



# Edukacja Filozoficzna

68/2019

**ku czci prof. Stanisława Krajewskiego  
z okazji 70. urodzin**

**W NUMERZE:**

- Alon Goshen-Gottstein: *Covenantal Metaphors and Interreligious Reality*
- Ephraim Meir: *On the Loftiness of Relational Identity*
- Howard Wettstein: *The Faith of Abraham*
- Janusz Dobieszewski: *Różnorodność panteizmu*
- Katarzyna Kornacka: *Echad i ahawa, ajin i jesz. Wybrane koncepcje kabalistyczne w „Gwieździe zbawienia” Franza Rosenzweiga*
- Marek Nowak: *Wincentego Lutosławskiego religia narodu*
- Paweł Łoś: *Geneza i główne funkcje religii w ujęciu Robina Dunbara*
- Zbigniew Król: *Antynomia Russella a wiedza a priori*
- Witold Marciszewski: *Intuicja matematyczna w ujęciu nowoczesnego racjonalizmu*
- Vladislav Shaposhnikov: *“Cathedral Builders”: Mathematics and the Sublime*
- Michał Heller: *The Logic of God*



Profesor Stanisław Krajewski



# **Edukacja Filozoficzna**

**ISSN 0860-3839**

**[edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl](http://edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl)**

**68/2019**

**ku czci prof. Stanisława Krajewskiego  
z okazji 70. urodzin**

Instytut Filozofii  
Uniwersytetu Warszawskiego

Warszawa 2019

## Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Stanisław Czerniak (IFiS PAN), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Krystyna Krauze-Błachowicz (Uniwersytet Warszawski), Witold Mackiewicz (Uniwersytet Warszawski), Paweł Okołówski (Uniwersytet Warszawski), Ryszard Panasiuk (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Półtawski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Zbigniew Zwoliński (Uniwersytet Warszawski)

## Zespół Redakcyjny

Marcin Będkowski (zastępca redaktora naczelnego), Magdalena Gawin, Agata Łukomska, Witold Mackiewicz (redaktor honorowy), Mateusz Pencuła (sekretarz redakcji), Tomasz A. Puczyłowski, Marcin Trepczyński (redaktor naczelnny), Anna Wójtowicz (zastępca redaktora naczelnego)

## Redakcja językowa w języku polskim

Marcin Będkowski, Magdalena Gawin, Marcin Trepczyński

## Redakcja językowa w języku angielskim

Agata Łukomska

## Skład i łamanie

Marcin Trepczyński

## Projekt okładki

Zygmunt Ziemka

## Fotografia

Monika Krajewska

## Wydawca

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

ISSN 0860-3839

Nakład: 110 egz.

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2019

© to the articles by the authors 2019

Adres redakcji: ul. Krakowskie Przedmieście 3, p. 302, 00-927 Warszawa

E-mail: [edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl](mailto:edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl)

Strona internetowa: [edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl](http://edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl)

Numer dotowany z funduszy Instytutu Filozofii UW na Badania Statutowe.

Wszystkie teksty oznaczone jako artykuły naukowe przeszły pozytywnie procedurę recenzyjną opisaną na stronie internetowej.

Czasopismo „Edukacja Filozoficzna” znajduje się w wykazie czasopism naukowych MNiSW (20 punktów).

# Spis treści

## Od redakcji

|                                                              |   |
|--------------------------------------------------------------|---|
| Profesorowi Stanisławowi Krajewskiemu z okazji urodzin ..... | 5 |
|--------------------------------------------------------------|---|

## Artykuły naukowe

### **Alon Goshen-Gottstein**

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| Covenantal Metaphors and Interreligious Reality ..... | 19 |
|-------------------------------------------------------|----|

### **Ephraim Meir**

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| On the Loftiness of Relational Identity ..... | 41 |
|-----------------------------------------------|----|

### **Howard Wettstein**

|                            |    |
|----------------------------|----|
| The Faith of Abraham ..... | 55 |
|----------------------------|----|

### **Janusz Dobieszewski**

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| Różnorodność panteizmu..... | 69 |
|-----------------------------|----|

### **Katarzyna Kornacka**

|                                                                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Echad i ahawa, ajin i jesz</i> . Wybrane koncepcje kabalistyczne<br>w <i>Gwieździe zbawienia</i> Franza Rosenzweiga ..... | 83 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### **Marek Nowak**

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| Wincentego Lutosławskiego religia narodu..... | 105 |
|-----------------------------------------------|-----|

### **Paweł Łoś**

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| Geneza i główne funkcje religii w ujęciu Robina Dunbara..... | 123 |
|--------------------------------------------------------------|-----|

### **Zbigniew Król**

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| Antynomia Russella a wiedza <i>a priori</i> ..... | 153 |
|---------------------------------------------------|-----|

### **Witold Marciszewski**

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| Intuicja matematyczna w ujęciu nowoczesnego racjonalizmu..... | 169 |
|---------------------------------------------------------------|-----|

### **Vladislav Shaposhnikov**

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| “Cathedral Builders”: Mathematics and the Sublime..... | 195 |
|--------------------------------------------------------|-----|

## Teksty wykładów

### **Michał Heller**

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| The Logic of God..... | 227 |
|-----------------------|-----|

## Materiały

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ważniejsze publikacje Stanisława Krajewskiego (stan na koniec 2019 r.) ..... | 245 |
| Noty o autorach.....                                                         | 256 |

## Profesorowi Stanisławowi Krajewskiemu z okazji 70. urodzin

Numer ten skomponowaliśmy ku czci prof. Stanisława Krajewskiego – wybitnego matematyka, logika, filozofia, a zarazem... dobrego człowieka – z okazji jego 70. urodzin.

Przymiotnik „wybitny” brzmi mocno, a „dobry” z kolei może zbyt wieloznacznie... W naszym przekonaniu jednak kombinacja tych dwóch cech, świadcząca z jednej strony o wnikliwym umyśle, a z drugiej – o wielkim sercu, najlepiej oddaje to, jakim człowiekiem jest prof. Krajewski.

Stanisław Krajewski urodził się 10 stycznia 1950 r. w Warszawie w rodzinie o bogatych tradycjach intelektualnych. Studia magisterskie odbył na Wydziale Matematyki, Fizyki i Mechaniki Uniwersytetu Warszawskiego, a doktoranckie – pod kierunkiem prof. Andrzeja Grzegorzcyka – w Instytucie Matematycznym PAN, gdzie w 1975 r. uzyskał doktorat z matematyki. Jego prace z tego okresu, dotyczące pojęcia klas spełniania, przyniosły mu międzynarodowe uznanie. W latach 1975–1981 pracował jako adiunkt w Filii UW w Białymstoku, a potem w Instytucie Matematycznym PAN (1981–1996), rozwijając swoje zainteresowania filozofią. Współprowadził tam m.in. słynne seminarium z filozofii matematyki, które gromadziło najwybitniejszych polskich uczonych zajmujących się tą tematyką.

Z czasem w jego twórczości stopniowo coraz mocniej zaznaczały się wspomniane zainteresowania filozofią, w tym filozofią religii, oraz tematyką żydowską i dialogiem żydowsko-chrześcijańskim. Publikował zarówno prace naukowe, jak i liczne teksty publicystyczne. Jednocześnie kontynuował badania logiczne. Wraz z Richardem L. Epsteinem zajmował się m.in. powiązaniem członów implikacji w ramach koncepcji „logiki związku”, a także wzajemną przekładalnością logik

oraz problemem jedności logiki. W latach 90. podjął badania nad filozoficznym znaczeniem definicji prawdy Tarskiego i twierdzenia Gödla. Interesował się również stosunkami, jakie łączyły tych dwóch wielkich logików.

W 1997 r. rozpoczął pracę w Instytucie Filozofii UW. W tym czasie rozwijał badania nad filozofią religii oraz nad filozoficznymi interpretacjami twierdzenia Gödla, czego owocem była książka *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne – od mechanicyzmu do postmodernizmu*, na podstawie której w 2003 r. na Wydziale Filozofii i Socjologii UW uzyskał stopień doktora habilitowanego. W kolejnych dwóch dekadach XXI w. intensywnie działał we wszystkich wspomnianych wcześniej dziedzinach, wskazując na ważne naukowo powiązania, m.in. pomiędzy matematyką i teologią. W roku 2011 opublikował książkę *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, która m.in. stała się podstawą przyznania mu tytułu profesora. Omówił w niej szereg ciekawych zagadnień z zakresu filozofii matematyki, takich jak: emergencja w matematyce, spór o sztuczną inteligencję, współczesny neopitagoreizm, znaczenie i interpretacja twierdzenia Gödla i tezy Churcha, racjonalizm w matematyce, czy wreszcie tytułowy humanistyczny wymiar matematyki. W tym okresie współredagował wiele monografii i tomów naukowych oraz wydał kilka książek dotyczących judaizmu i dialogu międzyreligijnego. Najnowsza z nich, nawiązując do jednego z jego ulubionych miejsc, nosi tytuł: *Żydzi w Polsce – i w Tatrach też*.

W 2011 r. został profesorem nadzwyczajnym, natomiast w 2012 r. otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. W 2018 r. został profesorem zwyczajnym w Instytucie Filozofii UW, w którym w 2012 r. zaczął też pełnić funkcję przewodniczącego Rady Naukowej.

Oczywiście, sama kariera nie zawsze przesądza o „wybitności”. Można by więc jeszcze dodać, że prof. Krajewski jest cenionym naukowcem, zapraszany do udziału w wielu ważnych inicjatywach naukowych. W 2017 r. został członkiem Institut International de Philosophie z siedzibą w Paryżu. Uczestniczył w międzynarodowych przedsięwzięciach filozoficzno-teologicznych, w tym w „Contemporary Jewish Theology of World Religions”, zorganizowanym przez rabina Alona Goshena-Gottsteina z Jerozolimy, oraz „Learned Ignorance Trialogue”, której przewodniczył ks. James L. Heft z Kalifornii. W 2019 r. został zaproszony przez Brazylijską Akademię Filozoficzną jako gość pierwszego światowego kongresu BAF. Był także recenzentem European Research Council, a ponadto w tym



samym roku w uznaniu licznych zasług otrzymał nagrodę indywidualną Rektora Uniwersytetu Warszawskiego.

Można też wspomnieć o jego aktywności jako organizatora życia naukowego. W 2007 r. był pomysłodawcą i głównym organizatorem konferencji „Abraham Joshua Heschel. Philosophy and Inter-Religious Dialogue: Between Poland and America” (na UW); w 2014 zorganizował konferencję „Theology in Mathematics?” (w Krakowie, współpraca UW i UPJP2). Z kolei w 2017 r. jako przewodniczący komitetu naukowego współorganizował w Warszawie II światowy kongres „Logic and Religion” (w którym wziął udział m.in. Saul Kripke). Ponadto zasiada w kapitule kolejnych edycji tego kongresu i przygotowuje dwie sesje na najbliższy kongres w Indiach (Waranasi, 2020). Na początku 2019 r. włączył się w organizację I Światowego Dnia Logiki, objętego następnie patronatem UNESCO, przygotowując obchody tego dnia na UW, a rok później zorganizował na UW kolejną edycję ŚDL.

Jednak wszystko to są jedynie oznaki tego, co najważniejsze, a co ujawnia się i uderza dopiero w tekstach i wystąpieniach Jubilata: zdolność łączenia wiedzy z wielu dyscyplin i przez to całościowego spojrzenia na naturę nauk w ich wzajemnych powiązaniach; głębia analiz, nie pozwalająca zadowolić się szybkimi, a płytkimi rozwiązaniami; pokora i zarazem dociekliwość filozofa, który najpierw poczeka i przyjrzy się nowym pomysłom (również swoim), zanim coś rozstrzygnie, uczciwego, otwartego i ciekawego innych ludzi oraz tego, co myśłą, a zarazem niesłuchanie szczerzego, nieobawiającego się wypowiedzieć własne zdanie. To sprawia, że rozmowy z nim są intelektualną przygodą i prawdziwym poszukiwaniem. I to dopiero świadczy o jego wybitności.

Dodajmy tu jeszcze jedną uwagę dotyczącą zdania otwierającego tę opowieść. Uwagę, która w tym świetle okazuje się niemal oczywista (a która dodatkowo nawiązuje do lubianych przez Jubilata rozważań nad spójnikiem „i”). Gdy prof. Krajewskiego nazywa się wybitnym matematykiem, logikiem i filozofem, nie należy traktować tych określeń oddzielnie, tak jakby był on wybitnym matematykiem, wybitnym logikiem i wybitnym filozofem. To wybitny matematyk-logik-filozof. Te trzy dyscypliny łączą się u niego tak ściśle, że słuchając go lub czytając jego teksty, nie sposób stwierdzić, że wypowiada się np. wyłącznie jako matematyk. Co więcej, właśnie z tego powiązania biorą się najciekawsze jego odkrycia. I jako taki właśnie uczony jest on wybitny.

Dlaczego zaś ów wybitny uczony to zarazem dobry człowiek? Oczywiście jako argument można by przytoczyć liczne działania i inicjatywy, w których kierował się na dobro innych. Udział w proteście studenckim w 1972 r., a potem działalność w Solidarności. Współtworzenie organizacji, takich jak Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Izraelskiej, Polska Rada Chrześcijan i Żydów, Fundacja Forum Żydowskie (i w jej ramach „żydowski telefon zaufania”), oraz udział w wielu krajowych i międzynarodowych organizacjach i instytucjach związanych z Narodem Żydowskim oraz z dialogiem międzyreligijnym. Za działalność społeczną otrzymał: Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski, złoty medal Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, (wraz z żoną) Lifetime Achievement Award od Fundacji Taubego i American Jewish Committee, nagrodę im. ks. Musiała oraz odznakę „Zasłużony dla Kultury Polskiej”.

Jednak również w tym przypadku to, co najistotniejsze, to jego codzienna postawa: otwartość i wrażliwość na drugiego człowieka, związana z tym życzliwość, dobrze pojęta skromność (świadomość własnej wartości, bez wpadania w pychę lub w fałszywą skromność), odwaga i bezkompromisowość tam, gdzie należy ją przyjąć, i wreszcie to, co nie jest często doceniane czy nawet zauważane, a co sam głosi słowem i czynem: przyjmowanie postawy wdzięczności Bogu i ludziom.

Aby jednak nie poprzestać na dość ogólnym i skrótowym portrecie Jubilata, poprosiliśmy kilku uczonych, którzy współpracowali naukowo z prof. Krajewskim i którzy znają go od wielu lat, by podzielili się krótkimi wspomnieniami lub refleksjami, które w związku z nim przychodzą im na myśl. Uznaliśmy, że taki „kalejdoskop” wspomnień pomoże właściwiej i barwniej narysować sylwetkę Stanisława Krajewskiego.

### **Prof. Witold Marciszewski:**

Znajomość z Jubilatem zawdzięczam pewnej osobliwości politycznej PRL-u, mianowicie temu, że choć był to ustrój represyjny, to jednak nie do końca, jak to było u sąsiadów. Dr matematyki Stanisław Krajewski był źle widziany przez czynnik partyjny kontrolujący zatrudnianie w UW, narażony na jakieś nieprawidłowe wystąpienie. Nie było jednak w UW tak źle, żeby taki kłopotliwy element musiał być skazany na bezrobocie, skoro istniała w Białymstoku Filia UW, potrzebująca zwłaszcza matematyków.

Nie była to banicja zbyt bolesna, bo tylko za cenę konieczności dojazdów. Dojeżdżała dość liczna bracia dysydencka z UW, było się więc w ekskluzywnym towarzystwie, odważnym i żywym intelektualnie; rolę Klubu dyskusyjnego pełnił z reguły przedział pociągu. Tegoż Klubu byłem i ja chętnym uczestnikiem.

O sytuacji dra Krajewskiego powiedział mi Andrzej Grzegorzczak, pytając o możliwość zatrudnienia go w Filii. Nie było to trudne, bo kierownictwo uczelni miało maksymę, którą ładnie formułował najciekawszy w poczcie jej kierowników – Andrzej Jezierski: „my nie mamy przesądów”. Powiedziałem więc komu trzeba i zatrudnienie doszło do skutku.

Nie chciałbym jednak poprzestać na wspomnieniach. Nie tylko one łączą mnie z Jubilatą. Śledzę z zainteresowaniem i empatią jego działalność społeczną, i dzielam jej motywów, choć sam takiej nie uprawiam, koncentrując się na innych aktywnościach. Przede wszystkim zaś dzielam jego intensywne zainteresowanie filozofią logiki i matematyki, choć w tym względzie daleko jest do symetrii, skoro jedna ze stron nie ma wykształcenia matematycznego. Z ciekawością wczytuję się w jego książkę *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?* Kilka razy zaczynałem pisać na podejmowane tam tematy, jak: racjonalizm a matematyka, matematyzm itp., ale wyprodukowałem setkę kilobajtów, poniechałem tego zajęcia, widząc, jak odległe kompetencyjnie od esejów Krajewskiego są moje teksty.

Skoro jednak obecny tekst nie ma charakteru studium, lecz swobodnej refleksji, pozwolę sobie na glossę do eseju *Emergencja w matematyce*. Autor definiuje emergencję przez poszukiwanie jej przykładów. Wymienia ich sześć, każdy dający wiele do myślenia, a ja chciałbym dodać siódmy – maszynę Turinga z wyrocznią, opisaną w jego rozprawie *Systems of logics based on ordinals* z 1939 r.

Wyrocznia potrafi to, czego nie potrafi Uniwersalna Maszyna Turinga, na której to urządzenie jest zamontowane. Gdy UMT natrafi na funkcję nieobliczalną, czyli taką, dla której obliczenie brak algorytmu, to wyrocznia potrafi podać jej wartość. Stąd efekt zaskoczenia – ten, jakim reagujemy na emergencję; dostajemy przecież wynik nieuzasadniony żadnym algorytmem.

Znawcy myśli Turinga interpretują pojęcie wyroczni jako obrazowe ujęcie intuicji matematycznej, zdolnej odkrywać nowe aksjomaty, których

dołączenie do systemu uzdalnia go do rozwiązywania problemów dotąd nierozwiązywalnych. Kapitalnym tego przykładem, bardzo ciekawie opisanym przez Krajewskiego, jest dołączenia aksjomatycznej definicji mnożenia do arytmetyki Presburgera. Inny nasuwający się przykład: intuicja pewnego uczonego Hindusa, która doprowadziła do wyłonienia się (czyli emergencji) pojęcia zera.

Alan Turing, podkreślając, że wyrocznia nie jest urządzeniem mechanicznym, akcentuje zarazem, że nie jest ona niezawodna. Ów temat omylności intuicji podjął Kurt Gödel, traktując jej wyniki jako hipotezy do sprawdzenia, oraz rozważając prowadzące do tego metody. Z drugiej strony, Emil Post rozwijał myśl Turinga na zaawansowanym poziomie formalnym.

A zatem Krajewskiego opowieść o emergencji w matematyce, rozpoczęta tak ciekawie, może się przekształcić w wieloodcinkowy serial, który powinien przyciągnąć wielu wdzięcznych odbiorców.

### **Prof. Zbigniew Król:**

Korzystając z okazji uroczystego jubileuszu Profesora Stanisława Krajewskiego, chciałbym podzielić się dwoma bardziej osobistymi refleksjami. Pierwsza z nich dotyczy 2004 r., kiedy to starałem się o pracę w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie w zakładzie, w którym wiele lat pracował Ojciec Jubilata, Profesor Władysław Krajewski. Ówczesna kierownik zakładu, prof. Alina Motycka, zasugerowała mi, abym zwrócił się z prośbą o list rekomendacyjny do Profesora Władysława Krajewskiego, którego prace znałem jeszcze z czasów studenckich. Byłem trochę niepewny rezultatu, gdyż jako absolwent KUL-u z doktoratem dotyczącym plato-nizmu matematycznego, znając prace Profesora, zdawałem sobie sprawę, że nasze poglądy na szereg spraw mogą się różnić. Ku mojemu zaskoczeniu, Profesor Krajewski-senior zgodził się bez żadnego problemu, widząc mnie chyba pierwszy raz w życiu. Poprosił jednak o moje prace, w tym magisterską z kosmologii relatywistycznej, oraz zastrzegł, że najpierw musi się z nimi zapoznać. Po pewnym czasie, ku mojemu jeszcze większemu zdziwieniu, otrzymałem bardzo pochlebną i pomocną opinię. Profesor wypytywał mnie także o szereg spraw, które Go zainteresowały. Pomyślałem wtedy: „cóż za tolerancyjny i nieuprzedzony człowiek”. Wyraźnie so-

bie uświadamiam, że podobne cechy, tj. tolerancję, otwartość i życzliwość, posiada także Jubilat, Profesor Stanisław Krajewski. Świadczy o tym cały Jego dorobek oraz działalność, nie tylko ta związana z nauką, lecz także ta, która dotyczy spraw dialogu międzyreligijnego. Cechy te zatem nie dziwią u Jubilata.

Druga kwestia dotyczy prac ściśle naukowych, z którymi zapoznawałem się też „na bieżąco”. Szczególny wpływ wywarły na mnie dwie z nich (pomiędzy w tej chwili cały szereg innych z nimi związanych), najbardziej bliskie tematyce, którą się zajmuję, oraz często sposobowi postrzegania przeze mnie pewnych spraw. Są to książki *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne: od mechanicyzmu do postmodernizmu* oraz *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*. Za niezwykle inspirujące uważam bowiem ukazywanie związków matematyki i – na przykład – teologii, oraz odkrywanie szerszego kontekstu kwestii, które dla wielu są ograniczone do technicznych zagadnień dostępnych wąskiemu gronu specjalistów. Jubilat potrafi, jak nikt inny, spojrzeć na sprawy z innej perspektywy oraz uczynić je bliskimi i ważnymi także dla osób o innych specjalnościach i poglądach. Takie podejście zachęca uczonych pracujących w różnych dyscyplinach do uzupełnienia wiedzy i łączy różne sposoby myślenia i perspektywy poznawcze. Także ta działalność Jubilata ludzi jednoczy, a nie dzieli.

### **Prof. Roman Murawski:**

Staszka poznałem wiosną 1973 r., w czasie Semestru Logicznego w Centrum Banacha. Byłem wtedy nieśmiałym początkującym asystentem z poznańskiej prowincji, pół roku wcześniej skończyłem studia. Z podziwem i zazdrością patrzyłem na kolegów z Warszawy (także na ich oryginalne fryzury!). Na szczęście okazali się otwarci i chętnie dzielili się swoją wiedzą. Potem spotykałem Staszka na seminariach prof. Andrzeja Mostowskiego i (naówczas) doc. Wiktora Marka, na które dojeżdżałem do Warszawy co tydzień, czy później, gdy byłem na studiach doktoranckich w Warszawie. Spotykaliśmy się też oczywiście na konferencjach. Nasze zainteresowania były tematycznie dość bliskie. Wiele razy z nim rozmawiałem, ucząc się nowych faktów. Pomógł mi też w pewien sposób przygotować się do egzaminu doktorskiego z filozofii, „wynosząc” z biblioteki ojca, prof. Wła-

dysława Krajewskiego, u którego miałem zdawać egzamin, kilka książek trudnych do zdobycia, a zadanych mi jako lektura.

Wprowadzone przez Staszka pojęcie klasy spełniania okazało się ważnym narzędziem w moich badaniach nad rozszerzalnością modeli arytmetyki Peana do modeli dla arytmetyki drugiego rzędu. Wykorzystywałem je zarówno w pracy doktorskiej, jak i w pracach, które złożyły się na rozprawę habilitacyjną.

Uczestniczyłem też w prowadzonym w pewnym okresie przez Staszka w Instytucie Matematycznym PAN w Warszawie seminarium z filozofii matematyki. To właśnie ta dziedzina okazała się najbardziej wspólna. Kilka razy organizowaliśmy też wspólnie ze Staszkiem sekcje poświęcone właśnie filozofii matematyki (czy to na zjazdach filozoficznych, czy matematycznych).

Nasze wspólne zainteresowania dotyczyły nie tylko filozofii i logiki, ale także (choć w różnym oczywiście stopniu) problematyki związanej z judaizmem. Pamiętam, jak kiedyś ze Staszkiem byłem na modlitwach w synagodze.

Niedawno okazało się, że mamy wspólnych znajomych we wspólnocie ekumenicznej Grandchamp (Szwajcaria). Siostra z tej wspólnoty, zaangażowana bardzo w dialog chrześcijańsko-judaistyczny i proces pojednania, zaprzyjaźniona zarówno ze Staszkiem i jego rodziną, jak i ze mną i moją rodziną, jest w jakiś sposób elementem łączącym nas na innym jeszcze polu.

### **Prof. Kazimierz Trzęsicki:**

Zdarzyło mi się być w towarzystwie profesora Władysława Krajewskiego, ojca Stanisława. Opowiadał o sobie, o czasach w Związku Radzieckim. Mówił o swoich poglądach filozoficznych, że jest marksistą, mimo że nie jest członkiem partii (PZPR). Zapamiętałem, jak – mając również na uwadze zaangażowanie religijne syna Stanisława – spuentował swoje wspomnienia stwierdzeniem: jak to się narobiło. Godne szacunku przestrzeganie tradycji przez profesora Stanisława Krajewskiego mogłem bezpośrednio zauważyć w sierpniu 1989 r. w czasie Logic Colloquium w Berlinie, wówczas jeszcze Zachodnim.

W kontaktach z profesorem Stanisławem Krajewskim miałem okazję doświadczać Jego skromności i życzliwości. Kiedy w 2005 r. redagowałem księgę pamiątkową profesora Witolda Marciszewskiego *Ratione et Studio*

mogłem liczyć na artykuł Profesora Stanisława Krajewskiego. W 2012 r. profesor Stanisław Krajewski, włączył się w działania na rzecz przyznania promotorowi swojego doktoratu (1975 r.) profesorowi Andrzejowi Grzegorzcykowi doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, do czego skutecznie doprowadził profesor Jan Woleński. Zostałem zaproszony do wspólnego z profesorem Krajewskim i profesorem Woleńskim zredagowania tomu „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” (2012) dedykowanego 90-leciu profesora Andrzeja Grzegorzcyka. Kolejny raz zaprosił mnie Profesor Stanisław Krajewski do współpracy przy redagowaniu tomu „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” (2016) na temat teologii w matematyce. Korzystałem z wiedzy Profesora Krajewskiego, kiedy zajmowałem się urodzonym w Białymstoku i działającym tam do 30. roku życia wielkim naukowcem i konstruktorem Chaimem Seligiem Slonimskim. Podobnie było w przypadku pochodzącego z Augustowa Emila Posta. Wspominam to, aby udokumentować moje doświadczenia życzliwości profesora Stanisława Krajewskiego.

