpływ wywarły kształtujące się w epoce wczesnych upaniszad ruchy ascetyczne, następuje przekształcenie sposobu rozumienia ideału nieśmiertelności. Traci na znaczeniu aspekt czasowy, a sama nieśmiertelność zostaje pojęta jako istnienie pozaczasowe urzeczywistniane poprzez wyzwolenie stanowiące zwieńczenie długotrwałej praktyki ascetyczno-medytacyjnej. Przemiana ideału nieśmiertelności jest pochodną znacznie gruntowniejszych przekształceń, jakie dokonały się w kulturze indyjskiej w obszarze rozumienia istnienia. *Rigwedyjskiego* hymnu *Nasadija* sięga pogląd głoszący zakotwiczenie bytu świata w jakimś pierwotnym, czystym bycie, tak doskonałym, że wymyka się językowemu określeniu. Z jednej strony pogłębiany, a z drugiej istotnie modyfikowany pod wpływem krytyki ten wąski strumień refleksji przekształcił się w szeroki i wewnętrznie zróżnicowany nurt myśli upaniszadowej, aby ostatecznie rozlać się w ocean filozofii indyjskiej. Jak bardzo filozoficzne szkoły indyjskie, w tym zwłaszcza bramińskie, nie różniłyby się od siebie, wszystkim im wspólne będzie przekonanie o prymacie istnienia i o względnym, meontycznym charakterze niebytu i negacji<sup>33</sup>. Jest to oczywiste w monistycznej w znacznym stopniu myśli wedanty czerpiącej inspirację bezpośrednio ze wspomnianego hymnu, jak i w dualistycznych szkołach *sankhji* i *jogi*, oraz pluralistycznych nurtach

<sup>33</sup> Uwaga ta tylko w niewielkim stopniu stosuje się do tradycji buddyjskiej. Jest ona trafna wyłącznie w odniesieniu do szkoły sarwastiwady, znanej z fundamentalnego twierdzenia, że wszystkie konstytutywne dla rzeczywistości czynniki, tzw. *dharmy*, istnieją w trzech czasach (przeszłości, teraźniejszości i przyszłości), oraz w odniesieniu do względnie późnej tradycji *tathagatagarbhy*, która w okresie indyjskim nie wydała samodzielnej szkoły filozoficznej, a uznającej w czystym umyśle pozaczasową bytową podstawę wszelkich form istnienia przejawionego.

*njaji*, *wajśiesziki* i *mimansy*<sup>34</sup>. Przekonanie to filozofia indyjska podziela wraz ze starożytną myślą grecką.

Odnosząc się do refleksji biblijnej Bolewski wskazuje na podobieństwo doświadczenia chrześcijańskiego i hinduistycznego w kwestii bycia. Obie tradycje zdają się wychodzić od afirmacji bycia, od uznania bycia za podstawowe. W ramach tego doświadczenia, sugeruje, że to niebycie domaga się wyjaśnienia, a nie bycie. Jednoczenie podkreśla, że bycie ujmowane jest w refleksji biblijnej, a tym samym chrześcijańskiej jako dar. Chrześcijańskie doświadczenie bycia jest zatem doświadczeniem dziękczynienia. Jest to niezwykle ważna uwaga, gdyż jej przemyślenie ujawnia właśnie radykalną odmienność chrześcijańskiego doświadczenia bycia od doświadczenia hinduistycznego. Sądzę, że rozwój chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, zwłaszcza myśli katolickiej, która kulminuje w twórczości św. Augustyna, dokonał się jako pogłębienie zrozumienia owego dziękczynienia. Doświadczenie bycia jako daru bowiem, zakłada owego daru nieoczywistość. Nie ma niczego w byciu, tj. istnieniu świata, co wskazywałoby na jego konieczność. Doświadczenie bycia jako daru wiąże się nierozdzielnie z doświadczeniem Boga jako pełni, która niczego poza sobą nie wymaga do swojego istnienia, a zatem jest samowystarczalna. Jeżeli więc cokolwiek poza Bogiem istnieje, to nie ze względu na tego istnienia konieczność, tylko ze względu na wolną decyzję Boga ugruntowaną w Bożej miłości. To właśnie dlatego, że bycie świata jest nieoczywiste, postawa dziękczynienia nabiera znaczenia. Gdyby bycie było oczywiste, nie byłoby za co dziękować. Wręcz przeciwnie, idąc za myślą neopłatońską, można by uznać bycie świata z jednej strony za postać istnienia wyłonioną z doskonałego bytu w sposób konieczny, z drugiej zaś za formę degradacji boskiego bytu, za obszar istnienia, z którego należy uciec, a nie go afirmować. W obu wypadkach postawa dziękczynienia traci

