

*Lech Ostasz*

ORCID: 0000-0001-8969-6216

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Institute of Philosophy

## ODMIANY PANTEIZMU – W ŚWIETLE HISTORII TEGO POJĘCIA

### The variants of pantheism – in the light of history of the notion

Słowa kluczowe: stanowiska panteistyczne, Plotyn, Spinoza, Hölderlin, Novalis, Heidegger, Rilke

Key words: pantheistic stands, Plotinus, Spinoza, Hölderlin, Feuerbach, Novalis, Heidegger, Rilke

#### Streszczenie

W pierwszej części artykułu dokonano analizy pojęcia „panteizm”. Ze względu na stosunek pojęć „bóstwo” i „byt/świat” wyróżnione zostały następujące stanowiska: 1) bóstwo jest częściowo w sobie i jest częściowo we wszystkim; 2) bóstwo jest w całości we wszystkim; 3) wszystko jest w bóstwie, bez wyczerpywania jego zakresu i treści; 4) wszystko jest w bóstwie, wyczerpując jego zakres i treść.

W drugiej części artykułu przytoczono poglądy ilustrujące i pogłębiające analizy wyjściowe. Poglądy te zaczerpnięto z literatury filozoficznej, teologicznej i pięknej: z tradycji pozaeuropejskich teksty Lao-tsego, Zhuangzi, *Bhagawadgita*, z tradycji europejskiej – klasyczne dla panteizmu fragmenty: Plotyna, Spinozy, Heraklita, Hölderlina, Novalisa, Feuerbacha i innych, w tym poetów.

W końcowej części artykułu sformułowano dwie tezy zarówno podsumowujące rozważania, jak i mające inspirować dalszą dyskusję. Pierwsza teza: jeśli przyjmuje się stanowiska

#### Abstract

In the first part of the paper are made analysis referring to the notion of pantheism. On the account of the relation between the notions „divinity” and „being/world” are differentiated the following stands: 1) divinity is partially within itself and is partially within the all; 2) divinity is entirely within the all; 3) everything is within divinity, not exhausting its scope and content; 4) everything is within divinity, exhausting its scope and content.

In the second part of the paper are cited the views and conceptions illustrating and deepening the starting analysis. The views and conceptions are taken from philosophical texts, theological ones, and from belle-lettres: from among the non-European texts are discussed these of Lao-tsu, Zhuangzi, *Bhagawadgita*, from among the European texts are discussed the fragments of classical pantheistic texts of: Plotinus, Spinoza, Heraclitus, Hölderlin, Novalis, Feuerbach and other, including poets. At the end of paper are formulated thesis ha-

(3) i (4), to zatracą się specyficzność panteizmu. Teza druga: należy odróżnić panteizm właściwy, wyrazisty, dojrzały myślowo, tj. stanowiska (1) i (2), natomiast stanowisk (3) i (4) nie uznawać za panteizm.

ving both the character of summing up the investigation and having the aim of inspiring the further discussion. The first thesis: If one assume the stand (3) and (4), the specificity of pantheism loses. The second thesis: One should distinguish the right, clear, mature in terms of thinking pantheism, i.e. (1) and (2), whereas the stands (3) and (4) not acknowledge as pantheism.

Panteizm czyniono przedmiotem luźnych refleksji i analiz dość często. Ostatnio jednak – jak się nam wydaje – inwencyjność interpretacyjna osłabła, jeśli wręcz nie wyczerpała. Dlatego zamierzamy pójść nieco inną drogą niż autorzy piszący w ostatnich latach, licząc, że uda nam się pozyskać dodatkowe ustalenia. W dotychczasowej literaturze<sup>1</sup> nie przykładają się dostatecznej wagi do dwóch kierunków myślenia o panteizmie: od bóstwa do świata i od świata do bóstwa. Postaramy się wykazać, że uwzględnianie tych dwóch kierunków myślenia jest istotne.

Rozważania rozpoczniemy od krótkiej analizy o charakterze klasyfikacyjnym, by następnie przejść do ilustrowania zasadniczych tez i dodawać autorskie interpretacje. Cel ogólniejszy można określić jako uporządkowanie pojęć w perspektywie analitycznej i historycznej.

Będziemy stosować termin mający walor największej pojemności z używanych do dziś terminów związanych z przedmiotem religii, mianowicie „bóstwo”<sup>2</sup>. Będzie on stosowany w znaczeniu szerokim, obejmującym swoim zakresem i treścią: bogów/boginie/Boga, boskość. Drugi termin to „byt” (gr. *to on*), bądź wężej się wyrażając, „świat” (gr. *kosmos*), bądź natura (gr. *fysis*). Wychodzimy więc od przyjęcia, że mamy do czynienia z bóstwem i bytem/światem.

Jeśli te pojęcia ze sobą zestawimy pod względem pytania o panteizm, to uzyskamy cztery możliwości:

- 1) bóstwo jest częściowo w sobie i jest częściowo we wszystkim;
- 2) bóstwo jest w całości we wszystkim;
- 3) wszystko jest w bóstwie, bez wyczerpywania jego zakresu i treści;
- 4) wszystko jest w bóstwie, wyczerpując jego zakres i treść.

<sup>1</sup> Zob. np. Wollgast 2011. Kilka książek o historii panteizmu powstało w pierwszej połowie XIX wieku, szczególnie: Jäsche 1832; Richter 1841.

<sup>2</sup> W języku greckim: *theion*, w łacińskim *deitas* i *divinitas* (w angielskim *deity* i *divine*, w niemieckim *Gottheit*).

Wprowadzając nazwy tych stanowisk, przyjęliśmy perspektywę: od strony bóstwa. Zgodnie z tradycją wywodzącą się w Europie co najmniej od Plotyna można dla określenia tego punktu widzenia użyć słowa „emanacja”. Pierwsze stanowisko można wtedy nazwać panteizmem emanacyjnym transcendentystycznym-immanentystycznym, drugie – panteizmem emanacyjnym immanentystycznym lub enontycznym, trzecie – panenteizmem (zob. Cooper 2006; Biernacki, Clayton 2014) lub panteizmem redukcyjnym (od łac. *reductio* – sprowadzenie), czwarte – panteizmem immanentystycznym redukcyjnym<sup>3</sup>.

Można więc dostrzec dwa kierunki myślenia. Stanowiska (1) i (2) przyjmują kierunek myślenia: od bóstwa do bytu/świata, stanowiska (3) i (4) kierunek od bytu/świata do bóstwa.

Jednak rozjaśnienie kwestii odmian panteizmu wymaga jeszcze uwzględnienia stanu istnienia rzeczy bądź świata. Chodzi o stan aktualnego istnienia (poszczególnych rzeczy/indywidualności i świata) (zob. Ostasz 1993). A wiadomo, że jest też moment (czy szerzej: proces) wchodzenia w bóstwo czy powracania rzeczy do niego. Przyjmujemy jednak tutaj założenie (podzielane przez większość filozofów), że ten moment jest wtórny wobec stanu aktualnego istnienia. I jest, jak wiadomo, moment (czy proces) wyłaniania się bytu/świata z bóstwa. Moment wyłaniania się jest najmniej ważny w problematyce dotyczącej panteizmu (tym bardziej, że jest wiele poglądów reprezentowanych przez różne kręgi kulturowe, przyjmujące wieczność bytu czy tworzywa bytu, tym samym nieprzyjmujące koncepcji kreacji całości bytu, np. w kulturze greckiej i rzymskiej) lub, inaczej mówiąc, poglądy o kreacji świata czy jego odwieczności nie mają wpływu na klasyfikację stanowisk panteistycznych. Uwzględniamy zatem kierunek myślenia i stan aktualnego istnienia i pozostajemy w tych rozważaniach przy metafizycznym i teologicznym punkcie widzenia.