## **Prof. Marian Srebrny:**

### **Języki niestandardowe i pojęcie prawdy**

Pozwólcie mi, Państwo, przypomnieć wyniki Staszka z Jego pracy doktorskiej z 1975 r. Była poświęcona tematowi ważnemu i ciekawemu do dziś. Wśród matematyków Staszek jest znany i ceniony głównie jako twórca niestandardowych klas spełniania.

Wyobraźmy sobie model  $M$  dla arytmetyki Peano albo innej teorii zawierającej arytmetykę, np. teorii mnogości Zermelo-Fraenkla, ZF. W tych teoriach robi się arytmetyzację języka. Symbole języka, potem też wyrażenia, numerowane są liczbami naturalnymi. Nazywamy je numerami gödłowskimi. W naturalny sposób robi się to dla klasycznego języka pierwszego rzędu. Można jednak arytmetyzację rozszerzyć na wszystkie formuły języka definiowanego wewnątrz rozważanego modelu. Od symboli alfabetu języka przechodzimy przez indukcję do formuł. Tu już mogą być formuły o niestandardowej (nieskończonej) długości, jeśli model ma niestandardowe liczby naturalne. Tzn. jeśli nie jest  $\omega$ -modelem.

Staszek badał pojęcie prawdy Tarskiego dla niestandardowych formuł. Przeniósł definicję Tarskiego relacji spełniania na język formuł w modelu niestandardowym. Badał semantykę języków niestandardowych, jako re-

lację spełniania pomiędzy formułami niestandardowymi i spełniającymi je ciągami skończonymi w sensie modelu. Okazało się, że takich klas spełniania jest wiele. Niekoniecznie są zgodne. Główny problem to: co można sformułować w języku niestandardowym i co można udowodnić o klasach spełniania. Młodszych kolegów serdecznie zachęcam do przeczytania rozprawy Staszka i dalszego badania jego niestandardowych klas spełniania. Jest tam jeszcze sporo otwartych problemów. Cytowana literatura to kamienie milowe światowej logiki matematycznej: Tarski, Mostowski, Sheilah, Robinson, Barwise, Schlipf, Lévy, Feferman, Montague, Vaught. Ta problematyka jest obecnie żywo rozwijana. Zaczniemy od definicji Krajewskiego pełnej niestandardowej klasy spełniania (por. Kotlarski 1991). Przez pełną klasę spełniania dla  $M$  rozumiemy podzbiór  $S$  zbioru zdań w sensie  $M$ , który spełnia następujące zwykłe warunki z definicji prawdy Tarskiego:

- (i) Jeśli  $\varphi$  jest postaci  $S^m 0 + S^k 0 = S^r 0$ , to  $\varphi \in S$  iff  $m + k = r$ .
- (ii) To samo dla innych formuł atomowych.
- (iii)  $(\neg \varphi) \in S$  iff  $\varphi \notin S$ , dla każdego zdania  $\varphi$ .
- (iv)  $(\varphi \ \& \ \psi) \in S$  iff oba  $\varphi, \psi$  są w  $S$ .
- (v)  $(\exists v_k \varphi) \in S$  iff  $\varphi(S^m 0) \in S$ , dla pewnej liczby naturalnej  $m$ .

Innymi słowy, jest to definicja pojęcia prawdy dla wszystkich zdań w sensie modelu  $M$ , w tym zdań niestandardowych.

Tw 1 (Krajewski 1976): Istnieje model  $M$  arytmetyki Peano, który ma continuum różnych klas spełniania.

Tw 2 Kotlarskiego, Krajewskiego i Lachlana (KKL 1981) mówi, że każdy model  $M$  arytmetyki Peano ma rozszerzenie elementarne  $N \supset M$  mające pełną niestandardową klasę spełniania.

Pozostaje pytanie: które modele arytmetyki Peano mają pełną niestandardową klasę spełniania? To samo dotyczy modeli teorii mnogości ZF.

Całkiem niedawno, w listopadzie 2019 roku, Enayat i Schmerl (2019) poprawili tymi metodami dowód Barwise'a i Schlipfa z 1975 r. ważnego wyniku, że jeśli  $M$  jest niestandardowy i  $(M, \text{Def}(M))$  jest modelem dla pewnego słabego fragmentu analizy, nazywanego  $\Delta_1^1$ -CA, to  $M$  jest rekurencyjnie nasycony. Tutaj  $\Delta_1^1$ -CA to schemat istnienia klas (od ang. Comprehension Axiom) dla formuł klasy  $\Delta_1^1$ -CA. A model jest rekurencyjnie nasycony, jeśli każdy niesprzeczny rekurencyjny zbiór formuł z jedną zmienną wolną jest realizowalny w tym modelu.



Staszek obronił doktorat w 1974 r. Promotorem rozprawy był Andrzej Grzegorzczyk (doktorat u A. Mostowskiego w 1950 r.). Ale tematyka była właściwie w centrum zainteresowań Profesora Andrzeja Mostowskiego. Staszek jest członkiem i kontynuatorem warszawsko-lwowskiej szkoły logiki matematycznej, budowanej i prowadzonej po wojnie głównie przez Andrzeja Mostowskiego na Wydziale Matematyki UW. Niestety Szkoła Mostowskiego została zniszczona przez celowe działania Służby Bezpieczeństwa. (Opieram to na analizie dokumentów IPN i moich własnych doświadczeń). Kilku logików zostało usuniętych z UW i skierowanych do pracy w innych wskazanych im ośrodkach. W. Marek miał przez kilka lat odmowy paszportowe, nawet do NRD, i blokowany awans na dr. hab., z próbą wyrugowania z UW. W roku 1982 został wezwany przez prorektora UW, prof. Dobrowolskiego, który zakomunikował mu: „Została podjęta decyzja o Pana wyjeździe z Polski”. Sam Andrzej Mostowski miał status tzw. „figuranta” (tj. inwigilowanego) w dokumentach SB. Staszek Krajewski był, w moim rozumieniu tego, co się stało, jednym z najważniejszych ofiar działań SB. Z wyraźną szkodą dla matematyki w Polsce. Po doktoracie, niewątpliwie na poziomie światowym, nie został zatrudniony na UW ani w IMPAN-ie. Przez kilka lat musiał błąkać się po Kielcach i Radomiu. Niechaj o Jego wysokiej klasie świadczy powrót na UW, na Wydział Filozofii i Socjologii, oraz osiągnięcie tu pochodzącej z wyborów pozycji Przewodniczącego Rady Naukowej.

**Staszku, gratulacje!**

Literatura:

Barwise J., Schlipf J., *On recursively saturated models of arithmetic*, in: *Model theory and algebra (A memorial tribute to Abraham Robinson)*, Lecture Notes in Math., Vol. 498, pp. 42–55, Springer, Berlin 1975.

Enayat A., Schmerl J. H., *The Barwise-Schlipf Theorem*, arXiv.org > math > arXiv:1911.05117v1, math.LO, Cornell Univ, Nov 14, 2019.

Kotlarski H., *Full Satisfaction Classes: A Survey*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 1991, Vol. 32, No. 4.

Kotlarski H., Krajewski S., Lachlan A., *Construction of satisfaction classes for non-standard models*, „Canadian Mathematical Bulletin” 1981, Vol. 24, pp. 283–293.

Krajewski S., *Non-standard satisfaction classes*, in: *Set Theory and Hierarchy Theory*, Berlin, Heidelberg, New York 1976, pp. 121–145.

**Prof. David Novak:**

I salute my old friend Professor Stanislaw Krajewski on the occasion of his Jubilee. As a leader of the Jewish community of Poland and as a renowned philosopher, he has made extraordinary contributions to both Jewish communal life and to Poland's historic intellectual culture. It is my distinct privilege to know this great man, and to have been his guest to lecture in Poland on two separate occasions. As we Jews like to say, "May he live to (at least) 120 years in good health!"

\* \* \*

Dołączamy się do powyższych życzeń i wraz z przyjaciółmi i współpracownikami Profesora, którzy wpisali się do Tabula Gratulatoria, winszujemy pięknego jubileuszu.

Dziękując zaś Jubilatowi za to, co robił w swoim życiu naukowca, i za to, jaki jest, zebraliśmy w tym tomie artykuły dotyczące różnych bliskich mu tematów. Pierwsze sześć artykułów dotyczy zagadnień z zakresu szeroko pojętej filozofii religii; kolejne dwa podejmują problematykę filozofii logiki i matematyki; wreszcie ostatnie dwa teksty w niezwykle ciekawy sposób łączą ze sobą te obszary dociekań, zadając pytania o estetyczny i religijny wymiar matematyki oraz o logikę Boga.

Wraz z autorami mamy nadzieję, że będzie to dla Profesora miły prezent, a dla wszystkich czytelników – ciekawa przygoda. Być może numer ten zachęci niektórych do dalszego eksplorowania zagadnień, którym poświęcił swoje naukowe życie prof. Stanisław Krajewski – wybitny matematyk, logik i filozof, a zarazem i przede wszystkim... dobry człowiek.

Zespół Redakcyjny

# Tabula Gratulatoria

Hanoch Ben Pazi

Bar Ilan University, Ramat Gan

Fabio M. Bertato

Centre for Logic Epistemology and  
the History of Science, University  
of Campinas

Jean-Yves Béziau

University of Brazil, Rio de Janeiro,  
Brazilian Academy of Philosophy

Walter Carnielli

Centre for Logic Epistemology and  
the History of Science, University  
of Campinas

Cezary Cieśliński

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Janusz Dobieszewski

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Richard L. “Arf” Epstein

Advanced Reasoning Forum, Socorro

Reuven Firestone

Hebrew Union College, Los Angeles

Yehuda Gellman

Ben-Gurion University, Jerusalem

Joanna Golińska-Pilarek

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Michał Heller

Centrum Kopernika Badań  
Interdyscyplinarnych

Julia Jankowska

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Anna Jedynak

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Katarzyna Kornacka

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

Krystyna Krauze-Błachowicz

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Frederick Kroon

University of Auckland

Itala Maria Loffredo D'Ottaviano

University of Campinas

Jens Lemanski

FernUniversitaet in Hagen

Basil Lourié

Scrinium. Journal of Patrology and  
Critical Hagiography, St. Pétersbourg

Mateusz Łelyk

Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Witold Marciszewski

International Center of Formal Ontology  
at Warsaw Technological University

Victor W. Marek

University of Kentucky

Ephraim Meir

Bar Ilan University, Mevasseret Tsion

Roman Murawski  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

David Novak  
University of Toronto

Marek Nowak  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Stanisław Obirek  
Instytut Ameryk i Europy, Ośrodek  
Studiów Amerykańskich,  
Uniwersytet Warszawski

Mieczysław Omyła  
Wydział Prawa i Administracji,  
Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie

Marcin Poręba  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Edmund R. Puczyłowski  
Wydział Matematyki, Informatyki  
i Mechaniki,  
Uniwersytet Warszawski

Tomasz Puczyłowski  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

William S. Robinson  
Iowa State University

Shoshana Ronen  
Zakład Hebraistyki,  
Uniwersytet Warszawski

Vladislav A. Shaposhnikov  
Lomonosov Moscow State University

Mikołaj Sławkowski-Rode  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Marian Srebrny  
Instytut Podstaw Informatyki,  
Polska Akademia Nauk

Mieszko Tałasiewicz  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Marcin Trepczyński  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Kazimierz Trzęsicki  
Uniwersytet w Białymstoku

Giuseppe Veltri  
Maimonides Centre for Advanced Studies,  
Hamburg

Albert Visser  
Utrecht University

Jan Woleński  
University of Information, Technology  
and Management in Rzeszów

Krzysztof Wójtowicz  
Instytut Filozofii,  
Uniwersytet Warszawski

Michał Wrocławski  
Uniwersytet Warszawski

Urszula Wybraniec-Skardowska  
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej,  
Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie

Andrzej Zakrzewski  
Wydział Prawa i Administracji,  
Uniwersytet Warszawski

Konrad Zdanowski  
Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie

# Covenantal Metaphors and Interreligious Reality

Alon Goshen-Gottstein  
(The Elijah Interfaith Institute)

## The Covenant and its Metaphors

There are many dimensions to doing philosophy, and theology. One does not typically consider metaphor a major part of doing theology. Yet, our religious thought is deeply conditioned by metaphors. Thomas Aquinas opens his *Summa Theologica* with a justification for the use of metaphors in theological thinking. Since God uses metaphors in sacred scripture, they must have a role in revelation and that “therefore this sacred science (theology) may use metaphors”.<sup>1</sup> It takes a particular theological mind to work constructively with metaphors, exploring them, applying them, bringing out their potential and, often hidden, implications. It requires a mind that is sensitive to literary subtleties, to beauty and form and to the ways in which these can be put in the service of a philosophical and theological quest. Such is the creative mind of Staszek Krajewski, as I have come to appreciate his contribution to interreligious relations and in particular to Jewish theology of religions. I have had the good fortune of working with him on several projects, including two of his contributions to edited volumes that I have put together. In conversation, in group dialogue and in the written form, I am time and gain impressed by the beauty of his mind and approach, a beauty that draws significantly on literary dimensions, and especially on how we apply metaphors to our theological thinking. His essay “Can Another Religion Be

---

<sup>1</sup> *Summa Theologica* 1.1.9.

Seen as the Other” applies creatively the metaphor of the priest, and Israel as the priestly nation, to a contemporary view of other religions.<sup>2</sup> His “Two Dimensions of Jewish Identity” builds on the metaphors of camp and congregation, developed by Rabbi Soloveitchik.<sup>3</sup> I would therefore like to dedicate this essay to Staszek and reflect on the very phenomenon of working with metaphors to advance our theological thinking. I shall do so by tackling what may be Judaism’s most basic metaphor and asking how it might be applied today, under changed historical and theological circumstances.

Covenant is a formative category of Jewish theology. Large parts of the Hebrew Bible frame Israel’s relationship with God in terms of a covenant, and it is by far the most dominant conceptual tool for defining Israel’s unique relationship with God. The notion of covenant itself is both literal and metaphorical. It is literal inasmuch as Israel enters a concrete covenantal relationship with God, following patterns of covenant-making, as these were current in the Ancient Near East, in defining moments such as the Sinai covenant. But the covenant is also metaphorical, inasmuch as it extends to the divine realm a relationship that was central to human relations in the Ancient Near East. Covenant was a central tool in ancient diplomacy, with nations making covenants with each other. It was also a tool for regulating social relations, between the king and his people, following a pattern of the vassal treaty. This reality is transposed to Israel’s relationship with God.

This transposition finds expression through a series of metaphors. One of the most common biblical metaphors owes to the covenantal relationship. Israel as God’s wife and the marriage metaphor as such grow on the soil of covenantal thinking. By means of this metaphor a love relationship can be expressed. It has been suggested that these covenantal foundations inform the rabbinic affirmation of the meaning and sanctity of the Song of Songs.<sup>4</sup> The metaphor also informs the biblical view of a jealous God, who demands exclusive allegiance and cannot tolerate Israel’s following of other gods. Underlying such application is a very literal view of marriage. Marriage, and likely love as well, belong between

---

<sup>2</sup> In: A. Goshen-Gottstein, E. Korn (eds.), *Jewish Theology and World Religions*, Littman Library, Oxford 2012, pp. 137–147.

<sup>3</sup> Scheduled to appear in: A. Goshen-Gottstein (ed.), *Judaism’s Challenge: Election, Divine Love and Human Enmity*, Academic Studies Press, Boston 2020.

<sup>4</sup> G. Cohen, *The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality*, Jewish Theological Society, New York, 1966.

exclusive partners. God has chosen only one people, whom he loves; Israel is expected to show similar fidelity. In the same way that on the earthly plane there are other potential lovers who could upset the stability of a faithful marriage, so on the metaphysical plane there are other gods or powers, following whom would upset the exclusive allegiance due to God. These powers are in all likelihood considered real, making the covenantal metaphor dependent on a polytheistic, or henotheistic, view.

There are other possible metaphors of the covenant. One such metaphor is that of king and nation, following the example of the Ancient Near Eastern vassal treaty. Entering a covenant with God is like the acceptance of His kingdom by his people.<sup>5</sup> Again, “one king – one people” is the starting point. Each metaphor seeks to bring out a particular aspect of the relationship and therefore we may consider what the point of each metaphor is. If the marriage metaphor profiles love and loyalty, the peoplehood metaphor profiles commitment and dedication to follow the king and obey his rules.

It is worth noting that one important relational metaphor – that of God as father and Israel as son – is not related to the covenantal conceptual complex. The metaphor either expresses divine care and feeling or filial responsibilities, but is not directly associated with the covenantal complex.<sup>6</sup> Some have suggested a reticence to apply the metaphor because of its pagan associations.<sup>7</sup> The metaphor could suggest a natural biological relationship, rather than one born of a decision to commit, with a distinct historical starting point. I have suggested that the metaphor actually captures the same range of meaning as does the notion of covenant. Its contribution is emotional and literary, particularly in poetic contexts, and may therefore be less frequent precisely because it does not expand the conceptual range of the covenant.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> This metaphor is likely implicit in biblical thinking, but is made explicit in rabbinic literature. See Mechilta, Bahodesh 5. With the historical decline in covenantal thinking, the notion of acceptance of the yoke of divine kingdom took its place as a functional substitute. See Reuven Kimelman, *The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation*, in: *Kenishta: Studies of the Synagogue World*, ed. J. Tabory, Bar Ilan University Press, 2001, pp. 9-105.

<sup>6</sup> There is one single occurrence of the metaphor in conjunction with the covenant in Malachi 2,10. The context is a social contract, in view of the one creating father. This does suggest that the metaphor is not incommensurate with covenantal thinking. See more below.

<sup>7</sup> Th.C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzeugen*, Wageningen, 1965, pp. 120–122.

<sup>8</sup> A. Goshen-Gottstein, *God and Israel and Father and Son in Tannaitic Literature*, Phd, Hebrew University of Jerusalem, 1986, p. 221 [Hebrew].

Two further points are relevant for the appreciation of the biblical usage of covenant. The covenants described thus far build on the lack of symmetry or at least lack of hierarchy in a relationship. God is always the more powerful, higher positioned partner in the covenant, while Israel occupies the lesser role. Biblical thinking also knows of a more symmetrical covenant. Friendship is a form of covenant or rather can be captured and its commitments solidified through covenant. Exemplary is the covenant between David and Jonathan.<sup>9</sup> Other biblical stories present this type of covenant among equals.<sup>10</sup>

One final point, taking us back to the historical concreteness of covenants, is the biblical prohibition on making covenants with other, pagan, peoples. As part of the effort to maintain purity of faith and to avoid contamination of Israel's faith and its exclusive allegiance, the Torah prohibits making a covenant between Israel and the nations of Canaan. Such covenant implies recognition of their gods, or at least draws their gods into the relational orbit, by ensuring the existence of the people and their ways. The prohibition therefore seeks to safeguard covenantal purity and exclusivity, limiting relations with others in the framework of the covenant and its worldview.<sup>11</sup>

During the biblical period, covenant was the most central theological category by means of which Israel's relationship with God was expressed.<sup>12</sup> Israel's unique standing and its exclusive relationship with God found expression by appeal to a political category of the day. Israel alone, of all the peoples of the Ancient Near East, expressed its relation to God by means of this legal and political category. The category provided definition for the mutual responsibilities of both parties, offered a definition for the relationship and established God as Israel's God, while they in turn were His people. The idea of covenant did not exercise the same hold over all generations of Jewish faithful as they sought to articulate their relationship with God. This is noted first and foremost in the significant decline in the use of the term in later literature. Already rabbinic Judaism shows far less interest in

---

<sup>9</sup> 1Sam 18,3.

<sup>10</sup> Gen. 21,32; 31,44–46.

<sup>11</sup> The Bible also provides an alternative model. Solomon makes a covenant with Hiram, king of Tyre. See 1Kings 5,26. It may be, then, that the prohibition was in the first instance limited to the nations of the land of Israel and not to others. Alternatively, and to the extent that Solomon's covenant is normative, other criteria, be they diplomatic, political or relating to other circumstances particular to Solomon's time, may have led to affirmation of the possibility of legitimate covenants with neighboring peoples.

<sup>12</sup> This is best captured in W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, London, SCM, 1961.



the term and in the concept, having almost abandoned it completely.<sup>13</sup> It is a matter of conjecture and speculation as to why that might have been the case. One possibility, and one that I personally favor, refers to the fragility of the covenant. The category contains in it its own constant undermining, as it is vulnerable to Israel's disobedience and the possible loss of their status and special relationship. Later generations, especially following the destruction of the first Temple, would seek to place Israel's relationship with God on a much firmer foundation.

For nearly two millennia the idea of the covenant lay dormant. Of course, it never fell into disuse, because the Bible kept nourishing religious language, imagination and practice. This has been the situation for hundreds of years, until the 20th century. There has been a significant rise in the use of covenant in 20th century Jewish thought. For many contemporary Jewish religious thinkers, covenant provides the framework for understanding Judaism. The reemergence of covenantal thinking finds expression in different streams of Judaism, certainly in reform, but also among Orthodox thinkers, such as David Hartman and Irving Yitz Greenberg. The return to covenantal thinking features certain elements in the biblical thought structure. Others do not receive much attention.

Covenant metaphors are one area that has not received much contemporary theological attention. In part, this is related to fundamental changes in the theological challenges that face us today and those that faced biblical authors. The covenant, as noted, is based on polytheistic foundations. Allegiance to the covenant is a allegiance to God, over and against other gods. The situation of competition between gods is no longer relevant. For the most part, other gods have given way to other religions that appeal to the same God. Still, the question of the same God is not all that obvious. Much depends on how Judaism views other religions. To the extent that another religion is still viewed as idolatrous, the competitiveness implied in the covenantal situation could still be relevant. Some Jewish authorities consider Christianity to be idolatrous. The same is true of Hinduism. However, with reference to both religions, we also find authorities that affirm the different religions worship the same God, thereby making the difference one

---

<sup>13</sup> See W.D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, JSOT Press, Sheffield, 1994, pp. 107–8; Joseph Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien*, Paris, 1934, Vol. 1, p. 79 ff. Compare Reuven Kimelman, *The Rabbinic theology of the Physical: Blessings, Body and Soul, Resurrection, and Covenant and Election*, *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, ed. S. Katz, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 996.

of religions, rather than of deities.<sup>14</sup> Metaphors of covenantal exclusivity could continue operating unchanged if one considers that other religions worship other gods. However, if some, or most, or all religions worship the same God, how do we handle covenantal metaphors?

One theoretical possibility is to ignore them, in the same way that covenantal theology has been ignored for millennia. The modern return to covenantal theology does not imply a return to all the theoretical assumptions of the biblical worldview. Return to the covenant is perforce selective, in line with contemporary needs. If so, some aspects of covenantal thinking receive attention and elaboration, while others are ignored. Covenantal metaphors, if they are no longer applicable, would accordingly be part of the discarded meaning of covenantal thinking.

One possible solution could have been to shift the metaphors from God to the religion. That, however, comes with a heavy price-tag, that borders on the idolatrous. One does not marry a religion or accept the yoke of a religion upon oneself. A religion cannot replace God in a relationship.

There is a further problem with this approach. Most of the proponents of covenantal thinking are also proponents of religious pluralism. While there is no inherent relationship between the different concerns, the fact is that theoreticians who marshal a return to covenantal thinking are part of a modern or contemporary worldview. Whatever needs are addressed by appeal to “covenant” as a theological category, these needs exist alongside other theoretical needs, and these include religious pluralism, that affirms the validity of other faiths and spiritual paths.<sup>15</sup> Moreover, if the covenant speaks a language of religious exclusivism, its very language and the way it is expressed through metaphors could still feed attitudes to other religions in ways that are the opposite of what the champions of

---

<sup>14</sup> See A. Goshen-Gottstein, *Do We Worship the Same God? Jews, Christians and Muslims in Dialogue*, ed. M. Volf, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2012, pp. 50–75. See also A. Goshen-Gottstein, *Same God, Other god: Judaism, Hinduism and the Problem of Idolatry*, Palgrave, New York, 2016.

<sup>15</sup> The work of Irving Greenberg is typical. He is a champion of covenantal thinking as well as of religious pluralism and seeks to accordingly cast the very notion of the covenant in line with the reality of other religions – Christianity and Islam – that worship the same God. See Irving Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 2004. While Greenberg operates with both theological dimensions, he does not explore covenantal metaphors as part of his opening up of the covenant to the reality of others. For him the covenant itself is a metaphor.

the covenant would wish. There is a need, therefore, to consider how certain parts of covenantal thinking, and in particular covenantal metaphors, could function once the theological challenge has shifted from viewing other gods to viewing other religions that worship the same God. This, then, is the challenge of the present reflective exercise.

## Doing Theology Through Metaphors or How Metaphors Operate

Metaphors, like parables, are literary tools. As such, they lack precision, if precision is measured by philosophical or theological formulations. There will always be something suggestive in a metaphor, something that transcends the literal meaning. God is not *literally* husband, father, king etc. And yet, there is something real in how metaphors work and how they condition our religious imagination and our theological thinking. Either the emotions generated by the metaphor are real, or the attitude and relational positioning is, or in some other way the metaphors unreality is complemented by a dimension of its reality.

The parameters of where a metaphor is real and where it is unreal may shift over time. God as father and Israel as son may have been purely metaphorical in the first instance. For later kabbalists they became real.<sup>16</sup> Similarly the marriage metaphor may be understood in varying degrees of reality and metaphoricality. The point, then, is that the uses of the metaphor are not fixed. They are not established once and for all. The internal life of the metaphor is such that it invites changes over time. These changes are due to internal dynamics as well as to changing conditions, shifts in theological views and more.