<sup>34</sup> Upaniszada *Czhandogja* VI, 2, 2 pyta, czy możliwe jest, aby z niebytu narodził się byt i odpowiada negatywnie, zob. *Upaniszady*, przeł. M. Kudelska, Kraków 2004, s. 194. Szkoła *sankhji explicite* wyraża pogląd o prymacie istnienia w traktacie Iśwarakriszny *Sankhjakarika*. W dziewiątej strofie autor zauważa, iż żadna przyczyna nie jest w stanie wywołać skutku z niebytu oraz że skutek pojawia się tylko w oparciu o przyczynę materialną; zob. Iśwarakriszna, *Sankhjakarika*, przeł. M. Jakubczak, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 83. W bliźniaczej szkole jogi odrzucenie absolutnego zniszczenia rozumianego jako unicestwienie, jak i absolutnej trwałości rozumianej jako empiryczna niezmiennosc na rzecz odwiecznego istnienia podlegającego zjawiskowej manifestacji wyraził w komentarzu do *Jogasutr* Wjasa, zob. Wjasa, *Jogabhaszja* III, 13, przeł. L. Cyboran, [w:] *Klasyka joga indyjska*, Warszawa 1986, s. 142. Z kolei szkoła *njaji* utrzymuje, że samo stwierdzenie nieistnienia możliwe jest tylko w oparciu o jakieś istnienie; na ten temat zob. B.K. Matilal, *Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic*, „Journal of Indian Philosophy”, 1970, t. 1, s. 83–110. Innymi słowy nieistnienie w tej filozoficznej tradycji ma charakter wyraźnie prywatny.

uzasadnienie. Nic też dziwnego, że chrześcijaństwo w osobie św. Augustyna korzystając obficie z platońskiego dorobku, tak skrupulatnie dbało o wyznaczenie ograniczeń i ułomności tego dorobku.

Biblijne nawoływanie do dziękczynienia, tak charakterystyczne zwłaszcza dla psalmów, odzwierciedla nieoczywistość daru stworzenia. Autorzy psalmów wskazywali na ową nieoczywistość podkreślając cudowny charakter bożych czynów. Jest znamienne, że nawoływanie do wdzięczności Bogu pojawia się wraz z przypomnieniem jego cudów (Ps. 9, 2; 107, 21–22; 111, 1–4; 139, 13–14). Czynienie cudów, czyli okazywanie Bożej mocy, jest bowiem prawdziwym znakiem Boga (Ps. 86, 10), a trudno wyobrazić sobie cud większy od powołania istnienia tam, gdzie go nie było w najmocniejszym tego słowa znaczeniu.

Jaki sens – zapytajmy – miałyby dziękczynienie, tj. wielbienie Boga jako Źródła i Dawcy życia, gdyby życie, tj. istnienie było samozrozumiałe, samouzasadniające się. Ono jest oczywiste tylko jako dane. Bez dawcy istnienie świata nie daje się wytłumaczyć. Bolewski zdaje się sam sobie przeczyć, gdy stwierdza, że „poznanie Boga jako Stwórcy staje się problematyczne wtedy, gdy nie wiąże się z dziękczynieniem”<sup>35</sup>. Dlaczego poznanie Boga jako Stwórcy wymaga dziękczynienia? Dlatego, że rozpoznając niesamoistność świata, dostrzegam, że w świecie branym w sobie nie ma podstaw uzasadniających jego istnienie. Innymi słowy, dostrzegam nieoczywistość istnienia świata. To rozpoznanie odsyła mnie do Boga jako Dawcy istnienia świata. To jest właśnie treścią zarzutu św. Pawła kierowanego pod adresem Ateńczyków, którzy, poznawszy Boga na podstawie dzieł jego, nie oddali Mu czci<sup>36</sup>. W tradycji chrześcijańskiej te dwa porządki są głęboko ze sobą skorelowane. Zatem dystynkcja bytu koniecznego i przygodnego nie jest tylko filozoficznym narzędziem, które możemy przyjąć ze względu na jego wygodę<sup>37</sup>, ale równie dobrze moglibyśmy też z niego zrezygnować, gdyby okazało się z jakichś (głównie teologicznych) powodów niewygodne. Bolewski stwierdza: „Jednakże wizja biblijna jest więcej aniżeli tylko filozoficzna”<sup>38</sup>. Owo „więcej” wskazujące na postawę dziękczynienia, w której wyraża się biblijna wizja, nie unieważnia jednak wspomnianej dystynkcji. Wręcz przeciwnie. W istocie, dystynkcja ta czyni zrozumiałą postawę dziękczynienia, bez niej postawa dziękczynienia traci swoją doniosłość.

<sup>35</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, op. cit., s. 125.