---

<sup>3</sup> Można w tym miejscu postawić pytanie, czy koncepcja partycypacji bytów jednostkowych w bóstwie jest panteizmem? Jak wiadomo, koncepcję partycypacji pierwszy opracował w zaawansowanym stopniu Platon. Kierunek myślenia Platona o boskości dobrze oddał Arystoteles: „wielość rzeczy istnieje przez uczestniczenie (*katha methaksin*) w Ideach” (Arystoteles I, 6, 987 b, 1984: 22), w tym w idei najwyższej mającej cechy bóstwa. Trzeba odpowiedzieć na powyższe pytanie, że partycypacjonizm nie jest panteizmem. Natomiast interesujący dla niniejszych rozważań jest kierunek nadawany przez Platona myśleniu na temat związków bytów indywidualnych i bóstwa – jest to kierunek podpadający pod stanowisko (3); nad kierunkiem od świata do bóstwa Platon pracował najintensywniej w całej metafizyce greckiej.

Czym dokładniej różnią się stanowiska (2) i (4)? W każdym z nich następuje ubóstwienie całości bytu/świata, przydzielenie całemu bytu/światu waloru boskości. Ale w przypadku stanowiska (2) zanika pojęcie bóstwa w sobie. Zaś w przypadku stanowiska (4), po ubóstwieniu bytu, następuje jego zaniknięcie (w bóstwie). To jest kolejne ustalenie, ważne pod wieloma względami – zwłaszcza konsekwencji społecznych, kulturowych, psychologicznych.

Z tych dwóch ustaleń można wywodzić wiele wniosków, które mają znaczenie nie tylko dla teologii, religioznawstwa, ale i dla kultury, a nawet polityki (jeśli religia czy koncepcja bóstwa nie jest od niej oddzielana).

Oдноśnie do czterech możliwości dają się przeprowadzić bardziej szczegółowe analizy. I tak na przykład dla stanowiska (2) mamy przypadek: (2a) we wcześniejszym etapie bóstwo było w sobie i w następnym etapie przeszło w swej całości w byt/świat lub: (2b) bóstwo od początku jest koncipowane jako pokrywające się z bytem/światem. Inne głębsze rozważania dotyczyłyby tego, w jaki sposób dokonuje się przechodzenie bóstwa w byt/świat i bytu/świata w bóstwo. Co do tego można proponować wiele pomysłów, wizji, rozwiązań. Jeszcze inne to rola aktu stworzenia (choć jak wspomniano wcześniej, nie ma to dużego znaczenia dla niniejszych rozważań).

Poniżej zostanie zaprezentowana historia myśli panteistycznej z uwzględnieniem opisanych powyżej analiz porządkujących.

Oдноśnie do stanowiska (1) dostępne są najbardziej wyraźne rozważania, pochodzące z VI wieku p.n.e., chińskiego metafizyka Lao-tsy. Lao-tsy ukazuje Tao i obecność Tao w przyrodzie.

Tao, które można wysławić  
nie jest niezmiennym Tao.  
Nazwa, którą można nazwać,  
nie jest niezmienną nazwą.  
Nienazwane było początkiem nieba i ziemi.  
Nazwane stało się rodzicielką dziesięciu  
tysięcy rzeczy.  
Przeto uwalniaj się od pragnień,  
aby obserwować jego tajemnice.  
Ale pozwalaj sobie mieć pragnienia,  
aby obserwować jego przejawianie się.  
Te dwa są tym samym,  
choć mają różne nazwy.

Będąc tym samym, nazwane są tajemniczością.  
Tajemniczością nad tajemnicami  
Bramą wielorakich cudowności

(Lao-tsy, I, 1987: 3–4).

Tao daje początek bytowi/światu i jest w każdej rzeczy, ale nie przestaje być sobą. Więcej, w każdej chwili istnienia rzeczy jak gdyby dopływa do nich (metafora płynięcia, dopłynięcia, odpłynięcia jest bardzo popularna w rozważaniach dotyczących panteizmu).

Zhuangzi (żyjący w IV wieku p.n.e.) wyrażał się następująco: „[...] Przez to wszystko przechodzi Tao i je jednoczy”<sup>4</sup> lub: „Gdziekolwiek się obrócisz, wszędzie jest Tao” (Zhuangzi, X, 2, 2009: 109). W późniejszym rozwoju taoizmu, od czasu kiedy powstał nurt ściśle religijny, do czystego panteizmu Lao-tsego i Zhuangzi zostają dodane całkiem silne elementy teizmu personalistycznego, włącznie z ubóstwieniem Lao-tsego. Był to chyba krok oczekiwany przez wyznawców taoizmu jako religii (którzy nie chcieli poprzestawać na taoizmie jako tylko filozofii); oznaczał jednak odchodzenie od panteizmu.

Zhuangzi wraz z wykazywaniem, że Tao jest we wszystkim, opracował subkoncepcję jego gradualistycznego występowania:

Dongguozi zapytał Zhuangzi:

– Gdzie znajduje się to, co nazywamy Tao?

Zhuangzi rzekł:

– Nie ma miejsca, gdzie by go nie było.

Dongguozi rzekł:

– Proszę o konkretny przykład.

– Jest w mrówkach.

– A w czymś niższym również?

– W źdźbłach trawy.

– A czymś jeszcze niższym?

– W dachówkach i ceglach.

– A w czymś jeszcze od nich niższym?

– W kale i moczu. – I zaraz dodał: – Od rzeczy nie można uciec

(Zhuangzi, XII, 6, 2009: 233).

<sup>4</sup> Zhuangzi, II, 3, 2009: 36. Warto przytoczyć w tym miejscu zdanie na temat taoizmu jednego z jego znawców: „Kiedy próbujemy uszeregować pojęcia taoistyczne zgodnie z rozumowaniem ludzi Zachodu, okazuje się, że to, o czym tu rozprawiamy, jest naturalistycznym panteizmem” (Watts 1996: 96). Rzeczywiście nazwa „naturalistyczny panteizm” jest trafna.

Ten wywód, a zwłaszcza zdanie dodane wyrażają specyficzne podejście taoizmu do panteizmu: powiązanie metafizyki z naturalizmem i niepozwalenie sobie na ucieczkę od konkretnych rzeczy. Kilka stuleci później, niemal tak samo brzmiący wywód sformułują buddyści cz'an w Chinach i za nimi powtórzą buddyści zen z Japonii. Jednak w dwóch ostatnich naturalizm jest już stłumiony, a ucieczka od rzeczy poddana selekcji przeprowadzanej według założeń wprowadzonych przez Siddharthę Gautamę, zwanego Buddą (zob. niżej). Czytający trzy powyższe cytaty bez trudu dostrzegą, że taoizm stanowi najbardziej zaawansowane i bezkompromisowe opracowanie stanowiska (1).

Słynne zdanie Talesa z Miletu, który zapoczątkował panteizm *expressis verbis* w europejskim kręgu kulturowym, brzmi: *panta plene theon einai* („wszystko jest pełne bogów”) (Tales, fragm. A 22, w: Bergs 1980: 13). Nie jest jasne, czy podpada ono pod stanowisko (1) czy (2) (a na pewno nie pod [3] czy [4]). Uwzględniając kontekst kultury greckiej, należy raczej opowiedzieć się za przynależnością do stanowiska (1). Jednak nie można wykluczyć, że Tales chciał przyjąć stawisko (2), a wiedząc o dominujących tendencjach w swojej kulturze, wyraził się umyślnie nieprecyzyjnie (to tłumaczenie jest bardziej, by tak rzec, romantyczne, niż nieco oschłe stwierdzenie: inni autorzy przekazali tyle i na tym trzeba poprzestać).