What metaphors, and other literary devices, do to theological thinking is to introduce an element of imagination into the discourse. Applying a metaphor is always a projection of imagination into a domain that is characterized by an understanding of something real. The relationship with God is given as something real. Metaphors condition how we view it and how we attune our internal orientation in relation to it. As it is applied, the boundary between real and imaginary, between literal and metaphorical, is stretched and redefined. The metaphor may only orient our attitude, or it may reshape the “real”, the given that it is addressing. Because metaphors are, by definition, not real, they can be adapted, their

---

<sup>16</sup> See, for example, Zohar 3,24b.

meaning changing at different historical points. Application of a metaphor, what we draw from it and how we project it upon the fundamental reality it describes, in this case the relationship with God, is an active process, often a conscious process. The person applying the metaphor, or the parable, projects upon that which is described another order of meaning, by means of which a new understanding, attitude and feeling are established.

Metaphors, then, are dynamic. Far from capturing one thing at a given time, they have the potential to shape and reshape our attitudes and understandings. Metaphors, in this understanding, can serve as theological building blocks, as we seek to articulate new theological statements, or as we adapt old theological statements to new historical or theological circumstances. Paul Ricoeur speaks of the “decontextualization” of the metaphor, which opens it to new meanings, under changed circumstances.<sup>17</sup> Unlike Jeremias, who sought to read parables in line with the original historical context, Ricoeur considers a process wherein we keep open “the horizon for reinterpretation appropriate to new times and new places.”<sup>18</sup>

Here is our challenge, then: How do we work with parables of the covenant under changed historical circumstances? What is the horizon for interpretation appropriate for a covenantal view that seeks to also uphold religious pluralism? How can covenantal metaphors be adapted to a situation in which multiple religions appeal to the same God? These questions require creative application of covenantal metaphors. What follows is my own attempt at tackling this challenge. I am tempted to say – here is my attempt at playing with these ideas, inasmuch as conscious application of a metaphor to changed circumstances does require playing with ideas, in an attempt to uphold religious language, while conveying through this language new horizons of meaning.

## Working With Metaphors of the Covenant

Let us consider the different covenant metaphors and how they might be applied to changed theological circumstances.

---

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics, *Semeia* 4, 1975. See further Paul Ricoeur’s “Biblical Hermeneutics” in: T. Oldenhage, *Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust*, Oxford University Press, 2002, Chapter 10, pp. 115–123.

<sup>18</sup> Oldenhage, p. 135.

## **The Marriage Metaphor**

The marriage metaphor is arguable the most basic metaphor. Already its biblical usage is partial, suggesting how usage can draw on some aspects that are implied in the metaphor, while ignoring others. The metaphor seeks to affirm loyalty and to express love. The metaphor is applied to Israel as the female partner in a love relationship. Israel's lack of faithfulness is expressed as the woman's covenantal infidelity.<sup>19</sup> Nothing is ever said regarding the exclusive faithfulness of the divine biblical husband. His faithfulness is measured through continuing care and provision for his wife. But can he have more than one wife? The Bible is silent on this matter, simply because it is of no interest to it. The working assumption is that God is known only to Israel and therefore reflection on this theoretical possibility is pointless. We recall that the basic social reality is polygamous, where exclusive fidelity is only demanded of the wife. If so, there is no theoretical obstacle to God having other "wives", other peoples and other religions who know him. Some few biblical passages consider such a possibility, but never in relation to the covenantal metaphors.<sup>20</sup> The question is much more acute today, perhaps thousands of years later when such prophecies have been fulfilled. Other nations, or other religions, call God's name. Our interreligious efforts occur at a point in time where derision and mockery of the other have given way to the attempt to understand the religious other and to recover the deeper truths and even the affirmation of the same God in another religion. Under these conditions, one obvious move is to resort to the polygamous potential of the marriage metaphor. God can have more than one wife!

The solution is clearly unsatisfactory emotionally. The expression of the marriage metaphor in the Song of Songs makes a point of highlighting a special relationship. A polygamous God who relates to all religions through the same lens of marital relations will eventually lead to religious relativism and loss of interest in all that a particular relationship can bring the faithful. Choosing metaphors, then, is not only about their applicability. It is also about how they work and how satisfying they can be of religious needs.

The Song of Songs does have a solution. It is cognizant of other women, but affirms a special relationship. Others are concubines or have another status.<sup>21</sup> Simi-

---

<sup>19</sup> See Ezekiel 16; Hoseah 1.

<sup>20</sup> See Isaiah 19,25.

<sup>21</sup> Song 6,8.

larly, the rabbis extend the metaphor to describe how prophecy works among the nations. God speaks to prophets of the nations just like a king who, secretly, visits his concubines.<sup>22</sup> Strictly speaking, then, the marriage metaphor could work under changed circumstances and requires very little manipulation. However, the price of adapting its use may be too high. Much that the metaphor sought to convey in the first place would no longer be communicated. It is no accident that the afterlife of the biblical metaphor is found in kabbalistic literature, where the marriage metaphor takes on meanings that are increasingly realistic and non-metaphorical. But these take place against a background of a religious view of exclusivism that has no room for others, and that in fact considers other nations (and religions) not only not in relationship with God, but actually in relation with the “other side”, with the forces of evil. The marriage metaphor was meant to do work in an exclusivist context. Applying it in a pluralist context is only likely in a very evocative and emotional sense, while avoiding any significant extension of its actual content and application to changed circumstances.

There is, however, one important consideration that offsets the emotional concerns that would limit the application of the marriage metaphor. As part of how metaphors shift and are adapted to changing theoretical contexts, many of the metaphors of the covenant have undergone a process of individualization. This is particularly true of the marriage metaphor. At its root, the metaphor describes the relationship of Israel as a collective to God, in line with the covenant. Over time, the metaphor’s usage has shifted significantly to the realm of the individual. This is noted clearly in the history of commentaries on the Song of Songs. Midrashic commentaries relate to Israel, the bride, as a collective. The Middle Ages see a rise in commentaries that interpret the Song of Songs as a song of love of the soul. The soul is the bride and God is the groom, in one common interpretation.<sup>23</sup> If so, the same metaphor applies to many people. Me and my next door neighbor can equally speak of ourselves as brides or lovers, without this creating a situation of competition. Exclusivity is significantly diminished as governing

---

<sup>22</sup> Genesis Rabba 74,7.

<sup>23</sup> A classic source where such an individualized reading of Song of Songs is included is Rabbi Shlomo Alkabez’ commentary *Ayelet Ahavim*. It is worth noting that he is also the author of the celebrated synagogal hymn, *Lekha Dodi*, where the bride metaphor is applied in relation to the Sabbath. Its range of meanings spans collective and individual usage, as does his commentary to Song of Songs. See R. Kimelman, *The Mystical Meaning of Lekha Dodi and Kabbalat Shabbat*, The Littman Library, Oxford, 2019.

metaphors are shifted to the realm of the individual. Once such individualization takes place, the distinction between different religions may be less firm. If one thinks of the soul as the bride, there is nothing particularly challenging about the devotee of another religion describing his relationship to God in similar terms.<sup>24</sup> In fact, we find precisely such usage in Christian, Muslim and Hindu contexts. Can we affirm their usage of the metaphor in this context? And If we are used to a non-exclusive, parallel, use of this metaphor, could we also tolerate its application not only with regard to another person but also with regard to another religion? The difficulty is only emotional, not conceptual. Do prior adaptations of the metaphor allow us to consider its application in ways that are suitable to an interreligious age?

### **The Kingship Metaphor**

The question is not limited to the marriage metaphor. It relates also to other metaphors, such as the kingship metaphor. To begin with, kingship metaphors might fare better. Kingship is, after all, not only a metaphor for relationship with Israel. It is also part of Judaism's ongoing focus in prayers. The daily prayer service concludes thrice a day with a prayer for God's universal kingship, at the conclusion of the so-called "Aleinu" prayer. This prayer is a good example of the subtle borders between the metaphorical and the real. We recite this prayer as though it was real, not a literary construct. In fact, the very application of kingship to God is an application of a metaphor. This metaphor has become so deeply ingrained in our religious thought that it has lost much of its metaphoricity. In this, kingship may be in a different situation from marriage. Does this make its application more suitable to contemporary situations?

The kingship metaphor is colonial. If its initial meaning sought to capture God's relationship with Israel, the universalistic understanding of God and the hope that he will be the God of all leads to a quest of the King being known by all. We do not have metaphors of a king going on martial conquests that could match the expansion of faith beyond Israel, but the situation is potentially that. More and more people should come to know God and recognize his kingdom.

---

<sup>24</sup> The argument is not full-proof. One could in theory object to the extension of such a metaphor if one held that only Jews have a soul, or a certain kind of soul. More significantly, if the application of a metaphor to the individual is understood as an extension of its application to the collective, this could curb the utilization with regard to other religions.

This raises interesting possibilities for the application of the metaphor. If people are subjugated by the king, they eventually become his citizens. Does such expansion of kingship mean that others become part of us? The metaphor contains this possibility. Its application might suggest joining the people of Israel as part of such expansion of divine kingship. But such a reading is not suitable to the interreligious situation. To take an obvious case, does Islam fulfill the quest for God being known by others? If it does, then God's kingship extends to Islam. What does this do to the kingship metaphor? Muslims are not God's people in the same way Jews are. They are also not part of the people of Israel.<sup>25</sup> Can one king have multiple nations whom he subjugates and rules over? In theory yes. But then we encounter, once again, the problem of exclusivity. There is a tension, then, between reference to God as king in a covenantal-metaphorical context and in the more real, though still metaphorical, sense in which it serves the quest for universal knowledge of God. One possible solution would be to underline precisely this distinction. Recognizing the starting point of the kingship metaphor, one would move it from a metaphor of exclusivity to the more realistic realization of God's kingship in different religions. Changing circumstances would then lead to keeping the metaphor but shifting the boundaries of its application from the metaphorical to the more real (though still metaphorical) and from the exclusive to the universal.

There might be another way of applying the kingship metaphor. There are two complements to king – people and servants. The previous discussion focused on the relationship of king and people. But what of king and servants? A king (or master) can have multiple servants. From the perspective of the dedicated focus of the servant, there is no problem in other servants sharing the task and responsibilities of serving the king. In fact, the glory of the king lies in his having multiple servants. If so, profiling being servants of God could allow us to overcome the problem of exclusivity of relationship, inasmuch as the servant relationship is never really imagined as one of exclusivity. Alternatively, king and people could capture Israel's relationship, while king and servant could capture a universal reality.

---

<sup>25</sup> One thinker who is sensitive to this problem is Yitz Greenberg, who draws radical conclusions from this conundrum. See *For the Sake of Heaven and Earth*, extending Israel's peoplehood to these religions.



Rabbinic metaphors introduce another figure alongside the servant – the son. Rabbinic parables play out the relationship of servant and son in interesting ways.<sup>26</sup> The rabbis recognize that one metaphor cannot capture the entire range of a relationship. One is therefore both a son and a servant. Circumstances change. At times one is a son, at others a servant. Extending this recognition to the present exercise, we may consider that other religions may join in role of the servant. Special relationship may be communicated via the metaphor of the son. Much depends on what we seek to achieve. Cultivating metaphors of full equality is a different challenge than opening up metaphors to make room for others while continuing to affirm Israel's special status. King, people, son and servant open up a range that allows us multiple combinations, to suit different theological temperaments.

### The Parental Metaphor

Let us extend this to a consideration of another metaphor, that of parents. The metaphor seems particularly well-suited for the interreligious situation. A parent can have more than one child. Each child enjoys a special relationship with his parent(s). While sibling rivalry is a fact of family relations and a feature of biblical narrative, the ideal metaphor does leave room for imagining a harmonious family relationship where multiple siblings receive appropriate love from their parents. The Bible already offers us a strategy for maintaining Israel's special status, within such a view of a family. The sole biblical reference to Israel as God's first born (Ex. 4,22) suggests that alongside the first born there are other children. It is noteworthy that so little is made of this metaphor in the Bible itself. But that is precisely the point. There is no need to feature other children in terms of what biblical theology seeks to express. That is the very need that has arisen since.<sup>27</sup> With growth in universal thinking and with the rise of other children – religions that call God's name, we must find a way of speaking of these. The family metaphor is promising not only because it makes room for other children, while maintaining Israel's special relationship. It also establishes relations between the

---

<sup>26</sup> See A. Goshen-Gottstein, *God and Israel*, pp. 162–175.

<sup>27</sup> This need can only be satisfied on the level of metaphor. Sonship is one metaphor that has moved in various religious understandings from the metaphorical to the real. This is obviously the case in Christianity. But there are many expressions of the same movement in Judaism. See Moshe Idel, *Ben: Sonship and Mysticism*, London-New York, Continuum, 2007.

siblings in line with the covenantal model. The one reference to God as father, in covenantal terms, takes into account the ways in which this metaphor functions both horizontally and vertically. "Have we not all one father? hath not one God created us? why do we deal treacherously every man against his brother, by profaning the covenant of our fathers?"<sup>28</sup> Because we have one father we must also treat each other as brothers. All this, in the framework of the covenant.

Let me add a word from experience regarding the application of this verse from Malachi in an interreligious situation. Appeal to metaphors is intuitive. While we need to give consideration to what metaphors we use and how we apply them, there remains something intuitive, even spontaneous, in the metaphors we chose. Against the background of this recognition, I recall a moment in 2003 in Seville, Spain. The situation was the founding of the Elijah Board of World Religious Leaders. The group convened featured high ranking religious leaders from all world religions. In the palace of Seville's Cardinal, the Chief Rabbi of Israel, Shlomo Amar, offered a brief homily. He referred to different religions citing Malachi 2,10. For him, the appeal to a common divine paternity was not only theoretically possible; it also allowed for featuring human fraternity, as children of the same God. If the covenant offers us several metaphors, this one may work particularly well, even if it is not central to the biblical outlook. Metaphors need to be chosen in line with the work they do and the circumstances they address. If so, a metaphor that was marginal to covenantal thinking (though not necessarily to other aspects of biblical thought) could gain prominence under other circumstances, moving from the periphery to the center.

While both marriage and paternity could uphold special relationship alongside recognition of the other, contemporary sensibilities would suggest a preference for the family metaphor. A polygamous metaphor is foreign to contemporary sensibilities, even if in theory it could work. Before metaphors can be made to work for present-day concerns, they have to ring true and to be recognized as real life situations that can serve as a springboard for theological understanding.

Like the marriage metaphor, the parental metaphor too suffers from limited application. We have two parents, yet most of biblical thought focuses on the father, not the mother.<sup>29</sup> Once again, later generations have filled in the gap. With the rise of kabbalistic thought, the mother figure has come to the fore. Could the

---

<sup>28</sup> Malachi 2,10.

<sup>29</sup> For references to God as mother, see Isa. 66,13 and more.

figure of the dual parents be helpful in an interreligious situation? Could Israel, for instance, share only one parent with the rest of humanity? If the mother is the creative divine force in charge of all creation, could Israel share the divine mother, while enjoying a special relationship with the father? Or vice versa, could God the creator father be relevant to all, while the mother, the *shekhina* is particularly identified with Israel?<sup>30</sup>

## The Shepherd

All the metaphors discussed above relate to the covenant. There are other metaphors that do not draw on the covenant and that may also be relevant to the present exercise. One important way of talking of God is as a shepherd. God is our shepherd and we are his sheep. Unlike earlier metaphors that capture our responsibility and allegiance to God, shepherd/sheep functions are more one sided. It only expresses God's care and provision. If we are sheep, what are other nations (and religions?). Typically the answer is – wolves. The sheep are menaced by the wolves, the nations, and are protected by the shepherd. Shifting the metaphor would lead us to the domain of God's universal care. God does not only care for us. He cares for all of creation. Historically, others have been viewed as our enemies, out to destroy us. In some ways, that still rings true today. But there is also another reality, where we and others share in God's care for creation. There is something inoffensive in relating to other religions as another flock or as sheep in the same flock, enjoying God's care. If we are sheep, all is divine grace, love and providence. We cannot complain that other sheep are receiving God's care just as we should not complain that the king has other territories that recognize his kingship.

## The Metaphor of Friend

One last metaphor I would like to consider is that of the friend. Like "king", "friend" is less of a pure metaphor, and crosses the boundary between metaphor

---

<sup>30</sup> These two metaphors have been suggested as a way of approaching the contemporary challenges of multiple religious belonging. Belonging to two religions would be like having a father and a mother. One receives something different from each and grows from both. See Abraham Vélaz de Cea, *An Alternative Conception of Multiple Religious Belonging: A Buddhist-Catholic Perspective*, *Buddhist-Christian Dual Belonging: Affirmations, Objections, Explorations*, ed. Gavin D'Costa and Ross Thompson, Ashgate, Farnham, 2015, pp. 161- 178.

and reality. One can describe God as friend as a way of affirming a relational quality that is not necessarily metaphorical, but that is felt as real. At the same time, to speak of God as friend is also metaphorical. After all, awareness of God as friend is interior and subjective, drawing on the imagination and thus on the interiorized metaphor of the friend, made real in subjective awareness. Unlike family, or even kingship, friendship is not something one is born into. It is chosen. It is therefore particularly well suited to an understanding of covenant as something formed by choice, in a voluntary way.<sup>31</sup>

There are advantages to applying the friendship metaphor. Like the family metaphor, it can work both horizontally and vertically. One is friends with God. This suggests sharing, caring and a mutuality in addressing each other's needs. It also undermines hierarchy, a quality that characterized all other metaphors.<sup>32</sup> The metaphor has much versatility in that it can be applied with the same elasticity that characterized the application of the very notion of friendship.<sup>33</sup> One can have close and distant friends. One does not make covenants with all friends. Thus, there are friends with whom one makes a covenant and others that are non-covenanted friends. One can thus relate simultaneously to Israel and to the nations, while affirming the special status of other religions as friends. Friends thus has the advantage that it allows us to capture special relationships with God. One can have a special friend, while having many other less "special" friends. And specialness of friendship could be pitched at various levels. While the metaphor may be pitched broadly, referring to Israel or to all members of a faith as friends, it is particularly well suited to capture the special relationships of individuals who are close to God and who are therefore called "friends of God".<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Initially between people, but possibly also in relation to God. Actually, the biblical covenant assumes voluntary foundations that inform the act of making it. This is well illustrated in Mechilta Bahodesh 5. However, once the covenant has been made with the people, this choice is no longer operative. In theory, the marriage metaphor also describes a love freely given. However, social circumstances do not profile this potential dimension of the metaphor.

<sup>32</sup> Even the marriage metaphor assumes some hierarchy, even if at its height it seeks the reciprocity of love, as found in the Song of Songs. Its polygamous foundations preclude total elimination of hierarchy.

<sup>33</sup> On the elasticity of friendship, see A. Goshen-Gottstein, *Understanding Jewish Friendship, Extending Friendship Beyond Judaism*, in: ed. A. Goshen-Gottstein, *Friendship across Religions: Theological Perspectives on Interreligious Friendship*, Lanham, Lexington Books, 2015, pp. 1–35.

<sup>34</sup> See J. Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*, University of California Press, Berkeley, 2009.

The friend metaphor also has an important horizontal dimension. Not only does God the friend have many friends. That he has friends means that we too can have friends and these can be from among his friends, in other words – members of other faiths. Friendship, then, can function as a comprehensive metaphor, addressing simultaneously multiple relationships, affirming special relationships, and opening up relational fields both horizontal and vertical.

Metaphors could be combined in order to convey complex relationships. God may have many friends, but only one wife. This corresponds to our own emotional reality, where a particular relationship finds expression without sacrificing the possibility of other, less charged, relationships. Friendship can affirm religious pluralism, while existing alongside other metaphors that profile special relationships.

While the metaphor of God as friend is itself not a covenantal metaphor, the notion of friendship is tied to covenantal thinking. We have noted how one type of biblical covenant is the covenant between friends. This is made in God's presence, and creates a three way relationship between the two human parties and God. It is interesting and maybe even significant that the friendship covenant does not translate into one of the biblical metaphors for Israel's covenant with God. Perhaps this leaves it open to the kind of development suggested here. Perhaps we have here a part of the biblical covenantal complex that was not applied to the relationship with God and whose time has come. It is possible that friendship conveys aspects of covenantal relationship that are more suitable to the concerns of interreligious theology than other metaphors.

This brings us back to the concern of the biblical prohibition on covenant-making. Should the biblical prohibition limit our willingness to apply friendship in relation to other religions, as an expression of a covenantal approach? I think the answer hinges largely on the Same God issue. The gods of Canaan were understood as other gods. This, in turn, served as a limiting factor in forming relationships with the people, which one way or another would have implication for their gods, either as partners to the covenant or as threatening realities that would remain a menace in view of the covenant. The present exercise is being carried out on "Same God" premises. If so, also the concern for extending friendship, covenantally, across religions, would not apply to religions that call on the same God. On the contrary, friendship is founded on some combination of similarity and difference. If the brother is like me, the friend is in some ways like me, in

other ways unlike me. This describes perfectly the situation of the other religion that calls the name of the same God. Brothers do not conclude covenants; friends do. This provides then the perfect context for making a covenant with another religion as such a friend.

What such a covenant would mean is the affirmation of friendship as a three way process, engaging as witness, as guarantor and as source of inspiration and presence, the one God common to both faiths, to both friends. It invites learning and inspiration as points of sharing between friends. And it invites joint commitment, in covenantal light, to concerns of the third party, God. These may be the spread of justice and charity in the world, care for creation or any common concern that unites the two friends, in the presence of the third covenanted party.<sup>35</sup>

The idea that emerges, then, is of the possibility of applying covenantal thinking, following the model of friendship, to relations between religions. I raise this idea not only as a theoretical possibility but also by way of a practical initiative. I have been involved in the drafting of a declaration of friendship between religions, following a very successful public message of friendship between religions, issued by premier faith leaders of all major religions.<sup>36</sup> Going beyond the call of friendship to believers of religions, we can consider what would a call for friendship between the *religions* themselves look like. Here the notion of covenant emerges as one interesting possibility. Deliberations on this subject suggested one way of presenting the notion of friendship between religions in covenantal terms. To me, this indicates the promise of this metaphor and the rich ways in which it can be upheld, adapted and applied to the contemporary interreligious situation.

## Conclusion

In one way, working with a metaphor is intuitive. We have seen one example of that above. But it is also something that requires conscious application and analy-

---

<sup>35</sup> Another metaphor that could work in multiple directions is the metaphor of the teacher. God is a teacher, and as such he can teach all. Some students have a special relationship with their teacher, creating a distinction between the special teacher and other teachers. God as teacher may have general and particular relationships. Teaching could also function horizontally in relation to other people (religions) who in turn also have what to teach us, possibly drawing from the source of the common teacher, through parallel teachings. The teacher metaphor goes beyond the metaphors common to abrahamic faiths and provides common ground with Eastern faiths.

<sup>36</sup> [www.youtube.com/makefriends](http://www.youtube.com/makefriends)

sis. This is all the more the case when we return to metaphors that have not been applied for a very long time, or that have been applied without due consideration to the full baggage they carry or to the changing contexts within which they are applied. We face significant theological and educational challenges. We seek to keep alive a tradition of hoary antiquity and to apply its message and its language to changing circumstances. The change between an exclusivist view of other religions, where only one's own religion knows the true God, and a pluralist context, in which other religions are seen as worshipping the same God, is a radical one. It requires thoughtful and self-conscious application of religious language, theological categories and literary-conceptual tools such as the metaphors we have discussed.

Something of the spontaneity associated with metaphors may be lost. But perhaps metaphors were not all that spontaneous in the first instance. Metaphors were chosen with some point in mind, some context they serve, some lesson they convey, while silencing or ignoring other aspects that reside in the metaphor and do not reach full articulation. There is a fine dance in continuing to apply the language of old and addressing radically changed theological circumstances. This dance requires thoughtful consideration and application of literary devices. It also calls for a considered aesthetic and emotional response. The exercise I have shared is an invitation to think of what can work and how we can apply metaphors to ideas and ideas to metaphors. But it is also an invitation to engage aesthetically and emotionally with materials that have been with us for the longest time and that we often put aside or do not make full use of. It is thus an invitation to engage the mind and the imagination in the process of evolving religious thought and theological creativity. I can think of few people who represent harmoniously the coming together of mind and imagination in the service of theological thinking as does Staszek Krajewski. It is therefore a joy and privilege to share these reflections in his honor.

## Bibliography

- Bonsirven J., *Le Judaïsme Palestinien*, Paris, 1934, Vol. 1.  
Davies W.D, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, JSOT Press, Sheffield, 1994.

- Eichrodt Walther, *Theology of the Old Testament*, Vol. 1, SCM, London 1961.
- Gerson C., *The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality*, Jewish Theological Society, New York 1966.
- Goshen-Gottstein A., *God and Israel and Father and Son in Tannaitic Literature*, Phd, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1986 [Hebrew].
- Goshen-Gottstein A., *God between Christians and Jews: Is it the same God?*, in: *Do We Worship the Same God? Jews, Christians and Muslims in Dialogue*, ed. Volf M., Eerdmans, Grand Rapids, MI 2102, pp. 50–75.
- Goshen-Gottstein A. (ed.), *Judaism's Challenge: Election, Divine Love and Human Enmity*, Academic Studies Press, Boston 2020.
- Goshen-Gottstein A., Korn E. (eds.) *Jewish Theology and World Religions*, Littman Library, Oxford 2012.
- Goshen-Gottstein A., *Same God, Other god: Judaism, Hinduism and the Problem of Idolatry*, Palgrave, New York 2016.
- Goshen-Gottstein A., *Understanding Jewish Friendship, Extending Friendship Beyond Judaism*, in: ed. A. Goshen-Gottstein, *Friendship across Religions: Theological Perspectives on Interreligious Friendship*, Lexington Books, Lanham 2015, pp. 1–35.
- Greenberg I., *For the Sake of Heaven and Earth*, Jewish Publication Society, Philadelphia 2004.
- Idel M., *Ben: Sonship and Mysticism*, Continuum, London–New York 2007.
- Kimelman R., *The Mystical Meaning of Lekha Dodi and Kabbalat Shabbat*, The Littman Library, Oxford 2019.
- Kimelman R., *The Rabbinic Theology of the Physical: Blessings, Body and Soul, Resurrection, Covenant and Election*, in: ed. Katz S.T., *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 946–976.
- Kimelman R., *The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation*, in: *Kenishta: Studies of the Synagogue World*, ed. J. Tabory, Bar Ilan University Press, Ramat-Gan 2001, pp. 9–105.
- Oldenhege T., *Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Renard J., *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*, University of California Press, Berkeley 2009.
- Ricoeur P., Crossan J.D., Dornisch L., *Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics*, “Se-meia” 1975, Vol. 4.