<sup>36</sup> Rz 1, 19–23, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. zbiorowe, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>37</sup> J. Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie*, op. cit., s. 130.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



Powtórzmy zatem. Filozofię chrześcijańską charakteryzuje przekonanie o niesamowystarczalności świata wyrastające ze zdziwienia z jego istnienia. Ta metafizyczna perspektywa, która najpełniej uwidoczniła się w filozofii scholastycznej, dopełniana jest perspektywą teologiczno-egzystencjalną wyrażającą się w postawie dziękczynienia za bycie, które jako „dar od Boga liczy się na pierwszym miejscu”. Pozorne podobieństwo między filozoficzno-religijną myślą hinduską a myślą chrześcijańską bierze się z zestawienia prymatu istnienia charakterystycznego dla teologiczno-egzystencjalnego porządku Biblii z prymatem istnienia charakterystycznym dla metafizycznego porządku filozofii hinduskiej. Tych dwóch porządków, tj. logiczno-metafizycznego i teologiczno-egzystencjalnego nie należy mieszać.


Podobnie słynne pytanie Leibniza „Dlaczego jest raczej coś niż nic?” jest pytaniem stawianym w porządku logiczno-metafizycznym, a nie teologiczno-egzystencjalnym. Pytanie to nie wypływa – jak sugeruje Bolewski – z nowożytnej tendencji do nicości, lecz z samych podwalin metafizyki chrześcijańskiej. Jak wspomniałem wcześniej, jak bardzo by się to nie wydawało paradoksalne, to chrześcijaństwo uczyniło nicość realnym problemem filozoficznym. Przemyślenie owych podwalin ujawnia, że nic(ość) jest łatwiejsze(a), gdyż nie wymaga wysiłku, nie wymaga żadnej aktywności, istnienie zaś nie tylko wymaga aktu stworzenia, ale także podtrzymywania w bycie. Nicość jest łatwa, gdyż prosta, złożony byt wymaga działania. Pytanie Leibniza stało się możliwe dopiero na tle chrześcijańskiej koncepcji bycia, a ściśle mówiąc na tle dystynkcji bytu koniecznego i nieoczywistego bytu przygodnego.

Stanowisko Bolewskiego rodzi jeszcze inny problem, którego nie będę tutaj szerzej rozważał. Jeśli biblijne doświadczenie istnienia podobne jest do hinduistycznego, tzn. jeżeli istnienie jest bardziej oczywiste od nieistnienia, to warto zadać sobie pytanie o powody, dla których to podobne doświadczenie zostało tak odmiennie wyartykułowane – w dualistycznym monoteizmie i pan(en)teistycznym monizmie, a także pytanie o to, czy istnieją podstawy pozwalające rozstrzygnąć kwestię trafności i prawomocności tych różnych wizji, czyli ich prawdziwości. Formułując stanowisko eschatycznego konkluzywizmu, Bolewski odsuwa te pytania, sugerując ich nierozstrzygalność. Tym samym przenosi rozważania z poziomu racjonalnej analizy na poziom wiary i nadziei.

### Uwaga końcowa

Można odnieść wrażenie, że Bolewski przez postulat powrotu do biblijnych źródeł rozumie powrót do nieokreśloności i wieloznaczności, jakie cechują biblijne pojęcie Boga oraz stworzenia, a które myśl patrystyczna,

zapośrednicząc się w filozofii pogańskiej, próbowała usunąć. Wątpię, aby taka postawa mogła przynieść ciekawe rezultaty poznawcze. Punktem odniesienia dla hinduskiej myśli filozoficzno-religijnej nie może być bowiem sam tekst biblijny, tylko pisma Ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdyż w nich dopiero ujawnia się świadomość spekulatywnych konsekwencji tekstu biblijnego.

Problem nie polega więc na tym, że to, co mówi Bolewski na temat chrześcijaństwa, jest nieprawdziwe. Daleki jestem od takiej opinii. Problem polega na tym, że deklarując chęć ograniczenia się do tekstu biblijnego<sup>39</sup>, mówi po prostu za mało. Tym samym nie prezentuje stanowiska chrześcijańskiego w sposób wyczerpujący. Wyłożonej w tak zawężony sposób myśli chrześcijańskiej nie sposób zestawiać ze stanowiskiem hinduistycznym, a tym bardziej nie sposób oczekiwać, aby takie zestawienie przyniosło zadowalające i trafne rozstrzygnięcia. 

KRZYSZTOF JAKUBCZAK – dr, filozof i kulturoznawca, adiunkt w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. Autor artykułów i tekstów monograficznych poświęconych głównie filozofii i kulturze buddyjskiej oraz doktrynalnym podstawom dialogu międzyreligijnego. Ostatnio opublikował książkę *Madhjamka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?* (2010).

KRZYSZTOF JAKUBCZAK – Ph.D., Assistant Professor at the Institute of Middle and Far East Studies, Jagiellonian University, where he teaches philosophy and cultural studies. Author of various monographic papers on the Buddhist philosophy and culture, as well as the doctrinal foundations of inter-religious dialogue. In 2010 he published a book *Madhjamka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?* [*Nagarjuna's Madhymaka: Philosophy or Therapy?*].

<sup>39</sup> Nie rozstrzygam tutaj kwestii, czy swojej deklaracji pozostaje wierny.