Koncepcję, że z Jedni emanuje byt, najintensywniej rozwijał Plotyn. Wyraził się na przykład: „Oto Natura Jednego jest rodzicielką wszystkich rzeczy i dlatego nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą; nie pozostaje dalej w ruchu ani też w czasie, lecz jest Tym, co jednopostaciowe w sobie, a raczej bezpostaciowe, bo góruje nad wszelką postacią, nad ruchem, nad spoczynkiem: [te ostatnie] są to właściwości bytu, które go czynią wielością” (Plotyn, VI, 9, 3, 1959: 678).

Koncepcja ta wskazuje na stopniowalność obecności (czy udziału) Jedni w rzeczach: „Albowiem każda rzecz, o których orzeka się jedno, jest w ten sposób jednym, w jaki ma także to, czym jest sama. Innymi słowy, rzeczy istniejące słabiej mają słabsze jedno, a istniejące mocniej mocniejsze” (Plotyn, VI, 9, 1, 1959: 673). Jednia jest „Wszechsiłą” (Ibidem, VIII, 9, 1959: 649), ma „moc arcypotęźną” (Ibidem, VIII, 10, 1959: 651). Lubi posługiwać się metaforą źródła, które „przelało się niejako” (*oion hyperryn*); „napelnia” (*hyperpleres*) źródła dała początek wszystkiemu innemu (zob. Ibidem, III, 8; V, 1, 6; V, 2, 1; VI, 5, 3).

Poglądy Plotyna nie są jednoznacznie panteistyczne, gdyż posługiwał się niekiedy koncepcją partycypacji (zaczepniętą od Platona). Oto przykład charakterystycznej wypowiedzi: jakkolwiek byt „jedno będzie posiadać tylko na mocy udziału i uczestnictwa” (Ibidem, VI, 9, 2, 1959: 675).

Stanowisko (1) można odnaleźć w metafizyce uprawianej na terenach Indii. Na przykład w *Upaniszadzie* Czandogya napisane jest, że Brahma powiedział: „Stanę się wieloma” (Czandogya, VI, 2, 3, w: Hillebrandt 1984: 103).

Siva i Siakti są od czasu do czasu przedstawiani jako bezosobowi, szczególnie Siakti jako boska energia bytu; i tym samym może być do nich stosowana interpretacja właściwa stanowisku (1). Siakti jest największą podporą panteizmu w hinduizmie, chociaż nie zostało to dotychczas dostatecznie jasno ukazane w literaturze.

Najwięcej dwuznaczności wiąże się z Kriszną we wpływowym dziele *Bhagawadgita*. Warto w tym miejscu nadmienić o czymś niezwykle ważnym: nurt religii Wisznu-Kriszny wnosi do hinduizmu silny element boskiej zabawy i przyjemności, którego brakuje w nurcie Brahmy i Sivy (trzeba by temu poświęcić bardziej wnikliwe studium).

W *Bhagawadgicie* czytamy:

Ziemia, woda, ogień, powietrze, przestrzeń,  
Umysł, rozum, poczucie własnego „ja” –  
tak oto dzieli się moja ośmioraka natura.  
Jest to moja niższa natura

(*Bhagawadgita*, VII, 4–5, 1988: 80).

W powyższym fragmencie mamy wskazówkę, że wymienione części rzeczywistości i umysłu są z Kriszny, a Kriszna w jakiś sposób w nich. W innych fragmentach można przeczytać: „Jestem w sercu każdego” (Ibidem, XV, 15, 1988: 146) lub „Ja jestem źródłem wszechrzeczy. / Wszystko ode mnie bierze swój początek” (Ibidem, X, 8, 1988: 104). Niekiedy ten fragment jest tłumaczony następująco: „Ze mnie wszystko emanuje” – przy takim tłumaczeniu jest mu bliżej do panteizmu.

Są też strofy, w których negowana jest idea obecności bóstwa na stałe w rzeczach, i mowa jest tylko o przenikaniu ich przez bóstwo:

W mej nieprzejawionej postaci  
Przenikam cały ten świat.



Wszystkie stworzenia są we mnie,  
Ja zaś nie jestem w nich zawarty

(Ibidem, IX, 4, 1988: 94).

Tutaj Kriszna ukazywany jest jako będący ponad światem, a tylko przenikający go. Co więcej, pojawia się schemat (3): „Wszystkie stworzenia są we mnie...” (Ibidem).

Wyraźnie można tu dostrzec spirytualizm, tj. Kriszna (czy Brahma, czy Siva) jest pojmowany w sobie samym jako duch; a świat życia i materii jest wtórny i ciągle zależny od niego. Inaczej jest z Siakti, która jest pojmowana jako energia i potencjalność i jest obecna we wszystkim – schemat (1).

W chińskim buddyzmie cz’an znajduje się najwięcej cech panteistycznych w odmianie (1). Szczególnie Czan-zan (zm. w 782 roku) rozwijał panteizm. Historyk religii chińskich Leonid Wasiliew tak to ujął: „doszedł [on] do wniosku, że Budda może istnieć wszędzie i we wszystkim i że każda istota, a nawet przyroda nieożywiona (góry, rzeki), posiada w sobie cząsteczkę Buddy, Buddy-natury” (Wasiliew 1974: 353). Uwzględniając pojęcie pustki: cz’an „głosiła, że Budda jest wszędzie i we wszystkim – w milczeniu gór, w śpiewie ptaków, w szepcie poruszających się na wietrze liści – i że najwspanialsza w przyrodzie jest wielka, bezkresna pustka” (Ibidem). Pojęcie pustki zakłada naturę Buddy obecną we wszystkim. Yunmen Wenyan (zm. w 949 roku) wyraził się: „Co to jest Budda? – Kwiat piwonii. Co to jest Budda? – Suche łajno na patyku” (cyt. za: Szymańska 2009: 160). Można dyskutować, czy jest to wyrażenie prowokacyjne; w kontekście oficjalnej kultury zachodniej – raczej tak, na gruncie kultury wschodniej – raczej nie.

W dorobku myśli zachodniej za rozważania podchodzące pod stanowisko (2) można uznać rozważania Spinozy, choć wykazanie tego nie jest łatwe.

Spinoza wychodzi od stwierdzeń: 1) „Substancja”/„Bóg”/„Natura tworząca” jest czymś nieskończonym; 2) ma Ona/On: „atrybuty”<sup>5</sup>, „pobudzenia”, „modi” („modusy”, „sposoby”); 3) z nich powstają „rzeczy wytworzone przez Boga” (Spinoza, Twierdzenie XXIV, 1954: 37); inaczej

<sup>5</sup> Główne atrybuty, znane ludziom, to: rozum (myślenie) i ciało (materia). „Rzecz rozciągła i rzecz myśląca są albo atrybutami Boga, albo pobudzeniami atrybutów Boga”. Zob. Spinoza, Część pierwsza, Twierdzenie XIV, Dodatek II, 1954: 21.



się wyrażając: „Bóg jest przyczyną sprawczą nie tylko istnienia rzeczy, lecz także ich istoty” (Ibidem, Twierdzenie XXV, 1954: 38).

Podczas naświetlania wątków panteistycznych najbardziej interesuje nas to, jak i na ile „Bóg” jest obecny w rzeczach. Z tekstów Spinozy wynika, że: „Rzeczy poszczególne nie są niczym innym, jak pobudzeniami atrybutów Boga, czyli *modi*, przez które wyrażone są atrybuty Boga w ściśle określony sposób” (Ibidem, Twierdzenie XXV, Dodatek, 1954: 39) lub: „Nie ma bowiem nic prócz substancji i *modi*; *modi* zaś nie są niczym innym jak pobudzeniami atrybutów Boga” (Ibidem, Twierdzenie XXVII, Dowód, 1954: 40).