Vélez de Cea A., *An Alternative Conception of Multiple Religious Belonging: A Buddhist-Catholic Perspective*, in: *Buddhist-Christian Dual Belonging: Affirmations, Objections, Explorations*, eds. G. D'Costa, R. Thompson, Ashgate, Farnham 2015, pp. 161–178.

Vriezen Th.C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzeugen*, Wageningen 1965.

## Summary

Religious thought does only express abstract truths. It also captures relationships and these are served by means of metaphors. Metaphors condition the religious imagination as well as theological thinking. One of the key concepts of biblical faith is the covenant between God and Israel, itself a crossover between a literal and a metaphorical view of the relationship. The covenant is served by a series of metaphors – husband/wife, king/people, parent/child, shepherd and more. Covenantal metaphors took shape in a context in which Israel alone was considered to have a valid relationship with God. Historically, there has been a decline in covenantal theology for two millennia, since the end of the period represented in the Hebrew Bible. The twentieth century witnessed a revival of Jewish covenantal theology. Proponents of such a theological view happen to also be proponents of religious pluralism in relation to other faiths. This presents an interesting challenge that has not been previously tackled. How does one apply the biblical covenantal metaphors, that came into being during a period of religious exclusivism in an era of religious pluralism? Such application must be deliberate, and may lack some of the spontaneity associated with the uses of metaphor. The present essay considers the metaphors above and how they might be expanded and re-interpreted in the context of interreligious pluralism. It also considers the metaphor of the friend, which in and of itself is not one of the stock biblical covenantal metaphors, and its usefulness for the present theological challenge. The metaphor of the friend allows us to develop a contemporary religious approach that can function both vertically, in relation to God, and horizontally, in relation to other peoples and religions.

**Key words:** metaphors, covenant, Paul Ricoeur, religious imagination, Song of Songs, divine kingship, friendship, pluralism, interreligious dialogue

## Streszczenie

### Metafory przymierza i rzeczywistość międzyreligijna

Tezy religijne odnoszą się jedynie do prawd abstrakcyjnych. Uchwytują też relacje, które przedstawiają za pomocą metafor. Metafory warunkują wyobrażenie religijną oraz myślenie w kategoriach teologicznych. Jednym z kluczowych aspektów biblijnej wiary jest przymierze zawarte między Bogiem i Izraelem, które rozumiane być może zarówno literalnie, jak i metaforycznie. Wspomniane przymierze opisywane jest przez szereg metafor – mąż/żona, król/poddani, ojciec/dziecko, pasterz i inne. Metafora przymierza ukształtowała się w kontekście, w którym Izrael miał wyłączność na posiadanie istotnej relacji z Bogiem. Od czasu, w którym kończy się historia przedstawiona w hebrajskiej Biblii, czyli przez ostatnie dwa tysiąclecia, daje się zaobserwować zanik teologicznych rozważań o przymierzu. Dwudziesty wiek jest jednak czasem, kiedy żydowska teologia przymierza przeżywa powtórny rozkwit. Akurat tak się zdarzyło, że zwolennicy takiego teologicznego podejścia odznaczają się również przychylnym nastawieniem do pluralizmu religijnego w stosunku do innych wiar. To stawia przed nami interesujące wyzwanie, które nie zostało wcześniej podjęte. Jak można zasadnie posługiwać się biblijną metaforą przymierza, która sformułowana została w czasach ekskluzywizmu religijnego żydów, w czasach religijnego pluralizmu? Używanie tej metafory musi być celowe i może mu brakować czegoś ze spontaniczności, które związane jest z posługiwaniem się metaforami. Niniejszy artykuł skupia się na przytoczonych wyżej metaforach i na tym, jak mogą być one poszerzone i zreinterpretowane w kontekście pluralizmu międzyreligijnego. Kolejną ważną metaforą, na której koncentrują się rozważania prowadzone w artykule, jest metafora przyjaciela – która sama w sobie nie jest częścią biblijnych metafor przymierza – oraz jej przydatność dla współczesnych wyzwań teologicznych. Metafora przyjaciela pozwala nam rozwinąć religijne podejście do relacji z Bogiem (w formie wertykalnej) oraz do relacji z innymi ludźmi i religiami (w formie horyzontalnej).

**Słowa kluczowe:** metafora, przymierze, Paul Ricoeur, wyobrażenia religijna, Pieśń nad Pieśniami, Królestwo Boże, przyjaźń, pluralizm, dialog międzyreligijny.

## On the Loftiness of Relational Identity

Ephraim Meir

(Bar-Ilan University, Israel)

One of the problems of today's life lies in the neglect of interconnectedness. Another problem arises when the autonomy of the individual person is endangered by the presence of an all-absorbing totality. The combination between separability and connection to the larger society permits us to think together the unique value of each person as well as the social dimension in the human being. Marcia Pally has developed a theologically based ontology in which relationality and separatedness are not contradictory.<sup>1</sup> Her ontology of separability-amid-situatedness has political and economic relevance and keeps the balance between autonomy and relatedness.<sup>2</sup> In my contribution to Staszek's *Festschrift*, I focus upon the problem of distinction without relation. The greater well-being of all is violated if too much accent is put on separatedness or autonomy that overlooks the responsibility towards others.

The Renaissance discovered the individual, who cannot be wrapped in a whole or absorbed in a general category. During the age of Enlightenment, Kant urged his reading public to free themselves from mental immaturity and to think for themselves. These are important developments that rescue the individual from totalizing movements. Today, more than ever, we pay attention to the individual

---

<sup>1</sup> M. Pally, *Commonwealth and Covenant. Economics, Politics, and Theologies of Relationality*, Grands Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2016.

<sup>2</sup> Sallie King kindly refers me to the Karmapa, Ogyen Trinley Dorje, *Interconnected: Embracing Life in our Global Society*, Somerville, MA: Wisdom Publications, 2017, who also keeps the balance between the two. I wholeheartedly thank Prof. King for her pertinent remarks on a previous version of this article.

person and her potentiality. With the growing globalization, the postmodern human being becomes less and less rooted in traditional societies. She has the possibility to realize herself in a variety of ways and in a multiplicity of relationships. We construct ourselves. We are mobile, change our countries, personal status, work places, lifestyles, ideas and worldviews. We shape ourselves in a free way. We criticize metanarratives and feel flexible in our choices. More and more, personal narratives replace traditional metanarratives.

The accent upon the individual and her rights is certainly an achievement of our times, in which the individual self-realization has become the task of the day. It is also a healthy remedy against totalitarianism. However, focus on the individual goes often on the account of interrelatedness and of belonging to others. The emancipation of the individual frequently goes hand in hand with a loss of stability and a sense of loneliness and isolation.<sup>3</sup> The I is no longer a mere instance of a collectivity. It has become highly individualized. Yet, is identity imaginable without alterity? Can one be oneself without the other?

## I-it and I-you

In his *I and Thou*, Buber developed a dialogical-relational way of thinking, in which not the self and its interests, but the orientation to a you is central. He writes: "I require a you to become."<sup>4</sup> He desired to create a dialogical "between-man" (*Zwischenmensch*); through a you, a person becomes I. Buber considered the inter-human to be a primal category of human reality. He pointed to the sphere of the "between" (*zwischen*) as a humanizing factor in human society.

---

<sup>3</sup> What is said about the individual who constructs his identity in dialogue with others, pertains also to collectives. Not only the individual may neglect his belonging to others. Entire groups perceive others as unwanted outsiders. They claim that they are only accountable for their own group and exclude deviant members of their own group who are suspected of inserting foreign ideas and behaviors. Confronted with insecurity, people nostalgically long to be part of closed groups that discriminate people inside and outside and even refuse to recognize others as human beings. The health of a collective I can be measured by its relationship to other collective I's. See E. Meir, "The Contributions of Modern Thought to a Psychoanalytic Phenomenology of Groups," *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 19,4 (1996), pp. 563–578.

<sup>4</sup> M. Buber, *I and Thou*, transl. Walter Kaufman, New York: Charles Scribner's Sons, 1970, 62 (Ibid., *Ich und Du. Um ein Nachwort erweiterte Neuauflage*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1958, p. 15: *Ich werde am Du*).

He distinguished between I-you and I-it. The I in itself is inexistent: it is I-you or I-it.<sup>5</sup> In I-it, the I borders on another it; I-you is without borders. I-you does not have or experience something: I-you stands in relation.<sup>6</sup> The I-it, on the contrary, creates a world of space and time, experience and description, of measure and comparison. This is a world of analysis, causality, classification and consciousness. The I-you attitude is holistic, non-partial and unmediated. Encountering a you, the I is entirely “present” (*gegenwärtig*) and makes a you present.<sup>7</sup>

Buber’s dialogical philosophy describes the “spirit” as happening between I and you: it is the possibility to say “you,” the ability to relate:<sup>8</sup> “Spirit is not in the I but between I and you. It is not like the blood that circulates in you but like the air in which you breathe. Man lives in the spirit when he is able to respond to his you. He is able to do that when he enters into this relation with his whole being. It is solely by virtue of his power to relate that man is able to live in the spirit.”<sup>9</sup>

Buber’s philosophy is one of in-between-ness. Putting the intersubjective encounter at the center of his philosophy, he deems that one is really oneself in relation with the non-self. In the outward movement from the I to the other, one senses the humanity of a human being. The I-you is the deeper I, beyond experiencing and using. It is a dialogical I, which makes the human being human: “[...] without It a human being cannot live. But whoever lives only with that is not human.”<sup>10</sup>

Describing the evolution of a human being, Buber states that our first and primal way of living is a life in relationship to others: “In the beginning is the relation.”<sup>11</sup> He argues that, in the development of a child, individuation comes only after a symbiotic phase in life, in which relatedness is vital. The child’s longing for relation is primary and precedes its autonomy. In his transformational writing, Buber wants his readers to leave their ego (*Eigenwesen*) that only differentiates them from others, in order to become a person (*eine Person*), a real

<sup>5</sup> *I and Thou*, p. 54.

<sup>6</sup> *I and Thou*, pp. 55–56, 61.

<sup>7</sup> For the relevance of Buber’s category of presence for the interreligious encounter, see E. Meir, “The Relevance of Buber’s Category of ‘Presence’ for the Interreligious Dialogue and the Construction of a Dialogical Theology,” in *Archivio di filosofia* LXXXVI, 2 (2018), pp. 237–246.

<sup>8</sup> *I and Thou*, p. 100.

<sup>9</sup> *I and Thou*, p. 89.

<sup>10</sup> *I and Thou*, p. 85.

<sup>11</sup> *I and Thou*, p. 69 (*Ich und Du*, p. 20: *Im Anfang ist die Beziehung*).

human being related to others.<sup>12</sup> A human being becomes real in relationships with others: “All actual life is encounter.”<sup>13</sup> Moreover, Buber distinguishes between the singular one, who flees from the world, and the unique one, who takes upon himself responsibility for the world and becomes engaged in public life.<sup>14</sup> Dissimilar to Kierkegaard’s individual, who is cut off from the world, Buber’s individual is connected to others as fellow human beings. In his book *The Question of the Single One* Buber protests against any form of totalitarianism and pleads for personal responsibility.

In *The Problem of Man*, which Buber published first in Hebrew in 1943, he introduces the sphere of the “between” as a fundamental category of human reality.<sup>15</sup> The “between” is absent in the isolated being as well as in an all-encompassing totality. It is, rather, present in the meeting that is not reducible to one’s interiority or to an all-absorbing exteriority. In dialogue, an individual and a community become real. Buber criticizes both individualism and collectivism. The former isolates the human being, who becomes a monad. The latter disregards the individual and glorifies the anonymous masses, without acknowledging individual responsibility. Buber opposed the totalitarianism of his time and saved the individual and her responsibility, but he also objected to the alienation of the individual human being, who is unable to communicate and to relate to a you.

## From self to soul

Similar to Buber, Rosenzweig approaches the I as I-in-relation. In his *Star of Redemption*, he develops the thought that the command “You shall love” makes a “self” (*Selbst*) into a “soul” (*Seele*). With the divine command, the “mute self” becomes a “speaking soul.”<sup>16</sup> For Rosenzweig, the I is a substance beyond its being

---

<sup>12</sup> *I and Thou*, p. 113.

<sup>13</sup> *I and Thou*, p. 62 (*Ich und Du*, p. 15: *Alles wirkliche Leben ist Begegnung*).

<sup>14</sup> See M. Buber, “The Question of the Single One,” in Will Herberg (ed.), *The Writings of Martin Buber*, New York: Meridian Books, 1958, pp. 63–88. The book *Die Frage an den Einzelnen* first appeared in 1936 (Berlin, Schocken Verlag).

<sup>15</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1948.

<sup>16</sup> F. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, transl. Barbara E. Galli, Madison, Wisc.: The University of Wisconsin Press, 2005, p. 213 (Ibid., p. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 221: *Mündigwerden des stummen Selbst zur redenden Seele*).

called, but the soul “springs from the Self of man.”<sup>17</sup> Consequently, the natural, mute self and the speaking soul are separated, but not without connection. In response to the non-I, the I becomes “here I am,” it is not anymore closed in itself. This metamorphosis is made possible by the appeal to the human being, which is palpable in the command, “You shall love.” This imperative interrupts the natural course of things. Death is the end of finite beings, who – however – may experience that “love is strong as death.”<sup>18</sup> Something overflows death. In this an extraordinary experience, the solitary person of the past becomes a speaking soul in the present, related to the world and creating a future in the midst of a community. In the miracle of love, a person receives a soul and becomes animated, with language becoming alive in her. The human being is ordered to enliven other human beings. Love makes life lively and animates the inanimate. In the pure present of the love command, man feels alive, addressed and personal. He escapes the totality of the self and is rescued from enclosure in the prison of himself. The beloved one, who becomes a lover, vanquishes death.

Rosenzweig’s insight of the self that becomes a soul received its expression in his personal life. Instead of deadening science, he preferred to become engaged in community life. The living encounter with human beings became more important than a science that is not connected to people. In his *Lehrhaus*, he was linked to every Jew, without excluding anyone. He also shaped his own Jewish identity in permanent dialogue with his Christian friends. In this way, he exemplified what a dialogical life is about.

## I “without identity”

Also in Levinas’s provocative philosophy of the other, the I is summoned by the other. Levinas explicitly recognizes the inspiration and heritage of Rosenzweig in this point.<sup>19</sup> In his *Otherwise than Being*, the I is chosen before any beginning;

<sup>17</sup> *Star*, p. 184 (*Stern*, p. 190: *entspringt aus dem Selbst des Menschen*).

<sup>18</sup> *Star*, p. 169. In reference to the Song of Songs 8:6.

<sup>19</sup> Myriam Bienenstock has observed that Levinas does not have a theory of recognition, but rather of “substitution,” without relation. M. Bienenstock, “Zur Dialogphilosophie von Emmanuel Levinas: auf den Spuren von Franz Rosenzweig,” in Helmut Schneider and Dirk Stederth (eds.), *Dialektik und Dialog. Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik zum 80. Geburtstag*, Kassel: Kassel University Press, 2019, pp. 47–53, more specially p. 52. Dissimilar to Paul Ricoeur and Jean-Luc Marion, she deems that Levinas’s thoughts can be better explained through Rosenzweig’s view-

it is foreign to itself, “here am I” (*me voici*). For Levinas, “uniqueness is without identity” and “the other is in me.”<sup>20</sup> Criticizing the ego’s spontaneity, he states that the I is called into question, exposed to the other. The subject is not a being that reflects the Being in an Heideggerian manner, it is rather “subjected” to the other, singled out by the other to be for the other.<sup>21</sup> Rather than constituting the other, the other constitutes the I: “The other is in me and in the midst of my very identification. The ipseity has become at odds with itself in its return to itself. The self-accusation of remorse gnaws away at the closed and firm core of consciousness, opening it, fissioning it.”<sup>22</sup> I am “through the other and for the other”; the I is “without fatherland,” even “without identity,” it is a restless me, wholly turned to the other.<sup>23</sup> The I’s vocation is to provide for the needs of the other and to be attentive to her rights, without interest. Levinas uses dramatic words, and characterizes the I as “persecuted,” “obsessed,” “exposed,” “traumatized,” “hostage,” “elected” and “accused.”<sup>24</sup> With this particular language, he wants to describe the I as burdened by the needs of the other. The I cannot escape the other, as the prophet Jonah cannot escape the people of Ninive.<sup>25</sup> Ipseity is not identity which is the return to itself, it is rather “my substitution for another.”<sup>26</sup> In Levinas’s philosophy of transcendence, the I has the other in herself, her identity is broken: it is the elected and unique one-for-the other.

## Common ground

With all the differences between them, the Jewish philosophers quoted above all describe, analyze and promote an identity that allows for a life in brother- and

---

point rather than through Levinas’s discussion with Heidegger. *Op. cit.*, pp. 52–53.

<sup>20</sup> E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond the Essence*, transl. A. Lingis, The Hague: Nijhoff, 1981, pp. 57, 125.

<sup>21</sup> *Otherwise than Being*, p. 125.

<sup>22</sup> *Otherwise than Being*, pp. 124–125.

<sup>23</sup> *Otherwise than Being*, pp. 103, 114.

<sup>24</sup> Playing on the double meaning of the French word “accuser”, Levinas deems that the I that manifests and presents itself, is at the same time accused.

<sup>25</sup> Levinas, *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Rodolphe Calin and Catherine Chalié (eds.), Paris : Bernard Grasset/IMEC, 2009, p. 79; *Ibid.*, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, Dordrecht:Kluwer, 1995, p. 67.

<sup>26</sup> *Otherwise than Being*, p. 125.



sisterhood, in freedom and justice. Such an identity is never self-oriented. Of course, it cannot be proved that the I is connected to the other. One cannot convince one of this truth. But one may “testify” to this elevated reality, as Levinas highlights.<sup>27</sup> In an accomplished life, the I becomes I through the non-I.

Staszek is well acquainted with the philosophies described above and has written about them in a sensitive way. He is himself a creative Jewish dialogical thinker. Also in other cultures, one finds refined thoughts on interconnectedness. In the following, I offer some Buddhist thoughts that discuss the theme of interconnectedness and that come close to Buber’s dialogical thinking. I focus on the writings of the Vietnamese monk Thich Nhat Hanh, who has made an enormous effort in order to make his Buddhist wisdom known to and practiced in the West.

## Being as inter-being

Thich Nhat Hanh is also called *Thầy*, the Vietnamese word for “teacher.” *Thầy* is a Vietnamese monk, born in 1926. He is a Zen Buddhist, a man of peace and social justice, a poet and one of the foremost leaders of the Engaged Buddhism movement.<sup>28</sup> This wise, spiritual man founded with others the School of Youth for Social Service, in which young people became engaged in schools and health clinics and rebuilt bombed villages in Vietnam. He called for peace between the warring parties in Vietnam. In 1966 he started his oversea tours in the US and Europe. When Vietnam refused his return, he received asylum in France. He lived in Plum Village, the Buddhist monastery and practice center near Bordeaux. The village is called that way because of hundreds of plum trees, which the community members tend to. He cared for the Vietnamese boatpeople fleeing from Vietnam by organizing ships to rescue them and healed Vietnamese and American suffering. He is a healer for many people, providing appropriate remedies for pain and wounds, a dialogical person in his own way.

*Thầy* wants us to return to our true self, to be awake by being mindful. In his view, there is no separate self, because of the interconnection of all with all.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> *Otherwise than Being*, p. 147.

<sup>28</sup> For more on engaged Buddhism: Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism. Dimensions of Asian Spirituality*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009.

<sup>29</sup> Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness. The Classic Guide*, London: Rider, 2008, p. 42.

Following the famous Buddhist logic of non-duality, I can say that Thây is in me, since I am studying him. “One is all, all is one.”<sup>30</sup> Our own life and that of the universe are one.<sup>31</sup> Thây uses the word “one-ness,”<sup>32</sup> but he is suspicious about concepts and wants the reader to experience directly without any concept: “Don’t rush from the concept of ‘two’ to the concept of ‘one.’”<sup>33</sup> One has to leave the prison of concepts and to experience the world directly.

Thây contests the subject-object scheme: “True understanding happens when we dismantle the barrier between the object of understanding and the subject of understanding.”<sup>34</sup> He brings the story of the grain of salt that wants to know how salty ocean water is. The only way to know that is to jump in the water.<sup>35</sup> What may be experienced through our body and our senses is our connection with the world. This radical interconnectedness is linked to the “wisdom of nondiscrimination,” in which there is no giver and no receiver. If there is still a giver and receiver, the gift is not perfect.<sup>36</sup>

In the Buddhist way of life, being is inter-being. The English term “inter-being” was coined by Thây in order to free us from our feeling of isolation and bring us again into contact with the world through our bodies. “We inter-are with one another and with all life.”<sup>37</sup> Separateness is a problem: “When we can free ourselves from the idea of separateness, we have compassion, we have understanding, and we have the energy we need to help.”<sup>38</sup> Here, of course, Thây is not reasoning like Buber, for whom separatedness and interconnectedness cannot be

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 45.

<sup>31</sup> Ibid., p. 48.

<sup>32</sup> Ibid., p. 42.

<sup>33</sup> Thich Nhat Hanh, *The Sun My Heart*, London: Rider, 1992, p. 11. Thanks to Sallie King who referred me to this saying, which reminds me of the title of the book of the Hindu theologian Anantanand Rambachan: *A Hindu Theology of Liberation: Not-Two Is Not One* (Albany: SUNY Press, 2015). Rambachan’s point is that the *Advaita* tradition sees in every human being an embodiment of the infinite, but the concept of not-two (*advaita*) does not lead to a negative attitude towards the finite. (Ibid., p. 65) The world is *brahman* but *brahman* is not the world. (Ibid., p. 66) Not-two is not one.

<sup>34</sup> Thich Nhat Hanh, *Reconciliation. Healing the Inner Child*, Berkeley CA: Parallax Press, 2010, p. 58.

<sup>35</sup> Ibid., pp. 57–58.

<sup>36</sup> Ibid., p. 58.

<sup>37</sup> Thich Nhat Hanh, *The Art of Living*, London: Rider, 2017, p. 13.

<sup>38</sup> Ibid., p. 20.

divorced.<sup>39</sup> But also for Thây, oneness is not a totalizing totality which completely dissolves the individual.

In his unitive, non-dual view, Thây shows how all is re-manifested: the rain is a re-manifestation of the cloud.<sup>40</sup> In this sense, a cloud does not die.<sup>41</sup> Neither do we die.<sup>42</sup> Death is transformation.<sup>43</sup> It took millions of years to give rise to two eyes, legs, feet and hands.<sup>44</sup> This was possible because of the interrelatedness of all, in which nothing is lost. Therefore, “[i]nput and output are always taking place.”<sup>45</sup> When the petals of the plum blossom fall, this is not the end of the plum tree. Thây sees himself as a wave in the ocean. He sees himself in all the other waves and all the other waves are in him. The manifestation or disappearance of the wave, he concludes, does not lessen the presence of the ocean.<sup>46</sup> It is clear that, in this Buddhist view, the boundaries between the I and the other(s) become fluid and blurred. Using another simile, Thây writes that a flower is made up of non-flower elements, of earth, sun and other elements. A flower is a cloud. How can Thây say that? Without a cloud, there is no rain and without rain a flower cannot be. Therefore, a flower is a cloud. Being for Thây is inter-being.<sup>47</sup> All is interconnected. Thây is the prisoners who read his books.<sup>48</sup> A parent is his child, a grandfather his grandchildren;<sup>49</sup> the I is made of non-I elements.<sup>50</sup>

Close to Buber’s focus on the purity of intention of I-you, Thich Nhat Hanh writes: “Mindful observation is based on the principle of ‘non-duality’: our feeling is not separate from us or caused merely by something outside us: our feeling *is* us, and for the moment we *are* that feeling.”<sup>51</sup> However, Buber’s initial focus

<sup>39</sup> M. Buber, “Urdistanz und Beziehung,” *Studia Philosophica – Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, Separatum Vol. X, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1950, pp. 7–19.

<sup>40</sup> *The Art of Living*, p. 42.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 43–44.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>47</sup> Thich Nhat Hanh, *No Mud, No Lotus*, Berkeley CA: Parallax Press, 2014, pp. 12–13.

<sup>48</sup> *The Art of Living*, p. 66.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>51</sup> Thich Nhat Hanh, *Peace Is Every Step. The Path of Mindfulness in Everyday Life*, London: Rider, 1995, p. 51.

on the intentionality of the I in *I and Thou* is gradually replaced by his close attention to what happens between persons. Thây concentrates on what happens in one's interiority and what leads to suffering and isolation: mindfulness is like a mother, taking care of her crying baby.<sup>52</sup> He further distinguishes between relative or conventional truth and ultimate truth: "In everyday language, we say 'you' and 'I' and 'we' and 'they' because these designations are useful. They identify who or what we are talking about, but it is important to realize they are only conventional designations."<sup>53</sup> In the ultimate truth, there is no owner and no boss.<sup>54</sup> Thây remembers once seeing a cartoon of Descartes in front of a horse. Descartes declares "I think, therefore I am." The horse behind him wonders: "Therefore you are *what*?"<sup>55</sup> Buber's philosophy differs from Thây's unitive thinking and values more the separatedness of a person, whose humanity lies nevertheless in her interconnectedness. For both thinkers, separation is secondary, relation – primordial.

Thây and Buber both know the redeeming force of being present. Thây writes that loving is "recognizing the presence of the other with your love." It is being there for the beloved one.<sup>56</sup> And one's presence is "the most precious gift you can give him or her."<sup>57</sup> Similar to Buber, Thây puts the emphasis on the present moment.<sup>58</sup> Living in the present moment is touching life deeply.<sup>59</sup> Living the present mindfully makes one aware of the miracles in life, of the miracle of an orange, for instance.<sup>60</sup> By living in the present, one releases worries, fear or anger of the past and the future.

Thây's Buddhist point is that by being present, one lessens the suffering in oneself and in others. Moreover, in true love, there is no separation or discrimination. One is linked to others like fingers of the same hand.<sup>61</sup> Thây and Buber

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 54.