Szukając obecności Substancji/Boga w rzeczach, należy jeszcze przybliżyć rozumienie Boga. Jest taki, „że z konieczności istnieje; że jest jedyny; że jest i działa z samej konieczności swojej natury; że jest [...] przyczyną wolną od wszystkich rzeczy; że wszystko istnieje w Bogu i tak jest od niego zależne, iż bez niego nie może istnieć, ani być pojęte; wreszcie, że wszystko zostało zdeterminowane z góry przez Boga, atoli nie z wolności woli albo z upodobania bezwzględnego, lecz z bezwzględnej natury Boga, czyli z jego mocy nieskończonej” (Ibidem, Twierdzenie XXXVI, Dopelnienie, 1954: 52). Bogu nie jest przypisywany rozum, wola itd.: „Rozum aktualny, czy skończony, czy nieskończony, jak również wole, pożądanie, miłość itd., trzeba zaliczyć do przyrody stworzonej, nie zaś do tworzącej” (Ibidem, Twierdzenie XXXI, 1954: 44). W porównaniu z pojęciem boga *Biblii*, bóg Spinozy jest pojęciem w dużym zakresie pustym.

Na obecność boskości w rzeczach wskazuje zdanie: „Bóg jest przyczyną immanentną wszystkich rzeczy, nie zaś transcendentną. Wszystko, co jest, jest w Bogu i przez Boga musi być pojmowane [...]. Bóg jest przyczyną rzeczy, które nim są” (Ibidem, Twierdzenie XVIII i Dowód, 1954: 33).

Jak – dokładniej – Bóg jest obecny w rzeczach? Spinoza używa trzech terminów: „wypływanie”, „wynikanie” i „stwarzanie”. Oto ilustracje ich używania: „z najwyższej mocy Boga, czyli nieskończonej jego natury, **wyplnęło** [podkr. – L.O.] nieskończenie wiele na nieskończenie wiele sposobów” (Ibidem, Twierdzenie XVII, Przypis, 1954: 30). Coś z idei emanacji, bliskiej koncepcji Plotyna, można odnaleźć w zdaniu: „wszystko wypływa z koniecznością z natury Boga” (List do Ostensa, w: Spinoza 1961: 217). Bóg nie ma wolnej woli i intencji działania, a świat

wydobywa się z niego bądź powstaje z niego. Użycie drugiego terminu obrazuje zdanie: „Z istoty tej [Substancji/Boga] musi **wynikać** [podkr. – L.O.] nieskończenie wiele na nieskończenie wiele sposobów” (Spinoza, Część trzecia, Wstęp, 1954: 63). Zdanie ilustrujące stwarzanie zostało zacytowane wyżej. Intrygujący jest pomysł „pobudzeń”. „Substancja z natury poprzedza swoje pobudzenia” (Ibidem, Twierdzenie I, 1954: 6). Substancja/Bóg sam siebie „pobudza” i Substancję/Boga „pobudzają” poszczególne rzeczy. Spinoza wyraża też, że wszystko należy do istoty Substancji/Boga: „do istoty zaś tego, co jest nieskończone bezwzględnie, należy wszystko, cokolwiek wyraża istotę” (Ibidem, Definicja VI, Wyjaśnienie 1954: 4).

Potoczny termin „przyroda” jest obecny w tekstach Spinozy jako *rerum natura*. Biblijna idea „stworzenia” jest osłabiona. Stanowczo odrzucana jest koncepcja celowości przyrody.

Spinoza nie miał dostatecznie jasno opracowanej koncepcji panteizmu. Mierzył się z czymś przelomowym, tj. panteizmem, i z czymś obiegowym w jego kulturze, tj. schematami biblijnymi (dokładniej: *Tory, Talmudu i Biblii*) myślenia i wierzenia. Wszakże jego wysiłki na rzecz panteizmu są uchwytne. Widzimy je, poza zacytowanymi wyżej zdaniami z *Etyki*, w jego listach. Sytuuje w nich Boga poza tym co osobowe i pomija biblijne określenia: „A skoro istnienie Boga jest samą jego istotą, to ktoś, kto nazywa Boga jednym czy jedynym, z całą pewnością nie ma żadnej prawdziwej idei Boga, albo też mówi o nim w sensie niewłaściwym” (List do J. Jellesa, w: Spinoza 1961: 232) lub: „Nie przypisuję Bogu atrybutów ludzkich, takich jak wola, rozum, uwaga, słuch itd.” (List do H. Boxela, w: Spinoza 1961: 242). Inny wysiłek na rzecz panteizmu to określenie materii (zbliżone do określenia Bruno czy Vaniniego): „Definiowanie materii przez rozciągłość, jak czyni Kartezjusz, jest niewłaściwe; trzeba ją koniecznie wyjaśniać za pomocą atrybutu, który by wyrażał wieczną i nieskończoną istotę” (List do E. Tschirnhausa, w: Spinoza 1961: 341) – to jest bardzo wyraźna propanteistyczna myśl będąca bardzo blisko stanowiska (2) w podanej wyżej klasyfikacji.

Stanowisko (2) niepokoiło wielu teologów i teologizujących filozofów, na przykład Friedricha Schlegla czy Georga W.H. Hegla (zob. niżej), którzy dostrzegali w nim miejsce dla ateizmu. Czy myśleli poprawnie? Ich reakcja była zbyt jednostronna i z punktu widzenia oficjalnej

religii. Panteizm nie jest ateizmem i nie może nim być (skoro posługuje się terminami „boskość”, „Bóg”). Nie jest nim także w odmianie drugiej. Ale prawdą jest, że abstrahuje się od bóstwa w sobie, czyli – w kulturze europejskiej w okresie wystąpienia Spinozy i po nim – bóstwa opisywanego w *Biblii*.

Heraklit także powinien być raczej widziany jako przyjmujący stanowisko (2). Ale czy Heraklit głosił panteizm? Odpowiedź zależy od stwierdzenia, czy uznawał jednię za boską. Napisał, że: „Jednia bierze się z wszystkiego, a z Jedni wszystko” (*eks panta hen kai eks henos panta*) (Heraklit, fragm. B 10, w: Bergs 1980: 79), a także: „Jedno, mądre [...] – jego sprawą jest wszystkim sterować poprzez wszystko” (*einai gar hen to sofon [...] – kybernesai panta dia panton*) (Ibidem, fragm. B 41: 73). Jednia nie tylko wpływa na wszystko, ale i „steruje” wszystkim; Heraklit uważa, że Jednia to: 1) „wieczny ogień”, 2) logos, 3) błyskawica. Ale dla odpowiedzi na zadane wcześniej pytanie rozstrzygające jest zdanie: „Jedno, jedynie mądre, nie chce i chce być nazwane imieniem Zeusa” (*hen to sofon mounon legesthai ouk ethelei kai ethelei Zeus onoma*) (Ibidem, fragm. B 32: 74). Jednia może być niejako w połowie nazwana bogiem Zeusem. Stanowisko Heraklita jest więc – przynajmniej w połowie – panteistyczne. W połowie, gdyż nie można w koncepcji panteistycznej umieszczać logosu (logos w rozumieniu Heraklita – naszym zdaniem – to projekcja ludzkiego umysłu na koncepcję boskości, to przenoszenie cechy ludzkiej na boskość). Nie jest to zatem wyraźny panteizm, choć ma kilka jego cech.

By tak rzec, panteizuje Giordano Bruno. Wyraziliśmy się „panteizuje”, gdyż nie ma w jego pismach wywodów jednoznacznie ukazujących obecność bóstwa we wszystkim czy wszystkiego w bóstwie, ale są wypowiedzi idące w tym kierunku, na przykład: „wszechpostaciowy bóg” (Bruno 1979: 276); „niezliczeni bogowie, czyli inaczej mówiąc światy” (Ibidem). Są one bliskie stanowisku (2).

Dlaczego stanowisko (2) było tak chętnie przyjmowane przez Bruno (i w okresie renesansu)? Odpowiedzi nietrudno się domyślić: dawało ono szansę tworzenia alternatywnej koncepcji bóstwa wobec koncepcji biblijnej. Natomiast Heraklit (czy przed nim Muzajos) mógł jego (tj. stanowiska [2]) atrakcyjność odkrywać bez chęci zdystansowania się wobec obiegowej koncepcji religijnej (aczkolwiek tego nie da się potwierdzić).

Dużo wnosi do naszych rozważań Friedrich Hölderlin, niemiecki poeta z przełomu XVIII i XIX wieku. Był on poetą najbardziej panteistycznym ze wszystkich w okresie nowożytnym. Swój panteizm nasycał namiętnością. Napisał z dużą dozą asertywności:

O wy, którzy szukacie najwyższego ideału w tajnikach wiedzy, w zgiełku działania, w mrokach przeszłości, w labiryncie przyszłości, w grobach albo ponad gwiazdami! Czy znacie jego imię? Imię tego, co jedynym jest i wszystkim?

Jego imię to piękno.

Czyście wiedzieli, czego pragniecie? Ja jeszcze tego nie wiem, jednak je przeczuwam, nowe królestwo nowego bóstwa i śpieszę mu na spotkanie, i chwytam innych, i wiodę ich ze sobą, jak strumień potoki do oceanu” (Hölderlin 1982: 333).

Pierwsza część pierwszego zdania cytatu zawiera krytykę poszukiwań boskości, na przykład krytykę platonizmu („najwyższe ideały”), krytykę szukania boskości w czynach, pędzenia za samą wiedzą. Nie liczy się ani przeszłość, ani przyszłość – skoro tak, to Hölderlin wskazuje, że istotą boskości jest teraźniejszość bądź obecność. Nawiązuje przy tym do Heraklita. W zdaniu „Czyście wiedzieli, czego pragniecie?” Hölderlin zdaje się sugerować, że ludzie nieświadomie pragną panteizmu, choć szukają po omacku i wpadają w różnorakie, oddalające od niego wierzenia. Mówi, a właściwie naucza: „przeczuwam, nowe królestwo nowego bóstwa” – to nie może być inne bóstwo niż panteistyczne. Hölderlin wręcz propaguje je. Inny fragment brzmi: „Ideałem jest, co było Naturą. I właśnie po tym ideale odmłodzonej boskości nieliczni się poznają i jednocześnie od nich weźmie początek wtóra era życia na świecie” (Ibidem: 344). Po panteizmie spodziewa się, że odmłodzi boskość, lub uznaje, że w obrębie panteizmu będzie następowało odmładzanie się boskości. Dostrzega też, że panteizm to elitarna wiara i nie mniej elitarnie myślenie. Jest to myślenie bardzo bliskie stanowisku (2).

Hölderlin opisuje wybrane znamiona Natury. „Poznaję ją – zawołałem – poznaję duszę Natury, właśnie po tym cichym ogniu, po tej powolności, mimo straszliwego pośpiechu” (Ibidem: 373). „Cichy ogień”, a więc raczej święty ogień, tajemniczy, nie zwyczajny. Inne znamię: Natura jako Jednia jest subtelna, powolna w kontraście do pędu codziennego życia i ludzkich myśli. Wynika stąd ważna teza: bogowie i boginie są wtórni wobec Natury. „O Naturo! – zawołałem – od dawna

nasze życie tworzy z tobą jedność i bosko młodzieńczy, jak ty i wszyscy twoi bogowie, staje się nasz własny świat dzięki miłości” (Ibidem: 381). Rozstrzygający jest zwrot: „twoi bogowie”.

Hölderlin utożsamia Naturę z Jednią. Daje również wyraz przekonaniu, że Natura jest taka sama we wszystkim, co istnieje: „Święta Naturo! Jesteś tożsama we mnie i poza mną. Więc nie musi być trudno temu, co jest poza mną, zjednoczyć się z boskością, która żyje we mnie” (Ibidem: 368). Jest tu zachowany kierunek panteistyczny drugi: Natura jest w czymś, oczywiście też w człowieku. Człowiek może „zjednoczyć się z boskością”, ona jednak jest już w nim. „Rozdzielają się i powracają do serca arterie i wszystko wokół jest jednym wiecznym płynącym życiem” (Ibidem: 438). A stanowisko (3) (wszystko jest w bóstwie, bez wyczerpywania jego zakresu i treści)? Czy spotyka się je w niektórych fragmentach *Biblii*? Najbardziej znane sformułowania to: „W nim żyjemy i poruszamy się, i istniejemy” (Dzieje Apostolskie, 17,28, 1980: 1261); „Wszyscyśmy w jednym Duchu ochrzczeni, aby stanowić jedno ciało: czy to Żydzi, czy to Grecy, czy to niewolnicy, czy to wolni” (Kor. 1,13, 1980: 1304). W chrześcijaństwie często jest używany zwrot: „w Bogu”, „w Duchu”. Podobnych wypowiedzi jest bardzo wiele w tekstach mistyków, by wymienić Mistra Eckharta, Heinricha Seusego, Teresę z Avili; właściwie pojawia się u każdego mistyka chrześcijańskiego. Jednak w *Biblii* i w oficjalnej teologii wyznań chrześcijańskich zdecydowanie dominuje transcendentność bóstwa (teizm personalistyczny).

Wracając do Hegla, jego poglądy są bardzo pouczające. Wychodząc od najogólniejszego ich ujęcia: duch przejawia się („fenomenologia” ducha, jego „uzewnętrznienie się” – *Entäusserung*, jego objawianie się – *Offenbaren*), wyłaniając z siebie i „produkując” (*herstellen*) indywidua. „Objawianie w pojęciu jest stwarzaniem przyrody jako bytu ducha, w którym nadaje on sobie potwierdzenie” (Hegel 1990: 403). Hegel nie objaśnia, czym jest „duch absolutny” w swoim początku, ale po „uzewnętrznieniu się”, i następnie po powrocie do siebie, będzie „w sobie i dla siebie”. „Duch absolutny jest w tej samej mierze tożsamością wiecznie w sobie istniejącą, jak też taką, która do siebie powraca i która do siebie powróciła” (Ibidem 1990: 557).

Podczas swojego rozwoju duch pomaga indywiduom rozwijać się, a one pomagają jemu rozwijać się i dojść do bycia „w sobie i dla siebie”. W ostatecznym swoim ruchu duch „znosi” (*aufhebt*) indywidua, które

stają się jego „momentami”, i których ślad zostaje zachowany w jego „pamięci”; czy ztracają się w nim, czy nie, nie wynika jasno z tekstów Hegla. Duch przejawia się, ale rzeczy są ciągle w nim. W *Fenomenologii ducha* Hegel wyraża się na przykład: „Królestwo duchów, które w ten sposób ukształtowało się w istnieniu, stanowi ich następowanie po sobie, w ramach którego jeden wstępował na miejsce drugiego i każdy przejmował od poprzedniego królestwo świata” (Hegel 2002: 517). Rzeczy nie istnieją niezależnie od ducha, a ich stan istnienia zostaje zachowany (*aufbewahrt*) w „pamięci ducha”. Znamienne jest zdanie z końca przedmowy do *Fenomenologii ducha*: „[...] udział, który w całym dziele ducha przypada aktywności pojedynczego człowieka, może być tylko niewielki; a że skądinąd wynika to już z natury nauki, więc jednostka oddająca się obecnie nauce tym bardziej musi o sobie zapomnieć” (Ibidem: 57).