<sup>53</sup> Ibid., p. 20.

<sup>54</sup> Ibid., p. 21.

<sup>55</sup> Ibid., p. 22.

<sup>56</sup> Thich Nhat Hanh, *You Are Here. Discovering the Magic of the Present Moment*, Boulder Co: Shambhala Publications, 2009, pp. 16–17.

<sup>57</sup> Ibid., pp. 17–18.

<sup>58</sup> Ibid., p. 9.

<sup>59</sup> Ibid., p. 10.

<sup>60</sup> Ibid., p. 11.

<sup>61</sup> Thich Nhat Hanh, *How to Love*, Berkeley CA: Parallax, 2015, p. 50.

have very different lifestyles and ways of looking at life, but with their transformative meditations and poetic language both intend to make the other real.<sup>62</sup>

## Conclusion

Each person is unique and nevertheless we are all interconnected. The Buberian in-between-ness, Rosenzweig's self that becomes a soul under the command "You shall love" and Levinas's I as "substitution" all go in the direction of an I, that is called to relate to others. Thich Nhat Hanh's Buddhism too is about the loftiness of relatedness. For him, all is interdependent. Cooperation and reciprocity avoid the suffering of greed, destructive competition and self-absorption. I safely conclude that great minds in several cultures converge in their view on the loftiness of interrelatedness, which is badly needed in a world of extreme individualism that neglects relationships.

## Bibliography

- Bienenstock M., "Zur Dialogphilosophie von Emmanuel Levinas: auf den Spuren von Franz Rosenzweig," in Helmut Schneider and Dirk Stederoth (eds.), *Dialektik und Dialog. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 80. Geburtstag*, Kassel: Kassel University Press, 2019, 47-53.
- Buber M., *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin, Schocken Verlag, 1936.
- Buber M., *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1948.
- Buber M., "Urdistanz und Beziehung," *Studia Philosophica - Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, Separatum Vol. X, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1950, 7-19.
- Buber M., *Ich und Du. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1958.
- Buber M., "The Question of the Single One," in Will Herberg (ed.), *The Writings of Martin Buber*, New York: Meridian Books, 1958, 63-88.

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 122.

- Buber M., *I and Thou*, transl. Walter Kaufman, New York: Charles Scriber's Sons, 1970.
- King S.B., *Socially Engaged Buddhism. Dimensions of Asian Spirituality*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Levinas E., *Otherwise than Being or Beyond the Essence*, transl. A. Lingis, The Hague: Nijhoff, 1981.
- Levinas E., *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer, 1995.
- Levinas E., *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Rodolphe Calin and Catherine Chalier (eds.), Paris : Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- Meir E., "The Contributions of Modern Thought to a Psychoanalytic Phenomenology of Groups," *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 19,4 (1996), 563-58.
- Meir E., "The Relevance of Buber's Category of 'Presence' for the Interreligious Dialogue and the Construction of a Dialogical Theology," in *Archivio di filosofia* LXXXVI, 2 (2018), 237-246.
- Ogyen Trinley Dorje, *Interconnected: Embracing Life in our Global Society*, Somerville, MA: Wisdom Publications, 2017.
- Pally M., *Commonwealth and Covenant. Economics, Politics, and Theologies of Relationality*, Grands Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2016.
- Rambachan A.: *A Hindu Theology of Liberation: Not-Two Is Not One* , Albany: Suny Press, 2015.
- Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Rosenzweig F., *The Star of Redemption*, transl. Barbara E. Galli, Madison, Wisc.: The University of Wisconsin Press, 2005.
- Thich Nhat Hanh, *The Sun My Heart*, London: Rider, 1992.
- Thich Nhat Hanh, *Peace Is Every Step. The Path of Mindfulness in Everyday Life*, London: Rider, 1995.
- Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness. The Classic Guide*, London: Rider, 2008.
- Thich Nhat Hanh, *You Are Here. Discovering the Magic of the Present Moment*, Boulder Co: Shambhala Publications, 2009.
- Thich Nhat Hanh, *Reconciliation. Healing the Inner Child*, Berkeley CA: Parallax Press, 2010.

Thich Nhat Hanh, *No Mud, No Lotus*, Berkeley CA: Parallax Press, 2014.

Thich Nhat Hanh, *How to Love*, Berkeley CA: Parallax, 2015.

Thich Nhat Hanh, *The Art of Living*, London: Rider, 2017.

## Summary

The article deals with the uniqueness and interconnectedness of human beings. It is argued that the Jewish philosophers Buber, Rosenzweig and Levinas as well as the Buddhist thinker Thich Nhat Hanh emphasize the relatedness of the subject. This is viewed as a welcome correction in a world of extreme individualism.

**Key words:** individual, interconnectedness, identity

## Streszczenie

### O wzniosłości tożsamości relacyjnej

Artykuł dotyczy problemu wyjątkowości ludzi i ich wzajemnych powiązań. Żydowscy filozofie, tacy jak Bauber, Rosenzewig i Levinas, oraz buddyjski myśliciel Thich Nhat Hanh wyraźnie podkreślają znaczenie więzi między ludźmi. Postrzegamy to jako cenną korektę w świecie skrajnego indywidualizmu.

**Słowa kluczowe:** indywiduum, wzajemne powiązanie, tożsamość





# The Faith of Abraham

Howard Wettstein

(University of California, Riverside)

In this paper,<sup>1</sup> I consider the arresting biblical story known as the Akedah (literally “binding,” as in the binding of Isaac by his father Abraham). What can we make of this shocking story; what can we learn from it? I am interested here not in historical/cultural analysis but rather in understanding the excruciating interaction between God, a father and a son. Not just any father and son, but God’s beloved Abraham and the son who was to become the father of nations. I will conclude with remarks concerning the Bible’s complete lack of defensiveness about God. By contrast with later theological discussion, the Bible often makes no attempt to justify God’s ways, to explain God’s reasons for the strange ways of the world or for God’s own sometimes strange ways.

\*\*\*

The *Akedah* is haunting. All three Abrahamic religious traditions take the story as foundational; it establishes Abraham as the father of these faiths, even the father of faith. It is not, though, a story one would read to a child before bedtime. A sensitive child might shiver at the apparent moral horror. Israeli author

<sup>1</sup> This paper is based on talks given over the years at a number of institutions. An earlier version was made available on Academia.com. Thanks to all those who commented, especially to Jeff Helmreich and Joseph Almog for illuminating discussions and to Shaul Seidler-Feller for comments on the current version.

A.B. Yehoshua argues that Abraham's blind obedience cannot have positive religious significance. Indeed it is sometimes suggested that Abraham failed God's test; commanded to murder, he was all too willing, no questions asked. Yet there is something enormously powerful, even inspirational, about the story and about Abraham. In the earlier biblical narrative of Sodom and Gomorrah, Abraham boldly confronts God (Gen. 18:23-25):

Abraham came close and said  
Will you really sweep the innocent along with the guilty?  
Perhaps there are fifty innocent within the city,  
Will you really sweep it away?  
Will you not bear with the place because of the fifty innocent that are in  
its midst?  
Heaven forbid<sup>2</sup> for you to do a thing like this,  
to deal death to the innocent along with the guilty,  
that it should come about: like the innocent, like the guilty.  
Heaven forbid for you!  
The judge of all the earth – will He not do what is just?<sup>3</sup>

Commanded to sacrifice Isaac, where stunned incredulity seems much more in order, Abraham is strangely silent, even passive; then he arises early—the Hebrew suggests something close to eagerness,<sup>4</sup> and sets off toward Mt. Moriah with Isaac.

It is told that a student commented to Joseph Campbell, a giant in the study of mythology, that he was tired of the old stories and longed for new ones. Campbell replied that that was fine, “if you have a couple of thousand years to work at it.” The *Akedah* is among the great gifts of the Hebrew Bible. Proposals about its meaning and significance abound: allusions throughout biblical literature, in Rabbinic midrash and the tradition of commentary, philosophic and other, in

---

<sup>2</sup> Or, as in a more tame rendering, “Far be it from you.” Fox’s translation, quoted here (see Note 2), comes much closer to the Hebrew. If anything, the Hebrew is less tame than Fox suggests. See Fox’s footnote to the phrase “heaven forbid”: “Lit. ‘May you have a curse.’ That seems to me too strong in the context. But the key Hebrew root is ‘kll,’ to profane.

<sup>3</sup> Genesis 18 *The Five Books of Moses*, Everett Fox translation: pp. 77–79. (New York Schocken Books, 1983).

<sup>4</sup> I am grateful to my wonderful undergraduate teacher, Rabbi Moshe Besdin, z”l (?), for alerting his students to the word, *va-yashkem* (Gen. 22:3) with its suggestion of an eagerness, a spiritual opportunity.

Christian treatment of the story and on its reflection in Christian thinking about God's sacrifice of his own son, and in the Qur'an. The text, powerful as it is, is extremely spare. We are thus invited to provide midrash, to fill in gaps, to make sense of the story and of its power.

I propose that we resist starting with the hardest questions. There will be time later for wonder about God's motives, for example. Abraham's thinking – we are not privy to it – is difficult enough. What was he thinking? Did he suffer with the decision? Indeed, was there a decision? What did he tell himself about Isaac, about his commitment to his beloved son, about God's promise that he, Abraham, would be the progenitor of nations?

Before making my proposal, I want to attend to unmistakably significant aspects of the story. Here is one: Abraham's tenderness towards Isaac – and their bond – seem unaffected by the exquisite cruelty of their march. The text encourages us to feel their closeness. It repeatedly reminds us that “the two walked together”; the Hebrew *yachdav*, “together,” is very strong; almost (but not quite), “as one.” Indeed even after Isaac asks his father about the missing lamb for the slaughter and Abraham answers that God will provide the lamb – Rashi suggests that at that moment Isaac realizes what's in store – the two walk together, *yachdav*.

Additionally, Abraham refers to Isaac warmly as “my son.” Think about how strange and unlikely this is for a father who – as many would have us believe – has already made his decision to kill his son; all is fixed but the terror of the actual sacrifice. For real people--more for those emotionally and spiritually sensitive--such a commitment would naturally prompt a certain distancing of the father from the son.

One of the overarching themes of the *Akedah* is that of trust, Abraham's trust in God and Isaac's trust in his father (and perhaps also in God). But how are we to understand trust? It is often seen as an expectation that God will see to it that things turn out right, for the best. Many have read the *Akedah* that way, and there are suggestions in Kierkegaard's *Fear and Trembling* that such is Abraham's outlook. Although such an outlook would certainly be trusting, I think I see in the *Akedah* a more subtle, more profound sort of trust. I return to this below.

Turning to Isaac, I see him – in the manner of some teenage boys – as totally trusting in his father, his hero.<sup>5</sup> Seen this way, the *Akedah* is among other things

---

<sup>5</sup> The text does not reveal Isaac's age, licensing speculation, as if one sees the play with different

a kind of buddy story, more accurately a father-son saga. Until the end – the actual binding of Isaac – and my imagination goes quiet. The Bible never again tells of any interaction between father and son; Abraham seems to return without Isaac who perhaps sets out on his own.<sup>6</sup> The human costs of God's test are inestimable.

God's initial command is the stuff of nightmares. Could the whole thing be a bad dream, a vision that takes possession of Abraham? It is certainly not presented as such. There are, however, other biblical passages that appear to report actual happenings, only to have some commentators, most famously Maimonides,<sup>7</sup> take the passages to record prophets' visions.

Maimonides maintains that if an angel, a *mal'akh* of God, shows up in a narrative, the narrative should be seen as recording the vision of a prophet rather than as a record of actual events. Having announced this as a principle, Maimonides does not apply it to the *Akedah*, at least not explicitly. Perhaps such an interpretation would be too stunning, too stark, given the central importance of the *Akedah* in Jewish tradition. But others take this to be Maimonides's view.<sup>8</sup>

In favor of the nightmare interpretation is this: Abraham, having left a culture in which child sacrifice was practiced, enters a new life, a new world. His God is the God of justice, the judge of all the earth, as Abraham calls Him. One night he dreams that things are not at all the way they have appeared; God wants Isaac. This is a nightmare I can imagine having. And the way the story is told, its spare and dreamy quality...

Whether or not Maimonides sees the passage as describing a nightmare, this reading is certainly provocative, and in more than one sense. Of course, if the *Akedah* is a mere vision, we need not worry about why God would issue such the chilling command. And we could happily bypass the horror of considering Isaac's reaction (not to speak of Sara's) to God's test. But some questions may remain:<sup>9</sup> what would (or should) someone do in such a circumstance? If one went

---

age actors and reflects on which comes closest to the truth, "truth" as it were. See Jon Levenson's *the Birth and Resurrection of the Beloved Son*, p.133, for a discussion of various possibilities, from thirty-seven to twenty-six to fifteen. My Isaac is perhaps fifteen.

<sup>6</sup> But see Gen 25:5. Thanks here to Shaul Seidler-Feller.

<sup>7</sup> *Guide for the Perplexed*, Book II, Sec. 42.

<sup>8</sup> See Marc B. Shapiro's discussion in *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History* (Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2015), pp. 67–71.

<sup>9</sup> Or perhaps not. Perhaps, as a matter of methodology, one need not and maybe should not confront such hypotheticals. Perhaps it is like asking, "If God's motivation was evil...? (It is not quite as bad as "If the number 2 were odd, ...") The matter is confusing and may be related to

along with the command would that be pious or impious? Where does one's faith leave one vis-à-vis such a command?

Still, the proposal is quite radical and I want to explore what to make of the Akedah as usually understood, as a narrative of actual happenings, one that is (somehow) fundamental to the faith. I begin by exploring Abraham's puzzling silence.

A. J. Heschel, throughout his many discussions of prophecy,<sup>10</sup> denies that the prophets have what we might call propositional knowledge of God. The contrast is with Maimonides's contention that the prophet is a philosopher, that the patriarchs, for example, had philosophic knowledge of God.<sup>11</sup> Heschel points us in another direction, away from theoretical knowledge and towards a kind of personal familiarity with God. The prophet knows God in a way not available to the rest of us. He "gets" God somewhat in the way that we get one another. Indeed the prophet is in the unique and in many ways uncomfortable position of being acutely sensitive to God and at the same time, to Israel, to the people. The prophet is tuned in, understands and empathizes with their pains and pleasures, their wants and needs, those of God, those of the people.<sup>12</sup>

Instead of reading Abraham as inconsistent – his boldness concerning Sodom and Gomorrah as opposed to his silence in the face of God's command to kill Isaac – we might note the contrast and take it as an indication that Abraham

---

Wittgenstein-inspired discussions, some years ago, about hypotheticals that change the initial conditions so radically that there is no settled way to resolve the question raised.

<sup>10</sup> See e.g., Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (Jewish Publication Society, 1962), where among many such remarks is this (p. 26): "...the fundamental experience of the prophet is a fellowship with the feelings of God, a sympathy with the divine pathos...." See also sections 24 through 27 of his classic work, *God in Search of Man* (New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1955).

<sup>11</sup> *Guide for the Perplexed*, Book II, Secs. 32, 36.

<sup>12</sup> On knowledge of interpersonal nuance: Oliver Sacks, in the title essay (pp. 244–296) in *An Anthropologist on Mars* (Knopf Publishing, 1995), understands autism – perhaps it is only one variety of autism – as an inability to learn "by hanging around." When one reflects on how we learn so much of what we need for successful negotiation of experience, we learn not by articulation of rules or principles or propositions, but simply by... and here it gets hard to say. How is it that a baby learns to speak? Not by mastering rules or instructions, that is certain. The baby, when things go well, has the equipment that in the course of normal interactions with others allows her to enter our linguistic practice. Or think about how one masters the countless nuances of social life, from the appropriate distance one stands from interlocutors to gestures that signify respect or disdain. One suffering from autism lacks the equipment to learn in this way; what is nowadays called "the autism spectrum" represents various degrees of such deficiency. I speak, of course, as a non-expert.

sees or understands something that we do not. Surely divine-human communication – whatever it amounts to – is nuanced no less than are our communicative interactions with one another. Something about the interaction with God – the details of which are in any case not available to us – says to him that this is not the time to challenge.<sup>13</sup>

Abraham's silence, then, does not indicate that he shies away from confronting God. Still, he arises early the next morning with eagerness and sets out with Isaac. Does this mean that he has in effect said "yes" to God, that he is committed to doing what God has commanded? If so, I am lost. My sense of Abraham as a giant of faith is at stake. Of course, if that is what the text says, that is what it says. Does it say that?

God's call to Abraham must have induced vertigo,<sup>14</sup> the world turned upside down, inside out; a moment at which one loses one's bearings. But Abraham's action exhibits an almost peaceful simplicity – walking, one might say, in God's tempo.<sup>15</sup> How can that be?

Earlier I remarked about trust in God and the way it is often understood, as the belief that things will turn out well, that God will see to it. I suggested that there may be a deeper kind of trust at work here. At the heart of trust, indeed at the heart of faith, is a sense of being grounded in God. Abraham and God are intimates;<sup>16</sup> that intimacy centers Abraham, he abides in it. It is more than likely that Abraham has achieved the level of intimacy that the Bible, in Deuteronomy (10:20, 11:22, 30:20), refers to as "cleaving to God." Nachmanides suggests that

---

<sup>13</sup> Eleonore Stump, in *Wandering in Darkness* (2010), addresses the *Akedah* in the context of Abraham's life and his spiritual career. In a wonderful turn of phrase, she refers to Abraham's eloquent silence. Her suggestion is that his refraining from objecting to God bespeaks Abraham's understanding of the nature of and reasons for the test that God imposes. However, the idea that God has good reasons for this extreme cruelty is, for me, on a par with the idea that Job's catastrophes are the product of some sound reasons, something far from the suggestion of the beginning of the Book of Job or anything else in Job. I agree, though, and appreciate the suggestion that Abraham's silence is eloquent.

<sup>14</sup> Avivah Zornberg explores multiple occasions and dimensions of vertigo in *Genesis: The Beginning of Desire* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995). See especially the chapter, "Hayyei Sarah: Vertigo – The Residue of the Akedah."

<sup>15</sup> Martin Buber, in *Two Types of Faith*, trans. N.P. Goldhawk (London: Routledge & Paul, 1951), p. 22, speaks of acting in God's tempo as an aspect of faith.

<sup>16</sup> The verb, "to know," *la'daat*, conveys intimacy, even sexual intimacy, as when the Bible speaks of Adam knowing his wife. God speaks of Abraham, at the beginning of their as-it-were debate about Sodom and Gomorrah (Genesis 18:19), as someone God has known.

one so blessed is never without God.<sup>17</sup> It is as if one has just fallen in love: one walks, as we say, on a cloud, never without a sense of the other's presence.

This, of course, is a very different matter than believing that God will make it right. It is not a *trusting that* (something is the case); rather *trusting in* (someone).<sup>18</sup> One so grounded, so centered, may in fact harbor the thought that God will make it right, that God always makes it right. But not necessarily. Perhaps Abraham, like many of us, has seen enough of life to disabuse him of such optimism. Perhaps his trust, his faith, is more a matter of an unbreakable bond, borne of intimacy; he and God together, come what may.<sup>19</sup>

Abraham's commitment to God – whole and entire – stands alongside his wholehearted love for Isaac. It is difficult to imagine the two coming apart; they seem like interlocking aspects of a deeply religious, deeply human outlook. But God's command rips them apart. We are not told that it threatens to do the same to Abraham. But to know a parent who has lost a child is to know something of what was at stake. The thought of losing a child by one's own hand is so bizarre as to be unthinkable. Whence Abraham's simplicity?

It is, I think, generated by a faith that sustains one in the midst of darkness. Abraham sets off, not knowing where the path will lead, but ready to follow it until the end. He marches, both non-negotiable loves clenched between his teeth, his head down, straight ahead, a moment of transcendent faith. Abraham's spiritual genius – the rules have been left behind – is in part a matter of not confronting the decision prematurely. That would be paralyzing, offering only obsessive anguish.

In philosophy – perhaps in ordinary thinking as well – we tend to overemphasize the role of decision-making in voluntary or intentional action. Of course, people sometimes need to stop and think about what is to be done, to decide which way to go. But most of the things we do are, as it were, smooth, virtually automatic.<sup>20</sup> We typically function more like well-oiled machines than like creatures whose actions bespeak a discontinuity of choices made.

Abraham's faith – as I am suggesting that we understand it – renders his response to God's command somewhat like the output of a well-oiled machine. Of course Abraham could have refused God's command; alternatively, he could

---

<sup>17</sup> In his commentary on Deuteronomy 11:22.

<sup>18</sup> So Jeff Helmreich suggested as the best way to put the distinction I am making.

<sup>19</sup> Cf. John Dewey, Chapter 1 in *A Common Faith* for a parallel point about "moral faith."

<sup>20</sup> As Professor Larry Wright has emphasized in many conversations.

have explicitly agreed to kill Isaac. I do not mean to challenge his freedom to do these things. But his way in the world – including his faith, inseparable from his character – moves him to proceed, clinging to both non-negotiable loves, with the sense that with God’s help, as it were, he will know what to do when the time comes. Abraham’s way represents the epitome of practical wisdom in the face of excruciating choices.

Ironically, with Isaac’s hand in his, Abraham unknowingly reverses the challenge; will God be silent, will He remain silent? God responds by calling off Abraham. Perhaps He has seen enough. Perhaps God’s tests – Abraham and Job come forcefully to mind – are tools by which God and the universe allow us to grow in ways otherwise unavailable.<sup>21</sup>

I will close with a reflection on a postponed question, perhaps the most difficult one: how is God’s command even remotely consistent with the character of the God of Israel?

First, an approach that I mention primarily to put aside. In the Exodus passages about the redemption of the first-born, God sometimes sounds as if He wants the first-born (Exodus 22:28-29; Numbers 3:13); other times the text speaks of the redemption of the first born, as if by right they belong to God but that the remedy is symbolic (for example, Exodus 13:13). And in a strange, one of a kind passage in Ezekiel, God, through Ezekiel, speaks of the first-born and of the fact that God’s anger with the Israelites prompted him to give them “laws that were not good (Ezekiel 20:25).”<sup>22</sup> The topic is vexed; the thought that the God of Israel was sympathetic to child sacrifice is inconsistent with many remarks in the prophetic literature. Still, one might understand the *Akedah* as depicting God working it out, both wanting child-sacrifice and in the end rejecting the idea. The view is worthy of mention, but there is neither external, say archeological, evidence

---

<sup>21</sup> Unlike Kierkegaard and many others, I do not see Abraham’s central challenge to be moral. Were I asked to kill a child of mine, probably only (much) later would I think about morality. Abraham must think: how can I kill my boy. I cannot imagine that he is thinking, “How can I violate morality?” To be primarily stunned by the violation of morality would be the proverbial one thought too many. What is at stake is rather in the domain of love. Thanks to Harry Frankfurt for the insight that the primary challenge is not moral.

<sup>22</sup> See Jon Levenson’s *The Death and Resurrection of the Beloved Son* (Yale University Press, 1993), esp. Chapter 1, “Child Sacrifice in the Hebrew bible: Deviation or Norm?”



for Israelite child sacrifice, nor clear textual evidence, nor a preponderance of scholarly opinion.<sup>23</sup>

What then motivates God to ask for Isaac? The cruelty of God's command is breathtaking. It is not only the viciousness of asking a father to take his child's life; Isaac is to be a burnt offering. Here is how a burnt offering was to be made: the flesh burned, the skin retained. Later in the Bible we are told of burnt offerings' sweet smell to God. All of this lends credence to – it is almost enough to make one accept – the nightmare interpretation, attributed by some to Maimonides.

There is something awful about comparing horrors, but the *Akeidah* makes the terror of martyrdom look relatively tame.<sup>24</sup> Martyrs die *b'taharah*, in purity, with clarity of purpose and of conscience. Here the world has turned upside down. The Creator who appointed Abraham to bring light and justice to world reminds Abraham of his fatherly love as he asks for Isaac's flesh.

Perhaps the reason for God's command is not to be explained. Accounts in the spirit of theodicy are available, but they lack the scent of truth. There is a tendency among philosophers and theologians (and no doubt other theorists) to shore up theory, "pushing it," defending their views by way of theses that for all their brilliance lack naturalness. Such answers pale in comparison with the questions that prompted them. As with conduct so with thought: straightforwardness, straight-ahead-ness is near the head of the table of virtues.

In that spirit (or so one hopes) I want to transpose the question into a different key. Let us ask instead why the Bible, as opposed to later apologists, is so little interested in protecting God from apparently just criticism, how its extreme openness contrasts strikingly with the defensive posture of later theorists. Some of the reported doings of God are simply appalling. With Abraham of Genesis 18:23–25, quoted at the beginning of this paper, we wish to call it by its right name and to understand how it is possible. It is one thing, bad enough, to hear of how God treats His (and Israel's) enemies, as in the book of Joshua. But with the *Akedah* as with Job we are speaking of God's beloved. The Bible displays these things apparently without hesitation, with no attempt to explain, or even to soften the appearance of cruelty.

The Bible does not seem to know about God's "omni-properties," His perfections, an idea that comes into semi-official prominence only later, during medi-

---

<sup>23</sup> As Levenson points out.

<sup>24</sup> Similarly tame by comparison is the tragedy befalling Job and his family.

eval times.<sup>25</sup> In the biblical narrative, God's ways lack perfection; and not only in the ethical domain. God changes his mind, becomes angry, almost petty, is jealous in a very human way, is subject to flattery, and the like.

The biblical imagination seems to comport with a conception of worship at odds with later theory as well as with the sensibility of the other Abrahamic religious traditions. The latter tend to see worship as the adoration of perfection. In the Hebrew Bible, the gap between here and there, between us and God, is certainly maintained but there is also something of the flavor of domestic life, as if we were life partners, sharing good times and bad, triumphs and disasters, subject to anger with one another, sometimes severe, and falling in love with one another time after time.

At the beginning of the Book of Hosea (1:2), God tells the prophet to marry a whore; presumably to convey the sense of what it is like to be married to Israel.<sup>26</sup> The Song of Songs is poetry of love, emphasizing longing for the other, including sexual longing, and the joys and aches of love. It was understood by the tradition to be a parable about God and Israel. Rabbinic *Midrash* has God going into exile with the Jews after the destruction of the Temple. God prays, in the Talmudic imagination, that His desire for strict justice will be overcome by his loving, nurturing side. God struggles as do His creatures.