To jest stanowisko (3) w naszej klasyfikacji. Dodatkowo wskazuje na to stosunek Hegla do panteizmu Spinozy (tj. do stanowiska [2]). Z jednej strony Hegel dopomina się, by oddać sprawiedliwość systemowi Spinozy, z drugiej odcina się od niego. Łącząc koncepcję Spinozy z jej popularnym na początku XIX wieku rozumieniem<sup>6</sup>, stwierdza: „[...] czynią oni z owej ogólności taką, którą nazywają panteistyczną – a która polega na tym, że wszystko, tzn. wszystkie bez różnicy empiryczne rzeczy, zarówno te cenione wyżej, jak i te pospolite, «jest», posiada substancjalność, i ten byt rzeczy tego świata jest Bogiem. – Tylko własna bezmyślność i wynikające z niej zafalszowanie pojęć prowadzi do wyobrażenia panteizmu i zapewnienia o jego prawdziwości” (Hegel 1990: 573–574).

Jednak Hegel nie zreferował poprawnie koncepcji Spinozy; traktował ją, w wielkim uproszczeniu, jako stanowisko (4). Tak więc skoro opowiadał się za stanowiskiem (3), to nie dziwi, że wręcz zwalczał stanowisko (4). Ukazuje on też bliskość stanowisk (2) i (4) ateizmowi: „Wysuwane dawniej często pod adresem filozofii oskarżenie o ateizm, czyli o to, że ma ona w sobie za mało Boga, stało się obecnie czymś rzadkim; ale tym bardziej rozpowszechnione jest oskarżanie o panteizm, czyli o to, że ma go ona w sobie za dużo” (Ibidem: 572). Idzie o wskazanie na związek: stanowisko (4) i kwestia ateizmu. Natomiast

---

<sup>6</sup> Charakterystycznym dziełem tego okresu (powstałym za życia Hegla) jest: Volkmuht 1837.



samo zdanie Hegla nie jest dostatecznie precyzyjne, gdyż nie wiadomo, w jakim znaczeniu używa pojęcia „Bóg”; jeśli w znaczeniu biblijnym, to nie da się ono powiązać z panteizmem według stanowisk (1) i (2). Ciekawostką dla naszych rozważań jest ironiczna uwaga Hegla o pomieszaniu kierunków myślenia u pewnej liczby intelektualistów jego czasów: „wedle [ich] zapewnienia Bóg miałby być wszystkim i wszystko miałyby być Bogiem” (Ibidem: 573). Przy czym Hegel znów krytykowane stanowisko traktuje jako stanowisko (4).

Hegel nie rozumie wystarczająco Spinozy, co widać wyraźnie na przykładzie rozważania dobra i zła. Nie uwzględnia ważnej dla Spinozy kategorii neutralności (poza dobrem i złem) i przypisuje mu pogląd, że „substancjalna jedność [Boga] jest samym dobrem”, zło „jest z niej wyłączone” (Ibidem 1990: 16).

Heglizm zawiera również treści bliskie stanowisku (4), z których czerpała tak zwana lewica Hegłowska. W tekstach Hegla można odnaleźć fragmenty, w których utożsamia on jedność z „duchem absolutnym”. Wtedy prezentuje on stanowisko (4), na przykład: „Filozofia ma wprawdzie do czynienia z «jednością» w ogóle, ale nie jest to abstrakcyjna, czysta tożsamość i pusty Absolut, lecz jedność «konkretna» (pojęcie), i wyłącznie z nią ma ona do czynienia w całym swym biegu – tak że każdy szczebel jej rozwoju stanowi swoiste określenie tej konkretnej «jedności», a najgłębszym i ostatnim z określeń jedności jest określenie absolutnego ducha” (Ibidem 1990: 580).

Jednak więcej w heglizmie jest treści stanowiska (3). Hegel dwa razy bardzo podobnie krytykował stanowisko (4), nazywając je panteizmem. Jedno opisaliśmy powyżej, teraz przedstawimy drugie. Hegel wyobraża sobie, że panteiści myślą następująco: „Zatrzymują się oni przy tym połowicznym ujęciu i zapewnniają, niezgodnie ze stanem faktycznym, jakoby filozofia głosiła tożsamość Boga i świata, a że dla nich i jedno, i drugie, świat w równym stopniu, jak Bóg, ma trwałą substancjalność, więc dokonują odkrycia, że w idei filozoficznej Bóg złożony jest z Boga i świata. I to jest właśnie to wyobrażenie, które tworzą sobie oni o panteizmie i które przypisują filozofii” (Ibidem: 580–581).

Przez „oni” Hegel rozumie przedstawicieli panteizmu, głównie Spinozę, ale także Friedricha Jakobiego<sup>7</sup>, Georga Jäscheho. Argumentacja Hegla jest bardzo słaba; ucieka się do tak niemiarodajnego zwrotu jak „nie-

<sup>7</sup> Chodzi o rozprawę: Jakobi 1820.



zgodnie ze stanem faktycznym”, jak gdyby spekulacje ukazywały „stany faktyczne”. Zarzuca im, że mają „wyobrażenie, które sobie tworzą”, jak gdyby on sam dysponował czymś więcej. Hegel reprezentuje stanowisko (3) i dziwi się, że poglądy „panteistów” do niego nie pasują. Aczkolwiek, jak nadmieniliśmy, Hegla interesują też stanowiska (4) i (2).

Dlaczego Hegel tak mocno krytykował „panteizm”? Albo zależało mu na wzmocnieniu i obronie stanowiska (3), albo chciał zatrzeć wrażenie, że jego poglądy mają mało treści stanowiska (4). Przyjmijmy, że pierwszy motyw dobrze sobie uświadamiał, drugi raczej nie. Chociaż niekiedy też bronił transcendencji personalnej. Zaznacza się więc pewnego rodzaju ambiwalencja w postawie przez niego przyjmowanej (czas i miejsce, w których żył, oczywiście dołożyły się do tej ambiwalencji).

Podsumowując, należy stwierdzić, że myślenie Hegla wszystko umieszcza w całości ducha, w tym sensie podporządkowuje przejawy bytu pojęciu totalności. Jednak Hegel nie wywodzi swojej koncepcji totalności z samego pojęcia jedności, lecz także z pojęcia „ducha”, „absolutu”, „Boga” (często „Bóg” zostaje zrównany z „duchem”, np. „Bóg jest tu więc jawny, taki, jakim «jest»; istnieje zgodnie z tym, jaki jest sam w sobie; istnieje jako duch”) (Hegel 2002: 479) i z innych pojęć.

Ludwig Feuerbach (początkowo uczeń Hegla) opracował wyraziste stanowiska (2) i (4). „Boska istota, objawiająca się w przyrodzie, nie jest niczym innym jak tylko sama przyroda, która objawia, prezentuje i narzuca się człowiekowi jako boska istota. [...] Bóg świata czy przyrody jest w ogóle tylko wrażeniem i ekspresją boskości przyrody” (Feuerbach 1988: 191). Boskość wprowadza w przyrodę człowiek: „Wiara, że w przyrodzie wypowiada się istota inna niż sama przyroda, że przyrodę wypełnia i zdominowuje istota od niej różna, jest w gruncie rzeczy tożsama z wiarą, że duchy, demony, diabły – przynajmniej w pewnych okolicznościach – wypowiadają się przez człowieka, mają władzę nad człowiekiem, jest faktycznie wiarą, że przyroda jest opętana przez obcą istotę o charakterze duchowym, ten duch wszakże jest duchem człowieka, jego fantazją, jego psychiką, która mimowolnie wnika w przyrodę, czyniąc ją symbolem i zwierciadłem własnej istoty” (Ibidem: 192). Większość zdań w tekstach Feuerbacha – proporcjonalnie do właśnie przytoczonych – wskazuje na stanowisko (2), niektóre na (4).

Feuerbach wskazywał na podmiotowość bóstwa i podmiotowość człowieka, dochodząc do konkluzji: „Podstawowym ograniczeniem czło-

wieka jest Bóg jako podmiot” (Ibidem: 168). Tę kwestię można wykorzystać do podkreślenia, że panteizm nie może iść w parze z traktowaniem bóstwa jako podmiotu. Właściwie Feuerbach tylko zasygnalizował problem podmiotowości bóstwa, nie przemyślał go wystarczająco (jego bunt przeciwko ograniczaniu człowieka jest zrozumiały w kontekście kulturowym jego czasów, jednak człowiek bez wątpienia potrzebuje dobrze uzasadnionych limitów – nie tylko w życiu osobistym i społecznym, ale i w ekonomii, w technice itd.). Jak można sobie poradzić z tym problemem? Jeśli bóstwo ma być we wszystkim (stanowisko [1], a szczególnie [2]), to nie można mu przypisywać statusu podmiotu. Jeśli natomiast wszystko jest w bóstwie (stanowiska [3] i [4]), to można. W przypadku stanowisk (1) i (2) bóstwo będzie poza kategoriami: podmiot – przedmiot, podczas gdy człowiek i wszystkie inne byty indywidualne mogą być uznawane za podmioty (w których w jakiś sposób znajduje się bóstwo). (Kategoria podmiotowości w pełnej rozciągłości jest przypisywana bóstwu typu transcendentального i zarazem personalnego.) Tym samym uzyskaliśmy kolejny probierz służący odróżnianiu stanowisk (1) i (2) od (3) i (4).

Nielatwo jest znaleźć w obrębie metafizyki i teologii przykłady na samo stanowisko (4) (wszystko jest w bóstwie, wyczerpując go). Będą to przykłady głównie z literatury pięknej, gdy pisarz pozwala sobie snuć luźne rozważania, nawet nie do końca podporządkowane celowi powieściowemu.

Warto zauważyć, że skłonności, by przyjąć stanowisko (4), mają zapewne niektórzy despotci, ci mianowicie, którzy traktowali siebie jako bóstwo i zarazem starali się do swej woli sprowadzić wole wszystkich poddanych (ważne jest owo „i zarazem”). Spośród znanych despotów starożytnych nasuwają się postacie: cesarza chińskiego Qin Shi Hanga (II wiek p.n.e.), cesarza rzymskiego Kaliguli (I wiek n.e.), spośród nowożytnych – Króla Słońce, tj. króla Francji Ludwika XIV.

Zwykle jednak stanowisko (4) jest powiązane z (2). Oba z kolei można znaleźć w twórczości wielu poetów, np. Rainera M. Rilkego:

O, błogie szczęście małego stworzonka,  
co trwa niezmiennie w macierzystym łonie;  
o, szczęście muchy, co wciąż jeszcze lata  
we wnętrzu, nawet w czas godów: gdyż wszystkim  
jest łono [denn Schoss is Alles]

(Rilke, *Elegie duinejskie*, Ósma elegia 1987: 227).

W domyśle idzie o tzw. łono natury. Nie jest jasne, czy „łono” jest we wszystkim, czy wszystko jest w nim, taka niejasność należy do *licentia poetica*. Uznajmy, że chodzi o stanowiska (2) i (4). Jednak jest to tylko, by tak rzec, efemeryczny panteizm (w większości innych fragmentów Rilke używa terminów „bogowie” i „Bóg”, a więc opowiada się za transcendencją personalną).

W poezji polskiej najwyraźniej zaznacza się to powiązanie w utworach Bolesława Leśmiana. Nazywane jest w nich ubóstwienie wszystkich rzeczy. Na przykład „zabóstwiło się” (wiersz pt. *Ballada bezludna*) i jednocześnie ukazywane jest odbóstwienie tego, co pozaziemskie, na przykład: „bezkrólewie w niebiosach” (wiersz pt. *Metafizyka*), wielokrotnie wskazuje on na „brak boga” (np. *Metafizyka*), na pustość „zaświatów”. „Ziele nieśmiertelności” (wiersz pt. *Dwaj Macieje*) pochodzi z ziemi, nie z niebios. „Płaczybóg” (*Dwaj Macieje*) wędruje czy snuje się po ziemi, w przyrodzie. Aczkolwiek u Leśmiana co jakiś czas, szczególnie w utworach najwcześniejszych, pojawia się koncepcja Boga transcendentnego.

Bóstwo jest w każdym „kształcie”, a więc we wszystkim, co istnieje dla patrzącego – w sposób estetyzujący – człowieka. Przeważa tu stanowisko (2) nad (4). Poniżej przykład z twórczości Walta Whitmana:

Czasie i przestrzeni,  
Kształcie Ziemi boski, cudowny  
Lub inny szlachetny kształcie, który oglądam i wielbię,  
Jasna kulo słońca i ty, gwiazdo wieczorna.  
Bądźcie Bogami moimi

(Whitman, *Bogowie* 1991: 89).

W XVIII i XIX wieku ideę panteizmu rozważał Novalis (niemiecki poeta, zm. w 1801 roku). Nas najbardziej interesuje to, że ukazał, iż zajmowanie się naturą „zmieniło się w najpobożniejszą z religii, nadając całemu życiu kierunek, postawę i znaczenie” (Novalis 1984: 58). Warto przytoczyć cały wywód, w którym Novalis rozpatruje różne ujęcia natury:

Z naturą pozostajemy w tak samo niepojęcie różnych stosunkach, jak z człowiekiem; i jak dziecku objawia się w całej swej dziecięcości i czule tuli się do jego dziecięcego serca, tak Bogu wydaje się boska i dostraja

się do jego wielkiego ducha. Nie można powiedzieć, że natura istnieje, nie popełniając przesady, a wszelkie dążenie do prawdy poprzez mowy i rozmowy o naturze oddala tylko coraz bardziej od naturalności. Wiele się już zyskuje, jeśli dążenie do pełnego zrozumienia natury uszlachetnia się i staje się tęsknotą, delikatną i skromną tęsknotą, która chętnie godzi się z istotą obcą i zimną, jeśli tylko kiedyś będzie mogła liczyć na bardziej zażyłe z nią obcowanie. Jest to tajemnicza cecha, która w naszym wnętrzu roztacza się z nieskończeniem głęboko ukrytego centrum. Jeśli wokół nas rozciąga się cudowna zmysłowa i niezmysłowa natura, to sądzimy, że owa cecha jest atrakcją natury, przejawem sympatii, jaka nas z nią łączy: tyle, że jeden szuka jeszcze za tymi błękitnymi, dalekimi kształtami zakrytej przez nie ojczyzny, swej młodzieńczej miłości, rodziców i rodzeństwa, dawnych przyjaciół, miłej przeszłości; inny zaś mniema, że tam, za horyzontem duszy, czekają nań nieznane wspaniałości, wierzy, że tam kryje się pełna życia przyszłość, i z utęsknieniem wyciąga ramiona ku nowemu światu. Nieliczni tylko w niezmażonym spokoju trwają w tym wspaniałym otoczeniu i tylko starają się je pojąć w jego pełni i powiązaniach, nie zapominając, mimo jednostkowego postrzeżenia, o błyszczącej nici przewodniej, która kolejno łączy człony i tworzy jakby święty świecznik, i uszczęśliwieni oglądają tę żywą ozdobę unoszącą się nad głębią nocy. Tak dochodzi do różnorodnych obserwacji natury i o ile na jednym końcu odczucie natury staje się wesołym pomysłem, uczta, o tyle na drugim widzimy, że zmieniła się ona w najpobożniejszą z religii, nadając całemu życiu kierunek, postawę i znaczenie (Ibidem: 57–58).