From the perspective of Perfect Being theology, such anthropomorphisms will seem to rob God of what makes him godly. On the outlook I am eliciting from the Bible, it is the Perfect Being conception that robs God of what makes Him godly, including His love for His creatures; it also yields a very narrow conception of worship. The flavor of the biblical conception is illustrated by the following comment on the *Mourner's Kaddish*. One recites this prayer three times a day for 11 months following a parent's death. Strangely, the prayer never mentions death or the deceased. Instead it is a glorification of God prayer. The comment I came across when I was a mourner, one that transformed the recitation, was that *Kad-*

---

<sup>25</sup> There are of course biblical remarks that suggest that God is perfect, without flaw; others where a lack of perfection is plain. But the context of biblical literature suggests the sort of perfection that we attribute to our lovers and loved ones, our children for example. During talmudic times, perhaps with the increasing influence of Greek, then Christian, then Muslim thought, one finds increasing doctrinal attention to God's perfection.

<sup>26</sup> See Jeremiah 2:2 for a striking image of the "couple" as newlyweds.

*dish* is the mourner's attempt to comfort God for His loss.<sup>27</sup> There is something very comforting about comforting another. One shares a life with God.

A very different side of Jewish religious sensibility: Elie Wiesel writes<sup>28</sup> a story about a trial held by three rabbinic inmates of a German concentration camp. God is charged with crimes against His chosen people and is pronounced guilty. Right after the verdict the group adjourns for the evening prayer.

Seeing God in anthropomorphic terms, as with the interpretation of *Kaddish* mentioned, can be uplifting. And then one gets to Job or the Akedah, or the Holocaust. To the extent that one allows oneself to let the story in, to feel it, one is horrified. That we attempt to repair the wound, to explain God with the suggestion that if it happens there must be a reason, these understandable reactions nevertheless situate us a bit too closely to Job's Comforters. The biblical texts are plain; they do not so much as hint at theodicy.

Perhaps the Bible's unembarrassed directness about God's ways is testing us, but not in a way acknowledged by the theodicies. As Abraham was incredulous at the thought that God might destroy a city in which righteous people lived, perhaps we should allow ourselves to taste the moral horror, to be stunned by these questions that can have no answers. Perhaps this is training in faith, in straight-aheadness. Perhaps such training and such faith are the point.

## Afterword

On September 11, 2001, the day of the catastrophe, my wife and I were flying home from London. Hours into the flight I sensed that the plane turned completely around. After a while an announcement was made: the air space over California had been closed and we were heading back to London. There was a buzz among the passengers and the air phones were not functional – what was that about? No one had any idea what had happened. Later we were told that the air space over the US had been closed. More suspense, but still no explanation. We landed in London, sat on the ground for perhaps a half hour; an airline repre-

---

<sup>27</sup> See *The Jewish Way in Death and Mourning* by Maurice Lamm (Jonathan David Publishers, Middle Village, NY, 1969), p. 149. Lamm attributes the idea to S. Y. Agnon and expands on Agnon's treatment, but Lamm does not comment further on where Agnon addresses the matter.

<sup>28</sup> See his play, *The Trial of God* (Knopf, 1979). The story is based on an incident that Wiesel witnessed as a prisoner in Auschwitz.

sentative appeared and told us about the New York and Washington, DC terrorist attacks. Our daughter recently had moved to New York City and our son was in DC. Could we have lost one or both of our treasures?

We were beside ourselves. With trepidation, we proceeded through a long corridor into the main terminal. Dominating my thoughts during the endless-seeming walk was Abraham's march, with faith, with his head down, holding on to both loves, not thinking about what lay ahead. In the end we learned that our kids were fine. It was more than gratifying to reflect on what I had learned from Abraham.

## Bibliography

- Dewey J., *A Common Faith*, New Haven, CT: Yale University Press 1934.
- Buber M., *Two Types of Faith*, trans. N.P. Goldhawk, Routledge & Paul, London 1951.
- Lamm M., *The Jewish Way in Death and Mourning*, Jonathan David Publishers, Middle Village, NY 1969.
- Levenson J., *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, Yale University Press 1993.
- Shapiro M.B., *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History*, Portland 2015.
- Stump E., *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press 2010.
- Zornberg A., *Genesis: The Beginning of Desire*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1995.

## Summary

There is something enormously powerful, even inspirational, about the *Akedah* story and about Abraham who was, after all, named the Father of Faith. He may be judged as inconsistent – his boldness concerning Sodom and Gomorrah seems

to contradict with his silence in the face of God's command to kill Isaac. However, we might note the contrast and take it as an indication that Abraham sees or understands something that we do not. Similarly, in the light of these stories it is worth rethinking God's ways and the "strategy" of the Bible. We tend to explain God's Will with the suggestion that if something happens there must be a reason for it – we treat it like a wound that requires mending; these understandable reactions nevertheless situate us a bit too closely to Job's comforters. The biblical texts are plain; they do not so much as hint at theodicy. Perhaps the Bible's unembarrassed directness about God's ways is testing us, but not in a way acknowledged by the theodicies.

Key words: *Akedah*, Abraham and Isaac, the Bible, God's ways, theodicy

## Streszczenie

### Wiara Abrahama

Jest coś niezmiernie potężnego, nawet inspirującego, w historii *Akedah* i w Abrahamie, którego bądź co bądź nazwano Ojcem Wiary. Może on się nam wydawać niekonsekwentny – jego śmiałość w sprawie Sodomy i Gomory wydaje się nie do pobudzenia z milczeniem w obliczu rozkazu Boga, by zabił Izaaka. Ale możemy też, zauważywszy tę uderzającą różnicę w postawie, potraktować ją jako wskazówkę, że Abraham widzi albo rozumie coś, czego my nie widzimy i nie rozumiemy. W świetle tych opowieści warto rozważyć ponownie działanie Boga i „strategię” Biblii. Mówimy zwykle o Woli Bożej, sugerując, że jeśli coś się dzieje, to z pewnością nie bez racji – jakbyśmy mówili o ranie, które musi się zagoić; te reakcje, choć zrozumiałe, niebezpiecznie upodabniają nas jednak do pocieszycieli Hioba. Teksty biblijne są jasne; nie zawierają nawet cienia teodycei. Być może nieskrępowana bezpośredniość, z jaką Biblia przedstawia Boże działanie, jest próbą, ale próbą innego rodzaju niż ta, z którą mierzą się teodycei.

**Słowa kluczowe:** *Akedah*, Abraham i Izaak, Biblia, Boże działanie, teodycea



## Różnorodność panteizmu

Janusz Dobieszewski

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Panteizm to stanowisko (religijne, teologiczne, filozoficzne, światopoglądowe) w wersji łagodniejszej łączące, a wersji mocniejszej utożsamiające Boga ze światem, a także – dodaje się niekiedy – odmawiające Bogu osobowości<sup>1</sup>. Ważnym dopełnieniem czy rozwinięciem tych objaśnień panteizmu byłoby to, że świat nie jest w nim rezultatem aktu stworzenia, ale przynależy do – albo jest wynikiem rozwoju – własnej istoty Boga.

Wszystkie te określenia czy momenty pojęcia „panteizm” prowadzić mogą w swym rozwinięciu do najróżniejszych i najróżnorodniejszych konsekwencji, które z jednej strony wprawiać mogą w zakłopotanie i dezorientację, z drugiej zaś – zaświadczać o ogromnym, zapewne nieskończonym bogactwie problemowym, intelektualnym, duchowym (religijnym) zawartym w pojęciu i w kwestii panteizmu. To właśnie chcemy tu krótko zaprezentować.

Sam termin pojawił się właściwie dopiero na przełomie wieku XVII i XVIII<sup>2</sup>, ale oznaczona nim idea czy zjawisko obecne było w przestrzeni religijnej i intelektualnej ludzkiej kultury od najdawniejszych czasów. Określa się więc jako

<sup>1</sup> Por. np. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.

<sup>2</sup> Zob. J. Toland, *Socinianism truly stated; being an example of fair dealing in all theological controversys. To which is prefixt, indifference in disputes: recommended by a pantheist to an orthodox friend*, London 1705; *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Vol. 1, ed. B. Taylor, New York 2008, s. 1639; L. Eveleth, *The Lure of Pantheism: Its Evangelical Flowering and World-Wide Designs*, „*Studia Gilsoniana*” 2015, nr 4(3), s. 292.

panteistyczną religijność hinduistyczną i buddyjską, natomiast nie przypisuje się tego miana politeistycznym religiom animistycznym czy szamanistycznym. Uświadamia nam to monistyczny pod tym względem charakter panteizmu – deifikacja świata (natury, kosmosu) ma w panteizmie charakter integralny, a więc dotyczy całości świata, a nie jego wybranych, wyróżnionych elementów. Świat jest boski w swej pełni, w swej zupełności, a jego elementy wyłącznie poprzez uczestnictwo w tej pełni, a nie za sprawą jakiejś swej wyodrębnionej, sakralnej nadzwyczajności.

Dlatego też, mimo że duch i religia starożytnych Greków przeniknięte były afirmacją natury, poczuciem niejako boskości natury w jej różnorodności i w jej antropomorficznym zindywidualizowaniu, co znajdowało wyraz w politeistycznym charakterze ich mitologii, to właśnie ze względu na tę ostatnią okoliczność nikt nie określa jej jako panteistycznej. Panteizm pojawia się u Greków – natychmiast i na cały starożytny okres ich dziejów – tam, gdzie kształtuje się u nich wizja świata jako jedności, a więc w filozofii, u presokratyków i zwłaszcza u Heraklita, aż po stoicki oraz neoplatonicki zmierzch filozofii starożytnej. Nowożytny zaś renesans starożytności był – i to może w pierwszym rzędzie, przynajmniej z pewnego punktu widzenia – renesansem właśnie panteizmu jako sposobu wzniesłego i zarazem samodzielnego postrzegania i odnoszenia się człowieka do świata. Ów odrodzeniowy panteizm stał się też jednym z paradygmatów artystycznego, humanistycznego (w sensie nauk humanistycznych), a nawet naukowego rozpoznawania przez człowieka świata i siebie w świecie w epoce najszerzej rozumianej nowożytności (i to łącznie ze współczesną ponowożytnością, która akurat pod tym względem pozostała, i to ze starannością i skrupulatnością, wierną córą swej rodzicielki, twórczo i pomysłowo poszukując transcendencji w immanencji).

Wielkie religie objawieniowe odnieść się musiały do panteizmu w zasadzie jako do tworu obcego i zagrożenia, które heretycko nadwątlą objawienie i jego transcendentne źródło oraz wyolbrzymia ponad akceptowalną miarę rangę i rolę świata oraz człowieka w boskim porządku, ale w tych ocenach same z kolei pozwały sobie najwyraźniej na bardzo daleko idące i niepokorne próby wnikania w boskie tajemnice. Dotyczyło to zwłaszcza chrześcijaństwa (także judaizmu). Islam bowiem – jak się wydaje – nadał relacji człowiek–Bóg i Bóg–świat charakter właściwie immunizowany na zagrożenie panteizmem, aczkolwiek za cenę różnych innych wątpliwych konsekwencji, choć i tu spotykamy wyjątki.



Chrześcijaństwo najwyraźniej zresztą nie mogło ominąć pokusy i niebezpieczeństwa panteizmu, a żarliwe krytykowanie i zwalczanie go – nierzadko ponad miarę i w jakimś pospiesznym zapamiętaniu, jak wobec Mistrza Eckharta, który zdążył umrzeć naturalną śmiercią przed szykowanym procesem o panteistyczne właśnie zbłądzenie<sup>3</sup> – było i jest świadectwem sporych wpływów i podatności chrześcijaństwa na tę tendencję duchową i intelektualną<sup>4</sup>.

Ta podatność bierze się – po pierwsze – z monoteistyczności chrześcijaństwa, a po drugie – z jego afirmacji świata materialnego, i to znajdującej wyraz w kluczowych dogmatach chrześcijaństwa: o wcieleniu i uciłowicieleniu Boga, a zwłaszcza w obietnicy i tajemnicy zmartwychwstania. Nietrudno budować na tej podstawie panteistyczne wizje boskości świata i jedności tego boskiego świata. I nietrudno dostrzec, że chrześcijaństwo dodało nowego impulsu panteizmowi starożytnemu i renesansowemu, kierując go także w stronę antropologii filozoficznej (np. u wspomnianego już Mistrza Eckharta, Jakuba Böhme czy Nikołaja Bierdiajewa), a nawet filozofii społecznej i filozofii historii (np. u Hegla czy Włodzimierza Sołowjowa). Z drugiej strony panteizm przydał chrześcijaństwu – wedle niektórych interpretacji – autentyzmu, powagi, dynamizmu, witalizmu i dramatyzmu, był barierą przed tanim dualizmem tego i tamtego świata oraz przed pogardliwym stosunkiem wobec doczesności.

Wyjściową formułę panteizmu – że jest to utożsamianie Boga i świata – rozumieć można na dwa sposoby, zależnie od rozłożenia w niej akcentów, co prowadzi dalej do najróżnorodniejszych kolejnych konsekwencji i owego zasygnalizowanego już bogactwa problemowego kwestii panteizmu. Można więc utożsamianie Boga i świata ujmować, po pierwsze, jako utożsamianie świata z Bogiem, jako – w „dosadniejszej” wersji – redukcjonowanie Boga do świata; albo też, po drugie, jako utożsamianie Boga ze światem, a w analogicznej wersji „dosadnej” – jako redukcjonowanie świata do Boga. Jednak stosowana niekiedy w związku z tym pierwszym ujęciem formuła panteizmu, iż „świat jest po prostu Bogiem” wydaje się raczej nieudolnym uproszczeniem, nieprzekonująco maskującym najzwyczajniejszy ateizm. Ten zaś odbiera panteizmowi swoistość, oryginalność, treść własną, której jednym z aspektów jest opozycyjność wobec ateizmu. Aczkolwiek w takiej również postaci „właściwie ateizmu” i w różnych kształtach przybliżania się czy

<sup>3</sup> Por. J. Prokopiuk, *Eckhart – mistrz życia*, w: *Mistrz Eckhart, Kazania i traktaty*, Warszawa 1988, s. 14–20.

<sup>4</sup> Więcej o panteizmie w średniowieczu zob. np. K. Szocik, *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Kraków 2014, s. 92–95.

sprowadzania się do tej postaci panteizm także funkcjonuje i tak bywa niekiedy traktowany (i to zarówno krytycznie, jak i afirmatywnie). To w tym miejscu można powiedzieć, że panteizm tworzy „psychologiczny klimat do zanegowania wszelkiej religii oraz istnienia Boga”<sup>5</sup>, co jednak w rezultacie musi oznaczać również jego własne samozanegowanie.

Wydaje się więc, że bez poważnego odniesienia do Boga, bez jakiejś realności Absolutu, panteizmowi grozi pozorność i w istocie likwidacja, co prowadzi nas do drugiego możliwego ujęcia panteistycznej „tożsamości Boga i świata” jako tym razem utożsamienia świata z Bogiem, jako redukcji świata do Boga, którą w dodatku można uatrakcyjnić w taki sposób, że o ile w poprzedniej sytuacji mieliśmy do czynienia ze sprowadzeniem Boga do świata, to tutaj ma miejsce wprowadzenie świata do Boga – bardzo obiecujące, mogące przybierać najróżniejsze kształty i o tyle zabezpieczone przed „likwidacyjnym” dla świata zredukowaniem do Boga, że ono byłoby tutaj zwykłym teizmem, będącym przecież jeszcze może ważniejszym od ateizmu orientującym terminem opozycyjnym i likwidacyjnym dla panteizmu. Panteizm działałby się więc między ateizmem a teizmem, niejako przekraczałby ich – z jego punktu widzenia – dogmatyczną „sztywność” oraz upraszczającą jednoznaczność i jednostronność. Ateizmowi podpowiadałby, że „nie ma świata bez Boga”, ale z kolei teizmowi, że „nie ma Boga bez świata”<sup>6</sup>.

Tak więc panteizm byłby wyrazem przekonania, że świat (w swej doczesności, naturalności) nie wystarcza sobie, ale że i Bóg nie wystarcza sobie (w swej „wyjściowości”, istotowości, statyczności, w swej naturze) dla pełni swej boskości. Właściwie już źródłowa, fundamentalna i kanoniczna dla chrześcijaństwa idea Trójcy Świętej wyraża w jakiś sposób właśnie niewystarczanie Bogu samego siebie, jakieś poszukiwanie dopełnienia, potwierdzenia w swym ruchu oraz dalej w świecie stworzonym (stwarzanym), co wychodzi z kolei naprzeciw ponadczasowym, boskim aspiracjom człowieka (a poprzez człowieka – również całości świata).

Różnorodność możliwych rozpoznań i ustaleń między wskazanymi zewnętrznymi, ale też quasi-definitywnymi wobec panteizmu skrajnościami (ateizm–teizm), jest ogromna i panteizm jest niemal zawsze objaśniany także poprzez właśnie dające się w nim (w jego „wnętrzu”) wyróżnić nurty, poprzez jego klasyfikacje i typologie, poprzez swego rodzaju fenomenologię panteizmu. I tak,

<sup>5</sup> S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, „Collectanea Theologica” 1977, nr 47, s. 75.

<sup>6</sup> Tamże, s. 67.

uwzględniając literaturę przedmiotu, ale też pozwalając sobie na własne dodatki i uzupełnienia, wyróżnilibyśmy następujące postacie panteizmu:

- panteizm statyczny,
- panteizm dynamiczny emanacjonistyczny,
- panteizm dynamiczny historycystyczny,
- panteizm „ungrundowy”,
- panteizm kontrakcyjny,
- panteizm ewolucjonistyczny,
- panenteizm.

Do przedstawicieli panteizmu statycznego zaliczylibyśmy Heraklita<sup>7</sup> i Spinozę<sup>8</sup> (również głosicieli panteizmu religijności wschodniej), według których świat przeniknięty jest przez wewnętrzną i integrującą świat moc boską, duchową, umysłową, przez logos, który jednostkowość, chaos i wojnę elementów świata doprowadza do harmonii, wzniosłej jedności przeciwieństw, opatrności, natomiast owa boska zasada określa możliwość równoległego, ale przecież i alternatywnego (właśnie duchowego, myślowego) uchwytывania świata, równoległego wobec jego aspektu materialnego. Świat naturalny jest tu więc trwale, niezmiennie i wzbogacająco dlań przeniknięty przez czynnik boski, czy też boskość (jak u Spinozy<sup>9</sup>) jest jego inną nazwą, sprawą zaś człowieka (ludzkiej mądrości) jest

<sup>7</sup> Poza kluczową tu koncepcją logosu, panteizmu u Heraklita doszukuje się też na podstawie jego aforyzmu B67 ze zbioru Dielsa–Kranza, pochodzącego z *Refutatio omnium haeresium* Hipolita Rzymskiego (IX,10,8), który Wojciech Wrotkowski oddaje następująco: „Bóg [to]: dzień, noc, zima, lato, wojna, pokój, dosyt, głód. A uinnia się podobnie jak <ogień>, gdy tylko miesza się z korzeniami; zwany jest wedle upodobania każdego” (zob. tenże, *ὁνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἑκάστων*. Weryfikacja stanu badań nad fragmentem B67 Heraklita z Efezu, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 130).

<sup>8</sup> Zob. np. B. Spinoza, *Etyka*, cz. I, twierdzenie 15 i związane z nim scholium (w: tegoż, *Traktaty*, Kęty 2000, s. 474–478), w oryginale: „Propositio XV: Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest”. O tym, w jakiego rodzaju panteizm dostrzegał u Spinozy Hegel zob.: G.H.R. Parkinson, *Hegel, Pantheism, and Spinoza*, „Journal of the History of Ideas” 1977, vol. 38, no. 3, s. 449–459. Ostatnio panteizm (jednak w pewnym określonym rozumieniu) Spinozy poddał w wątpliwość: S. Nadler, *Baruch Spinoza, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*, red. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/spinoza/>. Zob. też uwagi nt. „możliwych” panteistów oraz panteizmu Spinozy w artykule *Pantheism* we wcześniejszym wydaniu *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (M. Levine, *Pantheism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Winter 2011 Edition*, red. E.N. Zalta, URL: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2011/entries/pantheism/>), obecnie zastąpionym artykułem W. Mandera.

<sup>9</sup> Zob. więcej: D. Brylla, *O nieateistycznym i akosmicznym charakterze panteistycznej filozofii Spinozy według Salomona Majmona*, „Studia z Historii Filozofii” 2015, nr 3(2), s. 148–159;

ów czynnik zidentyfikować. Statyczność tej postaci panteizmu nie polega oczywiście na braku ruchu w świecie, ale na owej trwałości, niezmienności wewnętrznych, „boskich” jego prawideł, nie mniej w swej idealności ścisłych i koniecznych niż determinizm przyrodniczy.

W panteizmie dynamicznym emanacjonistycznym sam boski Absolut ma charakter właśnie dynamiczny, rozwijający się, dochodzący do siebie za sprawą uruchomionego, a i niezbędnego dla pełni Absolutu procesu kosmicznego, procesu emanacyjnego, teleologicznie określonego przez Absolut, ale właśnie nieomijalnego dla jego pełni, procesu, który jeśli nie jest przestrzenią własną Absolutu, to z pewnością przestrzenią konieczną samozapośredniczenia (samodystansowania się, samonegowania) i samospełnienia się (samoodnajdywania) Absolutu. Przedstawicielami tej formy panteizmu byłiby Plotyn, Eriugena oraz Mikołaj z Kuzy<sup>10</sup>.

Reprezentantem panteizmu dynamicznego historycystycznego byłby Hegel<sup>11</sup>. O ile emanacjonizm charakteryzował się ciągłością, kontynualnością, a poszczególne etapy rozwoju Absolutu są tam w sposób tylko przybliżony i umowny wyabstrahowane z integralnego procesu, to u Hegla „wyjście” Absolutu na świat ma charakter skoku, gwałtownej negacji, aczkolwiek zawierającej w sobie – jako motywację, impuls własnego ruchu świata – ową pierwotną absolutną pełnię (domagającą się wszakże dopełnienia), aczkolwiek zdominowaną przez dynamikę, gwałtowność skoku, nieciągłości, sprzeczności. Wyższość, idealność, duchowość Absolutu ma tu wyjściowo charakter tylko potencjalny, zwinięty, jest czymś tylko „w sobie”, czymś ukrytym (dla samego Absolutu) i wymagającym ryzykownego, dramatycznego, skomplikowanego, wzajemnie przeobrażającego zderzenia ze swym przeciwieństwem (z naturą); przestrzenią tego zderzenia jest historia, a osiąganymi tu zdobyczami dzieła i czyny kultury oraz normy i instytucje życia społecznego – to w nich boski Absolut osiąga realność swych założonych dys-

---

D. Brylla, *Teozofia kabalistyczna w świetle Spinozjańskiego monizmu panteistycznego*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2013, nr XXV, s. 26–39; R. Szopa, *Teizm, Panteizm i panenteizm a religijność człowieka w świetle metodologii Larry’ego Laudana i Imre Lakatosa*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2018, nr 2(33), s. 204.

<sup>10</sup> Por. M. Levine, *Pantheism...*, dz. cyt.; D. Moran, *Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 1990, vol. 64, no. 1, s. 131–151.

<sup>11</sup> Zob. M. Levine, *Pantheism...*, dz. cyt., a także uwagi J. Maritaina w podrozdz. *Bóg Hegla w: La philosophie morale. I. Examen historique et critique des grands systemes*; np. w wyd. anglojęz. dostępnym w internecie (wg wyd. *Moral Philosophy*, ed. J.W. Evans, Londyn 1964) pod adresem: <https://maritain.nd.edu/jmc/text/jmoral09.htm>.

pozycji. Absolut znajduje się tu w dwuznacznej wolności-zależności od świata, otwierając z kolei przed światem jakieś „jeszcze”; co od drugiej strony jest permanentnym niedokończeniem, dynamizmem kulturowo-historycznym świata, nadającym nieustającą żywotność Absolutowi.

Określeniem „panteizm ungrundowy” oznaczamy wizję Absolutu, w których ma on w sobie albo obok siebie sferę mroczności, zła, nicości, bezgruntu, która wikła go w nieustanną dynamikę stwarzania i poszukiwania nowych szans i sojuszników w zmaganiach z ową nicością, o tyle niegwarantujących łatwego sukcesu, że wszystko „po Bogu” jest „skażone” owym pierwotnym napięciem oraz sprzecznością bytu i *Ungrund*, dobra i zła, jasności (porządku, poznania) i ciemności (chaosu, niewiedzy). Świat, a zwłaszcza jego najbardziej dynamiczny i całościowy (bo zawierający w sobie dobro-zło, istnienie-nicość) element, a więc człowiek i wymiary jego ludzkiej specyfiki (historia, kultura), są strukturalnymi i niezbędnymi (a nie tylko przypadkowymi i użytecznymi), a także wolnymi sojusznikami Boga w jego zmaganiach z sobą, w których musi on – zbawczo dla siebie i zbawczo dla świata – wykraczać poza siebie. Jako przedstawicieli tej postaci panteizmu wskazalibyśmy Mistrza Eckharta, Jakuba Böhme, Schellinga oraz Nikołaja Bierdiajewa.

Z kolei panteizm kontrakcyjny to takie ujęcie Absolutu, którego źródłowym, a i wzorcowym kształtem jest słynna koncepcja Izaaka Lurii. Ujęcie Lurii dotyczy wyjściowo „teistycznego” stworzenia świata, ale opiera się na koncepcji tzw. *cimcum*, a więc boskiej kontrakcji, koncentracji, wycofania się, skurczenia<sup>12</sup>. Objasniając więc początek świata i charakter relacji między Bogiem a światem, Luria głosi, że Bóg dokonuje tu najpierw aktu samoograniczenia, zstąpienia w siebie, po to, by właśnie uczynić właściwe, „odpowiednie” miejsce dla stworzenia świata. Stworzenie świata rozpoczyna się więc nie od wyjścia Boga poza siebie, ale – dokładnie odwrotnie – od wejścia Absolutu w siebie, co jest aktem jego woli i miłości, powściągnięcia własnej wolności w imię udzielenia wolności stworzeniu, a przede wszystkim człowiekowi. W pierwszym kroku kreacji Bóg niejako samozastania się i dopiero w kroku drugim wyemanowuje z siebie światło, swą

<sup>12</sup> Por.: K. Kornacka-Sareło, *Filozofia człowieka w myśli chasydów ziem polskich*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2013, nr 13, s. 171–173; a także obszerne bieżące ustalenia i dyskusje w zakresie głównych problemów związanych z Luriańską Kabałą: D. Karr, *Which Lurianic Kabbalah?* (artykuł opublikowany w 2020 r. na profilu autora na portalu Academia.edu, URL: [https://www.academia.edu/30928619/Which\\_Lurianic\\_Kabbalah](https://www.academia.edu/30928619/Which_Lurianic_Kabbalah)), w tym nt. *cimcum* (*tzimtzum*): s. 11–12.

energię, w absolutną „przestrzeń”, która powstała w wyniku jego samowycofania się<sup>13</sup>. Ta emanacja jest objawieniem Mądrości Bożej, systemu idei-wzorców dla dalszego tworzenia. Owa Mądrość i jej dalsze dzieje (jak i praprzestrzeń, „materia” [pierwsza materia], w której Mądrość się ujawniła) to Sofia; spotykamy ideę Sofii w myśli żydowskiej, w mistyce europejskiej (u Jakuba Böhmego), ale szczególnie popularna jest ona w teologii prawosławnej i filozofii rosyjskiej. Sofia, „boski wysłannik”, jest u Rosjan ściśle powiązana z Bogiem, a jednocześnie jako odrębna, jako właśnie wysłannik, uzyskuje pewną autonomię, podmiotową wolność, i pojawia się w tym miejscu możliwość odrębnych wizji sofiologicznych: w jednej akcentuje się substancjalną więź Sofii z Bogiem i jej wobec Boga „moralną” lojalność (tą drogą pójdzie Siergiej Bułgakow, a to podkreślanie przez niego substancjalnej więzi Sofii z Bogiem doprowadzi do sformułowania wobec niego zarzutu o heretyckie traktowanie Sofii jako czwartej hipostazy-osoby boskiej), w drugiej – podkreśla się jej wobec Boga wolność, odrębność, a nawet zbuntowanie (tą drogą pójdzie Sołowjow, który ukazuje dzieje świata, a zwłaszcza historię ludzkości, jako autentyczny, ale i sensowny dramat, mogący być określany także jako mozolne, przez próby i błędy, powracanie Sofii, duszy świata do Boga). U Lurii, jak i innych mniej „historiozoficznych” sofiologów, aktywność człowieka, mająca prowadzić do Boskiej pełni świata, winna znajdować wyraz w modlitwie, mistyce i uczynkach moralnych.

Według panteizmu ewolucjonistycznego Bóg jest energią procesu kosmicznego, która zarazem dopiero staje się i uformowuje, dochodzi do siebie, a pełnię osiąga dopiero u jakiegoś harmonijnego i wszechstronnego celu tego procesu; w ujmowaniu przyrody musi tu oczywiście mieć miejsce przewaga aspektu teologicznego nad deterministycznym, a w aspekcie wiedzy – przewaga filozofii (metafizyki) przyrody nad naukami przyrodniczymi. Do przedstawicieli tej postaci panteizmu zalicza się Hippolyte’a Taine’a, Ernesta Renana, późnego Maxa Schelera, Teilharda de Chardin<sup>14</sup>.

Odnosnie zaś do panenteizmu niektórzy twierdzą, że to tylko ugrzecznona forma panteizmu, starająca się obejść zarzuty stawiane panteizmowi, tak jak analogicznie panteizm, zgodnie z niektórymi opiniami, miałby być tylko ugrzecznoną postacią ateizmu. My chcielibyśmy potraktować panenteizm (termin

<sup>13</sup> Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 322–323.

<sup>14</sup> Por. np. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 265.

pojawia się dopiero na początku XIX wieku) jako stanowisko ważne i intelektualnie wiarygodne, będące swego rodzaju poglądem z poziomu metapanteizmu, próbującym pokazać, że mocne związanie Boga ze światem naturalnym wcale nie musi likwidować autonomii i transcendencji Absolutu. Zaczątki czy nawet zarysy panenteizmu bez trudu daje się identyfikować już wśród przedstawicieli wymienianych wyżej postaci panteizmu, i to nawet tych z czasów starożytnych (niektórzy kwalifikują tak na przykład poglądy Plotyna). Panenteizm głosi – jak wiadomo – zawieranie się świata w szerszej od świata „przestrzeni” Boga. Świat jest Bogiem, ale Bóg nie jest światem, ma w sobie ponadświatową „nadwyżkę”, „odrębność”, „pierwotność”. Pozwala to formułować nawet tezę, że panenteizm jest syntezą immanencji i transcendencji Absolutu, panteizmu i teizmu. Jako współczesnych reprezentantów panenteizmu wskazuje się zazwyczaj Alfreda Whiteheada, Charlesa Hartshorne’a, rosyjskiego filozofa Siemiona Franka<sup>15</sup>. W koncepcji Whiteheada Bóg w akcie stwórczym nie dodaje czegoś do tego, co jest, ale raczej ogranicza to, co jest (czyli siebie), raczej się powściąga i samoselekcjonuje, co oznacza, że pozostajemy tu ciągle „w zakresie” Boga. Świat jest swego rodzaju samoograniczeniem się Boga w sobie w imię ładu i określoności, a przeciw amorficznej wszystkości, w imię więc także dobra, oraz uczynieniem miejsca dla stworzenia, które mogłoby w jakiejś mierze – dzięki owej właściwej selekcji – samo utrzymywać się w istnieniu „na własny rachunek”, ale też, w przypadku człowieka, z rozumieniem boskiej inicjatywy całej tej sytuacji oraz boskich – choć zapośredniczonych przez człowieka – jej rezultatów. Frank swej wizji relacji między Bogiem a światem dodaje wyraźnie więcej dramatyzmu, co związane jest z bardziej historiozoficznym i antropologicznym niż u Whiteheada postrzeganiem świata. Choć mamy tu „teistyczne” stworzenie świata, to jest ono odwieczne, ale też o tyle nie jest z kolei po prostu wieczne, że pozbawione jest podmiotowości własnej (*causa sui*) świata, jest w gestii Boga. Bóg jest wprawdzie u Franka czymś więcej i czymś innym niż tylko światem, ale zarazem „wszelkie formy kategoryalne, którymi posługujemy się na określenie nawet najbardziej ostrej przeciwstawności świata i Boga, są zakorzenione w pierwotnej jedności, która leży poza granicami dwoistości «Bóg i świat», wznosi się nad nią lub (co

<sup>15</sup> Por. np. tamże, s. 264; S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 68; więcej o współczesnych postaciach panenteizmu zob. np. J. Wojtysiak, *Panteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, tom LX, nr 4, s. 320–324.

jedno i to samo) jest od niej głębsza i bardziej pierwotna”<sup>16</sup>. Tę jedność określał Frank jako „monodualistyczną” Wszechjedność i była to jedna z najważniejszych i centralnych kategorii w jego filozofii religijnej.

Podsumujmy. Panteizm to pogląd pełen wewnętrznych treści i inspirujących napięć, przeciwstawiany uboższym i jednostronnym raczej ateizmowi i teizmowi (a w każdym razie mającym tendencję do zubażania i ujednoliconiania się, tendencję silniejszą niż panteizm). Pogląd mający bogatą historię, sięgającą samych początków ludzkiej refleksji religijnej i filozoficznej, jak i niewyczerpaną, a w każdym razie wielowiekową (po współczesność), energię rozwijania się, udoskonalania oraz uchwytywania nowych zjawisk intelektualnych i duchowych. Pogląd wpływowy, trafnie rozpoznający i wyrażający pewną palącą i nieusuwalną kwestię kondycji ludzkiej, co docenić muszą nawet krytycy i przeciwnicy panteizmu: trafnie zdaje się uwydatniać on obecność oraz „bliskość” duchowej głębi czy po prostu Boga w człowieku i przyrodzie oraz udanie i inspirująco „wyakcentowuje dynamikę absolutu”<sup>17</sup>. Powszechnie znane są też zarzuty wobec panteizmu: że Absolut jest tu apersonalistyczny<sup>18</sup>, co w dodatku miałoby – jakoby – osłabiać w konsekwencji osobowy charakter bytu ludzkiego, oraz że w panteizmie „Absolut, (...) pogrążony w horyzontalizmie materialnej przyrody i ludzkiej historii, przestaje być traktowany (...) jako Bóg”<sup>19</sup>.

Te argumenty i kontrargumenty warto są – i to bardzo oraz obiecująco – zgłębiającego debatowania i poszukiwań kolejnych płaszczyzn i pięt refleksji nad panteizmem, dlatego musi budzić konfuzję i rozczarowanie takie oto stanowisko w sprawie panteizmu, roszczące sobie przy tym, być może nie bez powodów, pretensje do katolickiej oficjalności: „Stary i Nowy Testament nie znają żadnego panteizmu. Urząd Nauczycielski Kościoła wyraźnie i uroczyście potępił ten pogląd”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 294.

<sup>17</sup> S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 77.

<sup>18</sup> Choć na przykład Frank, a wcześniej Sołowjow, przekonywał, że przypisywanie Bogu osobowości jest antropomorfizowaniem go i że pod tym względem należy określać go raczej jako nadosobę.

<sup>19</sup> S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 81. Por. również uwagi w K. Szocik, *Ateizm filozoficzny...*, dz. cyt., s. 160–162 oraz cytowany tam C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 146.

<sup>20</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 314.



## Bibliografia

- Brylla D., *O nieateistycznym i akosmicznym charakterze panteistycznej filozofii Spinozy według Salomona Majmona*, „Studia z Historii Filozofii” 2015, nr 3(2), s. 145–161.
- Brylla D., *Teozofia kabalistyczna w świetle spinozjańskiego monizmu panteistycznego*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2013, nr XXV, s. 25–46.
- Cornelio F., *Introduzione all’ateismo moderno*, Roma 1964.
- Eveleth L., *The Lure of Pantheism: Its Evangelical Flowering and World-Wide Designs*, „Studia Gilsoniana” 2015, nr 4(3), s. 285–301.
- Karr D., *Which Lurianic Kabbalah?*, URL: [https://www.academia.edu/30928619/Which\\_Lurianic\\_Kabbalah](https://www.academia.edu/30928619/Which_Lurianic_Kabbalah), dostęp: 20.02.2020.
- Kornacka-Sareło K., *Filozofia człowieka w myśli chasydów ziem polskich*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2013, nr 13, s. 169–182.
- Kowalczyk S., *Czym jest panteizm?*, „Collectanea Theologica” 1977, nr 47.
- Levine M., *Pantheism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), red. E.N. Zalta, URL: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2011/entries/pantheism/>, dostęp: 19.02.2020.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.
- Maritain J., *Moral Philosophy*, ed. J.W. Evans, London 1964.
- Moran D., *Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 1990, vol. 64, no. 1, s. 131–151.
- Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów 2007.
- Parkinson G.H.R., *Hegel, Pantheism, and Spinoza*, „Journal of the History of Ideas” 1977, vol. 38, no. 3, s. 449–459.
- Prokopiuk J., *Eckhart – mistrz życia*, w: *Mistrz Eckhart, Kazania i traktaty*, Warszawa 1988.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997.
- Szocik K., *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Kraków 2014.

Szopa R., *Teizm, Panteizm i panenteizm a religijność człowieka w świetle metodologii Larry'ego Laudana i Imre Lakatosa*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2018, nr 2(33), s. 201–218.

*The Encyclopedia of Religion and Nature*, V.1, ed. B. Taylor. New York 2008.

Toland J., *Socinianism truly stated; being an example of fair dealing in all theological controversies. To which is prefixt, indifference in disputes: recommended by a pantheist to an orthodox friend*, London 1705.

Wojtysiak J., *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, tom LX, nr 4, s. 313–337.

Wrotkowski W., *ὁνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστων*. Weryfikacja stanu badań nad fragmentem B67 Heraklita z Efezu, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 77–135.

## Streszczenie

W artykule zaprezentowano konsekwencje różnorodności stanowisk określanych mianem panteizmu oraz różnych momentów tego złożonego pojęcia. Wskazuje się, że z jednej strony mogą one wprawiać w zakłopotanie i dezorientację, z drugiej zaś zaświadczać one o ogromnym bogactwie problemowym, intelektualnym, duchowym (religijnym) związanym z tym pojęciem. Panteizm ukazano tu jako pogląd pełen wewnętrznych treści i inspirujących napięć, przeciwstawiany uboższym i jednostronnym raczej: ateizmowi i teizmowi (a w każdym razie mającym tendencję do zubażania i ujednoliconiania się, tendencję silniejszą niż panteizm). Wśród konkluzji zaproponowano tezę, według której panteizm działaby się między ateizmem a teizmem, niejako przekraczałby ich – z jego punktu widzenia – dogmatyczną „sztywność” oraz upraszczającą jednoznaczność i jednostronność. Prezentuje się też panteizm jako wyraz przekonania, że świat (w swej doczesności, naturalności) nie wystarcza sobie, ale że i Bóg nie wystarcza sobie (w swej „wyjściowości”, istotowości, statyczności, w swej naturze) dla pełni swej boskości. W tym kontekście za rozczarowujące uznaje się stwierdzenie w sprawie panteizmu wyrażone przez autorów słynnego *Małego słownika teologicznego*.

**Słowa kluczowe:** panteizm, panenteizm, ateizm, teizm, Absolut, Bóg, osoba, dynamizm

## Summary

### Diversity of Pantheism

This article presents the consequences of the diversity of positions called pantheism and the different moments of this complex concept. It is pointed out that on the one hand they can confuse, on the other hand they testify to the huge problematic, intellectual, spiritual (religious) wealth associated with this concept. Pantheism is shown here as a view full of internal content and inspirational tensions, contrasted with the poorer and one-sided rather: atheism and theism (or at least tend to impoverish and unify, stronger than pantheism). Among the conclusions, a thesis was proposed, according to which pantheism would operate between atheism and theism, somehow exceeding them – from his point of view – dogmatic „rigidity” and simplifying uniqueness and one-sidedness. Pantheism is also presented as an expression of the belief that the world (in its temporality, naturalness) is not enough for itself, but that also God is not enough (in its „exit”, essence, static, in its nature) for the fullness of its divinity.

**Key words:** pantheism, panentheism, atheism, theism, Absolute, God, person, dynamism



*Echad i ahawa, ajin i jesz.*  
Wybrane koncepcje kabalistyczne  
w *Gwieździe zbawienia* Franza Rosenzweiga

Katarzyna Kornacka  
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Instytut Kultury Europejskiej)

Z Wszystkiego wycofała się Jedność. Porównywalna do dzieła sztuki, była ona na zewnątrz pojedynczym Jednym, a tylko jeszcze wewnątrz Wszystkim. W ten sposób pozostawiła miejsce obok siebie<sup>1</sup>.

Franz Rosenzweig

## Wprowadzenie

Na początku było Wszystko, na początku była Nicość, na początku było „Tak”, na początku było „Nie”<sup>2</sup> i na początku była miłość, rozumiana nie jako byt, pojęcie czy własność, lecz jako „wydarzenie”<sup>3</sup>, pozbawione jakiegokolwiek desygnatu, a zatem nieuchwytnie i niewyraźne<sup>4</sup>. Miłość – „samoprzeobrażenie, zaparcie się

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo iTON Societ, Warszawa 2012, s. 67.

<sup>2</sup> Tamże, s. 87.

<sup>3</sup> Tamże, s. 278.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 332.

siebie”<sup>5</sup> – okazuje się w myśli Franza Rosenzweiga przyczyną sprawczą boskich aktów kreacji, podejmowanych przez Nicość nie będącą pustką lub próżnią, lecz stanowiącą „samozaprzeczącą się Nicość Boga”<sup>6</sup>. W wyniku stwarzania – czyli współdziałania energii „Tak” oraz siły „Nie” – rozpada się całość Wszystkiego, ponieważ „Jedność wycofuje się ze Wszystkiego”. Pozostawiając „miejsce obok siebie”, zaczyna transcendować opuszczone Wszystko. Wyłaniają się trzy odrębne porządki – trzy rzeczywistości: Boga, człowieka i świata. Najpierw bytują niezależnie, jako „Sobości”, a następnie – w rezultacie objawienia, którego pierwszym etapem jest właśnie stworzenie – stają się wzajemnie uwikłane, trwając odąd w dynamicznych oraz ścisłych relacjach<sup>7</sup>. Oczywiście okoliczniki czasu, które zastosowałam w powyższym zdaniu, a także przydawka „pierwszy”, przed słowem „etap” nie powinny być odczytywane literalnie. W tak ujmowanym akcie kreacji nie istnieje ani „najpierw”, ani „następnie”, ani „wcześniej”, ani „później”, ani „przed”, ani „po”. Czas Boga płynie odmiennie niż czas świata<sup>8</sup>. Zarówno stwarzanie, jak i objawianie dzieją się ustawicznie, aktualnie, pozostając w stosunku do siebie synchronicznymi oraz równoległymi procesami<sup>9</sup>. Tym samym wciąż „teraźniejszy” i nieustannie „wydarzający się” jest także sam Bóg<sup>10</sup>: analogicznie do miłości, której „istotą jest chwila”<sup>11</sup>.

W powyższy sposób można najkrócej, jak sędzę, scharakteryzować podstawowe założenia kosmologiczne i ontologiczne, zaprezentowane przez Franza Rosenzweiga w jego najważniejszym dziele, czyli *Gwieździe zbawienia*. Jeden stał się w pewnej chwili odrębny od Wszystkiego, Jeden jest specyficznie pojmowaną Nicością (Nie-Czymś), a miłość Jednego wciąż na nowo się wydarza, inicjując oraz warunkując wiecznotrwałe dzieło kreacji tego, co istniało, istnieje albo zaistnieje. Nicość konotuje nieokreśloną, nienazywalną i niewymawialną boskość – Bożą moc lub energię. Miłość natomiast ma być afektem odczuwanym przez „Jednego, będącego ponad całością”<sup>12</sup> – Boga, o którym można już powiedzieć, że odczuwa miłość, czyli orzec, iż „jest Kochający”. Powodowany uczuciem zapragnął i nadal pragnie stwarzać świat oraz bytującego w świecie człowieka, czyniąc go odpowie-

<sup>5</sup> Tamże, s. 277.

<sup>6</sup> Tamże, s. 88.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 606.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 434.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 215.

<sup>10</sup> Tamże, s. 275.

<sup>11</sup> Tamże, s. 276.

<sup>12</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 646.

działnym za dzieło kreacji. Pokreślić też należy, że – według Rosenzweiga – przed nadejściem „chwili”<sup>13</sup>, w której „zdarzyła się” miłość, nie istniał jeszcze żaden byt odrębny od Wszystkiego-Całości, ponieważ Wszystko trwało wraz z Jednym, dopóki Jeden niespodziewanie nie pokochał. Zapragnął wówczas podzielić się istnieniem, negując i wyrzekając się siebie, potem zaś nawiązał relację z Ty świata i Ty człowieka.

Kiedy analizujemy przytoczone powyżej poglądy, zwracamy przede wszystkim uwagę na ich koherencję. Dostrzegamy, z jak wielkim zaangażowaniem stara się Rosenzweig eksponować ideę miłującej oraz udzielającej samą siebie Transcendencji<sup>14</sup>, a także podkreślać ontologiczną odrębność Boga i człowieka, zapewniającą ludziom wolność oraz autonomię wobec Absolutu. Absolut z kolei, paradoksalnie, staje się w doktrynie Rosenzweiga zależny od ludzi, chociażby – bądź aż – z tego powodu, że ich kocha<sup>15</sup>. Z drugiej strony natomiast pojawić się musi pytanie, czy stworzony przez Rosenzweiga „system” jest wynikiem jego osobistego namysłu, czy też urodzony w Kassel filozof<sup>16</sup> od kogoś lub skądś zapożyczył istotne elementy swojej myśli. Osobiście jestem przekonana, że za prawdziwy należy uznać drugi człon tej alternatywy, ponieważ – w moim odczuciu – wiele motywów i koncepcji ściśle łączy poglądy Rosenzweiga z doktrynami kabały zoharycznej i luriańskiej, wypracowanymi przez kabalistów żydowskich w trzynastowiecznej Kastylii, a następnie w szesnastowiecznym Safedzie. Fakt ten jest poniekąd zaskakujący, ponieważ zachowały się zdecydowanie negatywne wypowiedzi Rosenzweiga na temat kabały<sup>17</sup>. Sądzę jednak, że krytykując myśl mistyczną, filozof miał raczej na myśli siedemnastowieczną oraz osiemnastowieczną „kabałę heretycką”<sup>18</sup>, tworzoną przez *mekubalim*, zwłaszcza przez saba-

<sup>13</sup> Tamże, s. 277.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>15</sup> Por. J. Guttman, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Anchor Books, tłum. D.W. Silverman, Garden City, NY 1966, s. 440.

<sup>16</sup> W kwestii biografii oraz myśli Franza Rosenzweiga – zob. np. N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, IN, Cambridge, MA 1998; B. Pollock, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Cambridge University Press, New York, NY 2014; E.R. Wolfson, *Giving beyond the Gift: Apophysis and Overcoming Theomania*, Fordham University Press, New York, NY 2014, s. 34–89; J. Guttman, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, dz. cyt., s. 416–449.

<sup>17</sup> Por. M. Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA 2010, s. 166.

<sup>18</sup> G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014, s. 131.

tian i frankistów<sup>19</sup>. W tamtym czasie – epoce fałszywych mesjaszy – żydowska myśl mistyczna stała się bez wątpienia anomijna, a także w istocie zaczęła ewoluować w niebezpiecznym kierunku, powodując ostatecznie, że tysiące wyznawców judaizmu dokonało konwersji na islam oraz chrześcijaństwo, choć ta akurat sytuacja stanowiła nieprzewidziany i szkodliwy „skutek uboczny” mistycznych uniesień, a także żydowskiej tęsknoty za bezpiecznym, spokojnym i sprawiedliwym światem<sup>20</sup>.

Nie dziwi zatem, że Rosenzweig, który sam w pewnym momencie zamierzał zostać chrześcijaninem, lecz ostatecznie zrezygnował z konwersji<sup>21</sup>, przynajmniej oficjalnie dystansował się od kabalistycznych doktryn będących, jego zdaniem, przyczyną licznych aktów apostazji, które miały miejsce w XVIII i XIX wieku. Jednocześnie był w stanie, jak uważam, przeprowadzić dystynkcję pomiędzy wieloma nurtami współistniejącymi w ramach żydowskiego mistycyzmu. Bądź też, inaczej tę kwestię ujmując, jestem przekonana, że Rosenzweig bez trudu odróżniał „kabałę zoharyczną” oraz „system safedzki” od myśli chasydzkiej lub od nauczania chociażby Natana z Gazy, określanego jako prorok „mesjasza” Szabtaja Cwiego.

Nie można też zapominać, że Rosenzweig był doktorem filozofii, a jego dysertacja została poświęcona myśli politycznej Georga Wilhelma Friedricha Hegla<sup>22</sup>. Hegel zaś, na co wskazują niektórzy historycy filozofii, stosunkowo dobrze znał myśl kabalistyczną<sup>23</sup>, dzięki – między innymi – lekturze pism Jakuba Böhmego oraz Friedricha Schellinga<sup>24</sup>. Co więcej, w drugim tomie heglowskich *Wykładów z historii filozofii* odnajdujemy poświęcony kabale fragment, w którym niemiecki

<sup>19</sup> Termin „mekubalim” oznacza „tych, którzy posiadli sekretną, tajemną wiedzę”, czyli nie tylko znają ogólną doktrynę kabalistyczną, lecz także zostali „wtajemniczeni” w doktryny najbardziej ezoteryczne. W XVIII i XIX stuleciu do kręgów *mekubalim* zaliczali się chasydzi, sabatianie i frankiści, a także zwolennicy Gaona Wileńskiego, będącego w tamtym czasie przywódcą *mitnagdim*, tj. przeciwników chasydyzmu.

<sup>20</sup> Por. J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 181.

<sup>21</sup> Por. N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, dz. cyt., s. 23–31.

<sup>22</sup> Por. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat. Herausgegeben von F. Lachmann. Mit einem Nachwort von A. Honneth*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010.

<sup>23</sup> Por. S.L. Drob, *The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation*, URL: <https://link.do/QGmeI>, [dostęp: 25.04.2019].

<sup>24</sup> W tej kwestii – zob. np. F. Kwiatkowski, *Problem wpływu teozofii Jakuba Böhmego na idealistyczny system Georga Wilhelma Fryderyka Hegla*, „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 3(7), s. 55–71. Z kolei związki myśli Rosenzweiga z doktryną Schellinga omawia Yudit Kornberg-Greenberg (Y. Kornberg-Greenberg, *Better than Wine: Love, Poetry, and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*, Scholars Press, Atlanta, GA 1996, s. 41 i nn.).



filozof przedstawia – wprawdzie w dużym skrócie i uproszczeniu – podstawowe koncepcje sformułowane o wiele wcześniej przez żydowskich mistyków<sup>25</sup>. Jednocześnie sam Rosenzweig w liście z roku 1917, skierowanym do Hermanna Cohena, wyraża nadzieję, że pod koniec studiów będzie mógł uczestniczyć w zajęciach poświęconych kabale luriańskiej oraz *Sefer ha-Zohar*, napisanej w Hiszpanii *Księdze blasku*, która stała się *Biblią* wszelkich *mekubalim* późniejszych epok<sup>26</sup>.