Novalis zatem w zacytowanym fragmencie opisuje postawy wobec natury: 1) dziecięcą (w znaczeniu: naiwną); 2) punkt widzenia teizmu personalistycznego (typu chrześcijańskiego); 3) postawę estetyzmu powiązanego z ontologią (budową natury) i 4) przeżycia natury zbliżone do panteizmu.

Stanowiska (2) i (4) mogą zaznaczać się w napomknieniach lub tylko w aluzjach. Przykład aluzji można odnaleźć również w piosence Marka Grechuty zatytułowanej *Świecie nasz*, do której sam napisał słowa (muzykę skomponował Jan Kanty Pawluśkiewicz), z roku 1971. Oto jej fragmenty:

Świecie nasz, świecie nasz,  
Chcę być z Tobą w znowie,  
Z blaskiem Twym, siłą Twa,  
Co mi dasz – odpowiedź!

Świecie nasz – daj nam,  
 Daj nam wreszcie zgodę,  
 Spokój daj – zgubę weź,  
 Zabierz ją, odprowadź  
 [...]

Świecie nasz –  
 Daj nam wiele jasnych dni!  
 Świecie nasz –  
 Daj ugasić ogień zły!  
 Świecie nasz –  
 Daj nam radość, której tak szukamy!  
 Świecie nasz –  
 Daj nam płomień, stal i dźwięk!

Wobec świata formułowane są oczekiwania charakterystyczne dla bóstwa. Istnieje tylko świat, ale ubóstwiony. Nie jest to potoczno-realistyczne czy naukowe podejście do świata; te dwa ostatnie sposoby podejścia łatwo ukazują olbrzymią dawkę egoizmu, ostrego konkurowania, chorób, skrajnej ideologii itd.

Czy można opisać pododmianę stanowiska (1)? Bóstwo byłoby we wszystkim, ale częściowo, czyli nie wyczerpywałoby wszystkiego, i nie byłoby w sobie. Takie stanowisko zdaje się zajmować Martin Heidegger w metafizycznej części swojej koncepcji bytu. Pojęcie „Seyn” tego filozofa zawiera większość cech definicyjnych panteizmu: „Seyn” jest immanentne rzeczom, jest we wszystkim, jest nieskończone, tajemnicze, jest nieosobowe (sam termin jest też rodzaju nijakiego). Kwestią jest tylko, na ile można dopatrzeć się w „Seyn” boskości. Wydaje się, że Heidegger opisuje rodzaj czci wobec niego. Twierdzi, że wszystko, co istnieje, „istoczy się”. A „istoczenie” jest podstawowym znamieniem „Bycia”: „Istoczenie nie powinno oznaczać czegoś, co znów leży jeszcze poza Byciem, lecz to, co wypowiada jego najgłębsze wnętrze, wydarzenie...” (Heidegger 1996: 268). Ale decydujące są dla odpowiedzi na postawione pytanie następujące zdania: „Dostrzeżemy ów zakres, skoro tylko pomyślimy o tym, że bycie człowieka polega na zamieszkiwaniu – że jest pobytem Śmiertelnych na Ziemi. Lecz «na Ziemi» znaczy «pod Niebem». Oba określenia oznaczają też «pozostawanie w obliczu Istot Boskich» i «należąc do wspólnoty ludzi». Wszystkie cztery: Ziemia i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelni mocą jakiejś pierwotnej jedności są jednym” (Heidegger 1977: 321).

Skoro są „jednym”, to „Istoty Boskie” są w pozostałych trzech elementach bądź obszarach bytu, i nie wyczerpują ich. Rys panteistyczny jest najsilniej denotowany przez zwrot: „są jednym”. *Notabene* zgodnie z tym, co jest charakterystyczne dla panteizmu, Heidegger nie przykładła wagi do jasnego sprecyzowania etyki, normatywności, i jest jak najdalszy od antropocentryzmu. Po ustaleniu, że istnieje pododmiana stanowiska (1), należy – gwoli rzetelności badawczej – pozostawić miejsce dla przypuszczenia, że dadzą się wyróżnić jeszcze inne pododmiany któregoś z czterech głównych stanowisk.

A dlaczego występują stanowiska (2) i zarazem (4)? Bierze się to z wychowania poetów europejskich w tradycji chrześcijańskiej, i jednocześnie z ich swobodnych przemyśleń (w swoich swobodnych przemyśleniach przeskakują, raczej nie uświadamiając sobie tego, do stanowiska [2]).

Jeśli przyjmuje się stanowiska (3) i (4), to zatracą się specyficzność panteizmu. Dotychczasowe rozważania uprawomocniają do sformułowania wyraźnej tezy: stanowiska (3) i (4) nie są panteistyczne; choć zawierają aluzje do panteizmu, a nawet mogą zmierzać w jego stronę. Należy też dodać, że panteizm jest nie do uzgodnienia z koncepcją osobowego bóstwa, i oczywiście z transcendencją personalną.

Zakończmy rozważania dość mocną tezą, że trzeba odróżnić panteizm właściwy, wyrazisty, dojrzały myślowo, tj. stanowiska (1) i (2), natomiast stanowisk (3) i (4) nie uznawać za panteizm<sup>8</sup>. Jednak należałoby temu poświęcić dodatkowe dyskusje.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, I, 6, 987 b, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- Bhagawadgita czyli Pieśń Pana* (1988), przeł. J. Sachse, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Biblia Tysiąclecia* (1980), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań.
- Biernacki L., Clayton Ph. (eds.) (2014), *Panentheism Cross the World's Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- Cooper J. (2006), *Panentheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Baker Academic, Grand Rapids, Ada, MI.

<sup>8</sup> W powyższych analizach i luźnych rozważaniach przyjęto punkt widzenia bóstwa. Jeśli przyjęłoby się punkt widzenia bytu/świata/natury, rola panteizmu, siłą rzeczy, ukazywałaby się jako mniejsza.

- Bergs E. (ed.) (1980), *Die Vorsokratiker*, Aschendorff Verlag, Münster.
- Bruno G. (1979), *O niezmiernym wszechświecie i niezliczonych światach*, [w:] A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Feuerbach L. (1988), *Wybór pism*, t. 2, przeł. K. Krzemieniowa, M. Kwieciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1990), *Encyklopedia*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (2002), *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M. (1977), *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Warszawa.
- Hillebrandt von A. (übertr.) (1984), *Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder* (1984), Diederichs Verlag, Köln.
- Hölderlin F. (1982), *Hyperion*, przeł. A. Milska, W. Markowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Jakobi F.H. (1820), *Über die Lehre des Spinoza*, [in:] F.H. Jakobi, *Werke*, Fleischer Verlag, Bd IV, Leipzig.
- Jäsche G.B. (1832), *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinen Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werth und Gehalt*, Reimer Verlag, Berlin.
- Lao-tsy (1987), *Tao te king*, przeł. T. Żbikowski, „Literatura na Świecie” 1(186): 3–71.
- Novalis (1984), *Uczniowie z Sais*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Ostasz L. (1993), *Pojęcie potencjalności i aktualności w interpretacji bytu*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Plotyn (1959), *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Richter F.W. (1841), *Über Pantheismus und Pantheismusfurcht*, Hartman Verlag, Leipzig.
- Rilke R.M. (1987), *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Spinoza B. (1954), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Spinoza B. (1961), *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Szymańska B. (2009), *Chiński buddyzm – chan*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków.
- Volkmuth P. (1837), *Dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel*, Lunscher Verlag, Köln.



- Wasiliew L. (1974), *Kulty, religie i tradycje Chin*, przeł. A. Bogdański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Watts A. (1996), *Tao strumienia*, przeł. M. Obarski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Whitman W. (1991), *Wybór wierszy*, przeł. A. Szuba, Wydawnictwo W-M, Kraków.
- Wollgast S. (2011), *Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte*, GRIN Verlag, München.
- Zhuangzi (2009), *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. M. Jakoby, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.