Można więc chyba postawić tezę, że Rosenzweig już jako młody człowiek interesował się myślą mistyczną i dążył do jej poznania. Jego „nowe myślenie”<sup>27</sup> zostało ukształtowane przez stare doktryny, głoszące współzależność Boga i człowieka, a także wskazujące na istnienie ścisłego związku pomiędzy wymiarem ontycznym a etycznym rzeczywistości. Niektóre z tych doktryn postaram się w swoim artykule omówić, dowodząc, iż znalazły aprobatę Rosenzweiga i zostały przez niego wykorzystane do konstrukcji „gwiazdzistego systemu”. Przyniósł on współczesnemu filozofowi sławę nieporównywalnie większą od tej, którą cieszyli się tak znani i wybitni kabaliści, jak na przykład Szymon bar Johaj, Mojżesz z Leonu, Mojżesz Kordowero, „boski Ari” – Izaak Luria z Safedu, Elias de Vidas czy wreszcie Chaim Vital, autor przełomowego dla kosmologii i ontologii kabalistycznej traktatu *Ec Chaim*, czyli *Drzewo życia*<sup>28</sup>, zawierającego pierwszy opis boskich pra-słów „Tak” i „Nie”, autonegacji i emanacji, określanych odtąd przez mistyków jako *cimcum* i *szefa*. W języku Rosenzweiga są natomiast wyrażone jako „zaparcie się siebie”<sup>29</sup> i „obdarowywanie”<sup>30</sup>. Warunkują także stały proces kreacji, postrzeganej przez filozofa jako etap wciąż aktualizowanej historii objawienia. Genezą tego procesu ma być, według Rosenzweiga, miłość „potężna jak śmierć”<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 512–515.

<sup>26</sup> F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlin 1937, s. 66. Por. M. Idel, *New Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, dz. cyt., s. 162.

<sup>27</sup> Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, w: tegoż, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 659–689.

<sup>28</sup> Dzieło znane obecnie jako *Ec Chaim* zawiera spisane przez Chaima Vitala doktryny sformułowane wcześniej przez Izaaka Lurię. Tekst traktatu opublikowano w kilku wersjach po śmierci Vitala, czyli po roku 1620. Por. D. Wilder-Menzi, *Introduction*, w: Ch. Vital, *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria: The Palace of Adam Kadmon*, tłum. D. Wilder-Menzi, Z. Padeh, Arizal Publications, New York, NY 2008, s. xlix.

<sup>29</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 277.

<sup>30</sup> Tamże, s. 275 i nn.

<sup>31</sup> Tamże, s. 332.

## Miłość jako nadrzędna przyczyna sprawcza boskich aktów kreacji

Sama miłość nie wie, czy będzie kochać, a nawet, czy kochała. Wystarczy, gdy wie to jedno, że kocha<sup>32</sup>.

Franz Rosenzweig

W *Gwieździe zbawienia* Rosenzweig pisze wiele na temat miłości. Badacze jego myśli dosyć często omawiają więc tę problematykę, uznając poglądy żydowskiego dialogika za interesujące, oryginalne i ważne<sup>33</sup>. Do pewnego stopnia można się zgodzić z taką interpretacją, ponieważ według Rosenzweiga miłość Boga do tego, co stworzone, pełni funkcję istotną ontologicznie. Przyczynuje istnienie wszystkiego, co jest od Boga odrębne i co powstaje wyłącznie dzięki mocy Jego pozytywnego uczucia, które jednak nie jest „wszechogarniające”, lecz zawsze skierowane ku konkretnemu bytowi<sup>34</sup>. Jak bowiem zauważa Rosenzweig, „miłość nie jest wszechmiłością”<sup>35</sup>, a „objawienie nie wie nic o ‘wszechmiłującym’ Ojcu”<sup>36</sup>. W tym momencie należy przyznać, że słowa filozofa brzmią zdroworozsądkowo, o ile odnosilibyśmy je do ludzi. Miłość jest wprawdzie wyjątkowo silnym afektem, ale jej „obiekt” zostaje wybrany spośród innych przez kochający podmiot, uważający „miłowanego” za istotę tak wyjątkową, że niemożliwą do zastąpienia przez jakąkolwiek inną. Nie wydaje mi się również prawdopodobna (ludzka) miłość do wszystkich lub do wszystkiego, skoro wówczas nie byłaby już miłością *per se*, lecz raczej jednym z atrybutów przypisywanych miłości i jej współtworzących: na przykład życzliwością, lojalnością czy szacunkiem. Mogę bowiem starać się szanować wszystkich, lecz nie jestem w stanie wszystkich pokochać. Dlatego zgadzam się z autorem *Gwiazdy zbawienia*, który wyraża pogląd, że „miłość dotyczy zawsze tylko dwojga, zna tylko Ja i Ty, nie zaś ulicę”<sup>37</sup>. Z drugiej strony nie twierdziłabym tak autorytarnie jak Rosenzweig, że miłość Boża nie jest

<sup>32</sup> Tamże, s. 278.

<sup>33</sup> W tej kwestii – zob. np.: Y. Kornberg-Greenberg, *Better than Wine: Love, Poetry, and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*, dz. cyt.; C. Welz, *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, More Siebeck, Tübingen 2008; M. Bardel, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Universitas, Kraków 2001.

<sup>34</sup> Por. C. Welz, *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, dz. cyt., s. 191 i nn.

<sup>35</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 278.

<sup>36</sup> Tamże, s. 278.

<sup>37</sup> Tamże, s. 335.

„wszechmiłością”, ponieważ głosząc taki pogląd, antropomorfizowałabym byt absolutny, a nawet negatywnie definiowałabym Boga, co – jak pozwałam sobie uważać – byłoby raczej absurdalne i pozbawione sensu, przynajmniej z punktu widzenia filozofii. Mimo to właśnie *absolutna* miłość stała się szczególnie ważnym przedmiotem namysłu Rosenzweiga, który podkreśla przede wszystkim, że afekt Boga do tego, co stworzone, nie wynika z jakiegokolwiek potrzeby Kreatora, będącej genezą Jego uczucia, ponieważ żadna – ani boska, ani ludzka – miłość nie wie z reguły niczego o swojej przyczynie, nadchodząc albo „wydarzając się” nagle, znienacka, nieoczekiwanie i niespodziewanie. Tak więc „chwila, która ją budzi, jest jej pierwszą chwilą”<sup>38</sup>.

O znaczeniu miłości wspomina też autor *Gwiazdy zbawienia*, analizując Pieśń nad Pieśniami<sup>39</sup>. Wydaje się istotne, że jego zdaniem Szir ha-Szirim aszer li-Szlomo należy uznać za najważniejszą część objawienia oraz za „centralną księgę objawienia”<sup>40</sup>. W tym momencie nasuwa się pytanie: z jakiego powodu Rosenzweig przypisuje wyjątkowe znaczenie tekstowi *Cantici Canticorum*? Nie wiem, czy odpowiedź, którą w tym kontekście mogłabym zasugerować, okaże się przekonująca, ale innej nie jestem w stanie udzielić, skoro sama czuję się do niej głęboko przekonana. Uważam, że Rosenzweig zupełnie świadomie i bezpośrednio nawiązuje tu do tradycji kabalistycznej. Pojęcie miłości, określanej w języku hebrajskim przez rzeczownik אהבה (*ahawa*), niejednokrotnie stawało się kluczowe dla rozważań żydowskich mistyków, którzy bardzo chętnie wykorzystywali w swoich traktatach symbolikę erotyczną i seksualną, prezentując złożone zagadnienia teologiczne, teozoficzne, kosmologiczne i ontologiczne. Według kabalistów istnieje bowiem ścisły związek pomiędzy słowami אהבה (*ahawa*) – „miłość” – oraz אחד (*echad*) – „jeden”. Każde z nich rozpoczyna pierwsza litera hebrajskiego alfabetu, czyli א (*alef*)<sup>41</sup>. Wyrazy posiadają tę samą wartość numeryczną, wynoszącą w obu przypadkach 13. Litera א reprezentuje zarówno jedność Boga, jak też Jego miłość bądź miłosierdzie wobec tego, co stworzone i stwarzane, ponieważ sefirą Drzewa Życia, symbolizowaną przez א jest חסד (*chesed*), konotująca Bożą dobroć, łagodność i szczodrość. A zatem można stwierdzić, że w takim kontekście אהבה – miłość, stanowi przypadłość (cechę akcydentalną) אחד – Jedy-

<sup>38</sup> Tamże, s. 277.

<sup>39</sup> Tamże, s. 327–336.

<sup>40</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 332.

<sup>41</sup> Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, tłum. K.K. Pruscy, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 282 i nn.

nego, nie będąc jednak atrybutem Boga, skoro zgodnie z nauczaniem kabalistów  $\text{חסד}$  nie zawsze jest aktywna, a jej działanie zostaje niekiedy podporządkowane przeciwległej, znajdującej się po lewej stronie Drzewa Życia sefirze  $\text{גבורה}$  (*gewura*), określanej także jako  $\text{דין}$  (*din*), która aktualizuje Bożą surowość, Boży gniew i władzę sądzenia<sup>42</sup>. Twierdząc zatem, że miłość nie „jest”, lecz że „się wydarza”, Rosenzweig powielił w zasadzie doktrynę pojawiającą się już w Księdze Izajasza, następnie zaś rozwijaną, doprecyzowywaną i wyjaśnianą przez kabalistów, starających się odpowiedzieć na pytanie: *unde malum*? Innymi słowy, zdaniem kabalistów, „tworzący światło i stwarzający ciemności”<sup>43</sup> Bóg nie jest, lecz bywa „kochający”. Co więcej, sam również pragnie miłości, ponieważ, według kabalistycznego mitu, podczas prekosmicznego dramatu *szewirat ha-kelim*<sup>44</sup> miał utracić męsko-żeńską jedność<sup>45</sup>, o czym wzmiankuje *expressis verbis* także Rosenzweig<sup>46</sup>. Cierpienie bóstwa pociąga za sobą ważne implikacje antropologiczne, etyczne i ontologiczne. Tylko wówczas bowiem, gdy ludzie postępują w sposób prawy, czyniąc dobro, Szechina – żeński aspekt bóstwa – może powracać z wygnania (*galut ha-Szechina*) do *Kudsha BerichHu*, „Świętego, Niech Będzie Błogosławiony”, Króla i Oblubieńca, następnie zaś łączyć się z Nim w miłosnym akcie, warunkującym stwarzanie oraz podtrzymywanie bytów jednostkowych w ich już trwającym istnieniu<sup>47</sup>. Jednocześnie kiedy Rosenzweig podkreśla, że każda miłość, w tym również miłość Boga, „jest zmysłowo-nadmysłowa”<sup>48</sup>, ponownie zbliża się do doktryny mistycznej. W *Sefer ha-Zohar* napisano przecież wyraźnie:

Nauczyliśmy się, że ten świat jest odbiciem wyższego świata i że wszystko, co istnieje na tym świecie, istnieje w świecie wyższym [...]. Posłuchaj, czego

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 244.

<sup>43</sup> Iz 45, 7. Cytaty biblijne podaję za: *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań, Warszawa 1980.

<sup>44</sup> W piśmiennictwie kabalistycznym dramat ten bywa niekiedy określany jako „upadek światów”, *nefilat ha-olamot*, bądź jako „śmierć królów”, *mitat ha-melachim*. Por. R. Elior, *Między galutem a wyzwoleniem, między rzeczywistością a kabałą. Esej o chasydyzmie*, tłum. D.M. Ben Refael, Wydawnictwo Naukowe Contact, Poznań 2019, s. 28.

<sup>45</sup> Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, dz. cyt., s. 152–157.

<sup>46</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 635–638.

<sup>47</sup> W tej kwestii – zob. np. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 207–209; J. Langer, *Miłosna mistyka kabały. Światy, słowa, sny*, tłum. L. Jerkiewicz, Kraków 2015; R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Detroit, MI 1990, s. 265–276, M. Idel, *Kabbalah and Eros*, Yale University Press, New Haven, CT 2005.

<sup>48</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 331.

się nauczyliśmy: wszystko, co Jedyny, Niech Będzie Błogosławiony, stworzył w górze i na dole, zawiera się w tajemnicy mężczyzny i kobiety<sup>49</sup>.

Okazuje się zatem, że nie bez powodu filozof uznał *Szir ha-Szirim* za najistotniejszą partię Tory. Tekst Pieśni nad Pieśniami można przecież odczytywać bądź dosłownie – jako poemat o (również fizycznej) miłości pięknej Sulamit i jej ukochanego, Pasterza i Króla – bądź alegorycznie – jako opis miłości Boga do Jego Narodu, do córki Syjonu i (mistycznego) Zgromadzenia Izraela. Niezależnie od przyjętego sposobu egzegezy Pieśni, podczas jej analizy zwracają uwagę zarówno poetyckie frazy wyrażające zmysłowe pożądanie, jak i wypowiedzi, w których pobrzmiewa subtelna – będąca wyrazem „nadmysłowości” – czułość. Przysłaniając sobą pożądanie, unosi się ona ponad „tajemnicą mężczyzny i kobiety”, których sekretna bliskość staje się paradygmatem wszelkiego – w tym również boskiego – stwarzania, zgodnie ze słowami *Zoharu*.

Filozof przedstawia ten problem oraz odsłania „tajemnicę”, posługując się wieloma metaforami. Czyni to w taki sposób, aby jego słowa nie raziły niepowściągliwością, choć nie odnosi w tym przypadku zbyt wielkiego sukcesu. Mimo bowiem dostrzegalnych starań ze strony Rosenzweiga jego opis ludzkiej, powiedzmy, „miłości” jest – w mojej ocenie – nadmiernie naturalistyczny. Dzieje się tak, jak sądzę, nie tylko z winy autora *Gwiazdy*, ale wynika to z samego tematu podjętej refleksji. Miłość, przejawiająca się – także – jako erotyczna namiętność, jest przecież niewyrażalna w żadnym języku, pozostając właśnie głęboko skrywaną „tajemnicą”, dziwnym fenomenem umykającym poznaniu i nazwaniu, zwłaszcza wtedy, kiedy fizycznym doznaniom towarzyszy pewien element „nadmysłowości”, implikowanej choćby w delikatności, troskliwości czy szacunku, a seksualne pożądanie nie jest motywowane jedynie przez biologiczny popęd, możliwy do zaspokojenia, przynajmniej teoretycznie, bez udziału osoby wybranej, wyjątkowej lub po prostu „miłowanej” przez „kochającego”. Rosenzweig spogląda jednak na tę kwestię odmiennie, do pewnego stopnia ją chyba upraszczając:

To miłość spełnia wszystkie wymagania postawione tu pojęciu Objawiciele; miłość kochającego, a nie ukochanej. Tylko miłość kochającego jest tym, wciąż odnawianym, samopoświęceniem. Jedynie on oddaje siebie w miłości. Ukochana przyjmuje podarunek. To przyjęcie jest jej własnym darem.

<sup>49</sup> *Zohar II*, 144: 1–2. Cyt za: R. Elijor, *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portland, OR 2007, s. 48, tłum. własne.

Lecz przyjmując go, pozostaje u siebie i staje się w pełni spokojną i szczęśliwą w sobie duszą. A kochający wydobywa swą miłość z pnia swojej Sobości, jak drzewo wypuszczające gałęzie. Każdy konar odrywa się od pnia i wypierając się go, już o nim więcej nie pamięta. Ale drzewo stoi tu, przystrojone swymi konarami, które do niego należą. Choćby każdy z nich mu zaprzeczał<sup>50</sup>.

Muszę wyznać, że – choć rozumiem dosłowny sens przywołanego fragmentu – nie mam najmniejszej ochoty na ten temat pisać<sup>51</sup>. Nie chciałabym dodatkowo wulgaryzować tego, co powinno pozostać „tajemnicą”, bo „bardzo jest święte”<sup>52</sup>. Mogę natomiast niejako na marginesie zauważyć, że powyższa wypowiedź Rosenzweiga, w jej literalnym znaczeniu, doskonale wpisuje się w nurt patriarchalnej narracji dyskredytującej kobiety. W tym przypadku są one postrzegane jako istoty pozostające pasywnym i receptywnym obiektem aktów seksualnych, których wyłącznymi podmiotami są mężczyźni. Akty te mają stanowić według Rosenzweiga wyraz „samopoświęcenia się” mężczyzn zapewniających w ten sposób spokój i szczęście kobietom. Pogląd ten, w mojej opinii, jest nie tylko niedorzeczny, lecz nawet perwersyjny. Oczywiście nie wykluczam, że istnieją kobiety dzielące zdanie Rosenzweiga. Być może lubią być uprzedmiotowione i czują się niezwykle usatysfakcjonowane w sytuacji, kiedy „kochający” mężczyźni bardzo się dla nich „poświęcają”, składając im swoje „podarunki” i nie oczekując – jakoby – niczego w zamian. O gustach się jednak nie dyskutuje i raczej nie wolno o nich dyskutować, szczególnie gdy odnoszą się do jednego z najbardziej intymnych wymiarów ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony, w kontekście „samopoświęcenia kochającego”, wydaje się niejasne twierdzenie Rosenzweiga, że tylko kobieta, zwłaszcza „najbardziej kobieca” – a nie „żaden mężczyzna” – jest w stanie „umrzeć z miłości”, mając zresztą do tego pełne prawo, gwarantowane przez „naturę”<sup>53</sup>. Można by w tym momencie rzucić ironicznie „na szczęście”,

<sup>50</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 275.

<sup>51</sup> Zainteresowanych niniejszą kwestią odsyłam do tekstu francuskojęzycznego rabina i filozofa, Marca-Alaina Ouaknina, który bez większego skrępowania – a właściwie bez żadnego skrępowania – wyjaśnia *peszat*, czyli dosłowny sens, „dawania” i „otrzymywania”, dosyć brutalnie odzierając „tajemnicę” z całej jej tajemniczości. Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, dz. cyt., s. 120.

<sup>52</sup> „Wśród wielkiej miłości/ Wszystko jest poczęte/ I wszystko – bez sensu/ – Lecz bardzo jest święte”. Słowa te pochodzą z elegii Jarosława Iwaszkiewicza, pt. *Piosenka dla zmarłej*, którą na swój prywatny użytek określam jako „poemat orficko-kabalistyczny” (J. Iwaszkiewicz, *Piosenka dla zmarłej*, w: tegoż, *Wiersze*, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 416 i nn.).

<sup>53</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 267.

jak również dodać, iż zapewne byłoby znacznie gorzej, gdyby „kobieca kobieta” umierała z miłości, nie mając do tego prawa. W takim przypadku, jak podejrzewam, śmierć „ukochanej” świadczyłaby o godnej potępienia transgresji norm moralnych.

Zupełnie inaczej natomiast, a także z większą powagą, należy odczytywać słowa Rosenzweiga, jeżeli interpretujemy ich sens naddany. Nabierają wówczas naprawdę głębokiego znaczenia. Filozof prezentuje bowiem w przywołanym tekście szczególną koncepcję „Objawiciela” – „Ofiarodawcy”, czyli Boga, który „oddaje siebie” – sam siebie udziela, czyniąc to z miłości do przedmiotu swojego uczucia. Jednocześnie „kochający Objawiciel” „wypiera się” samego siebie oraz samego siebie „zaprzecza”, dokonując autonegacji. W tym momencie można już bez większego trudu ustalić genezę myśli Rosenzweiga, który nawiązuje w tekście Gwiazdy do mistycznej doktryny, zawierającej koncepcję צמצום (*cimcum*) – retrakcji, regresji oraz שפע (*szefa*) – emanacji, pozostających, według kabalistów, pod wpływem oddziaływania siły dośrodkowej – הסתלקות (*histalkut*) i odśrodkowej – התפשטות (*hitpasztut*)<sup>54</sup>. Aby nie być gołosłowną, posłużę się tutaj precyzyjnym opisem Gershoma Scholema, wskazującego na silnie wyrażony dualizm oraz dynamizm, charakteryzujące proces stwarzania, przedstawiany przez kabalistów:

Wycofanie i emanacja są dwiema zasadami, dzięki którym Bóg objawia się jako Stwórca. Zasady te działają i wzajemnie na siebie oddziałują na każdym etapie procesu stwarzania. [...] Każda [jednostkowa] egzystencja zakłada dialektyczny, dwutorowy ruch; nic nie staje się bytem za pośrednictwem jednokierunkowego działania. Wszystko istnieje dzięki kombinacji wycofania się oraz emanacji. Rytm żyjącego Boga [...] może być opisany jako podwójny proces wdychania i wydychania. [...] Podwójny rytm regresji i wypływu jest podstawą wszystkiego, co istnieje<sup>55</sup>.

Dopiero w takim kontekście można pojąć prawdziwy sens sformułowanego w Pieśni nad Pieśniami i wykorzystanego przez Rosenzweiga twierdzenia, że miłość jest „potężna jak śmierć”<sup>56</sup>, które *de facto* oznacza, iż miłość powoduje

<sup>54</sup> Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 292.

<sup>55</sup> Idem, *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1973, s. 31, tłum. własne.

<sup>56</sup> „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość, zazdrość jej nieprzejejdna jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański” (Pnp 8, 6).

śmierć, bądź raczej że jest ona przyczyną ciągłego i stałego umierania – podmiotowej autodestrukcji, następującej w przebiegu oddziaływania uczucia nie tylko warunkującego kreację, lecz również wyniszczającego.

Tak więc na etapie *cimcum* oraz *szefa* następuje najbardziej dramatyczny moment trwających dziejów Boga, człowieka i świata. Bóstwo kwestionuje i niszczy samo siebie, aby mogło zaistnieć to, co skończone. Jakiś element boskości wciąż zanika i ginie. Właśnie z tego powodu, zauważa Rosenzweig, boskie i „władcze Nie” – wyłonię z pierwotnie nieskończonej Nicości – „nosi blizny walki, w której się wyłoniło”<sup>57</sup>. Jeżeli blizny są śladami ran, a rany świadczą o doznanym lub doznawanym cierpieniu, oznacza to, że proces przekształcania się Nieskończonego w skończone jest bolesny, przeżywany przez bóstwo w „nieskończonym czasie”<sup>58</sup> i w każdej chwili, ponieważ w każdej chwili, zdaniem Rosenzweiga, wydarza się – bez potrzeby, przyczyny, uzasadnienia czy motywu – zawsze „teraźniejsza” miłość.

## Koncepcja Nicości i Bytu w *Gwieździe zbawienia*

Jedynie o Bogu wolno powiedzieć, że jest Nicością<sup>59</sup>.

Franz Rosenzweig

Franz Rosenzweig prezentuje w *Gwieździe zbawienia* szczególną koncepcję Nicości, która jest jedną z ważnych idei pojawiających się w tym dziele. Filozof stara się zatem zdefiniować Nicość, podkreślając, że nie należy utożsamiać jej z „niczym”, oznaczającym niebyt lub zero<sup>60</sup>. Wręcz przeciwnie, skoro „o Bogu wolno powiedzieć, że jest Nicością” i jeżeli o Bogu wolno powiedzieć, że „jest prawdą”<sup>61</sup>, to można również sformułować zdanie: „Nicość jest prawdą”. Prawdziwy jest więc pewien byt będący „Nie-Czymś” albo „Czymś” niepodobnym do czegokolwiek innego<sup>62</sup>. Chociaż nie posiada desygnatu dostępnego ludzkiemu poznaniu, bytuje w sensie pełnym.

<sup>57</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 89.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże, s. 589.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 76.

<sup>61</sup> Tamże, s. 604.

<sup>62</sup> Tamże, s. 75. Por. B. Pollock, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, dz. cyt.,



Mimo że koncepcja Nicości zaprezentowana przez Rosenzweiga jest interesująca, to, w moim odczuciu, stanowi po prostu współczesną „wariację na temat” אֵין (*ajin*), boskiej i świętej Nicości<sup>63</sup>. W myśli kabalistycznej *ajin* jest także terminem odnoszącym się do najwyższej sefiry Drzewa Życia – Korony, כתר (*keter*)<sup>64</sup>, której – podobnie jak Nicości – nie można opisać lub wyrazić. Sefira ta, co istotne, reprezentuje לִצְיִן (*racon*) – wolę Nieskończonego oraz Jego pragnienie tworzenia i dawania. Stanowi pierwotne źródło wszelkiej aktywności związanej z kreacją. Nie jest ani intelligibilna, ani tym bardziej poznawalna empirycznie. Pozostaje w ukryciu, „wewnątrz” najwyższego Emanatora. *Ajin* ma także ścisły związek z wymiarem tego, co Nieskończone, czyli z אֵין סוֹף (*Ein-Sof*) – bezkresną, bezkształtną i chaotyczną boskością „samą w sobie” – istniejącą przed jej objawieniem się w skończonym stworzeniu. Tę koncepcję bardzo jasno przedstawia właśnie Rosenzweig:

Każda nowa istota jest nowym zaprzeczeniem Nicości, czymś nigdy nieistniejącym, początkiem dla samego siebie, czymś niesłychanym, „nowym pod słońcem”. Siła zaprzeczania Nicości jest tu nieskończona, ale skończone jest każde poszczególne działanie tej siły; nieskończona obfitość, skończony obraz. Poszczególne zjawiska wznoszą się z nocy bez podstawy i kierunku<sup>65</sup>.

Nicość zatem – siłą swojej woli – samą siebie zaprzecza, czy też siebie neguje, wypowiadając słowo „Nie”<sup>66</sup>. Z Nicości także wypływa „potwierdzenie” dla aktu kreacji, czyli boskie „Tak”<sup>67</sup>. Nicość również powoduje, że z *Ein-Sof*, „nieskończonej obfitości” albo „nocy bez podstawy i kierunku”, wyłaniają się odrębne od siebie byty skończone. Jednocześnie reprezentująca *ajin* sefira *keter* łączy, ze względu na swoje położenie, Nieskończoność z mądrością Absolutu, reprezentowaną przez sefirę חכמה (*chochma*)<sup>68</sup>, a więc z „logosem świata”<sup>69</sup>, przejawiającym

s. 140.

<sup>63</sup> Por. D.A. Crosby, *Faith and Reason: Their Roles in Religious and Secular Life*, State University of New York Press, Albany, NY 2011, s. 122.

<sup>64</sup> Por. I. Schochet, *Two Systems of Ten Sefirot*, <https://link.do/tXQNL>, [dostęp: 3.05.2019].

<sup>65</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 111.

<sup>66</sup> Tamże, s. 88.

<sup>67</sup> Tamże, s. 87.

<sup>68</sup> Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 243n.

<sup>69</sup> Jak słusznie zauważa Mosze Idel, w ujęciu kabalistycznym nieskończona boskość znajduje się tak ponad kategorią Bytu, jak również ponad kategorią Nie-bytu: „In Kabbalah, The Infinite is above the ‘Naught’, that is above the Sefirah *Keter*, and above ‘Being’, or the Sefirah *Hokhmah*”

się w „nieskończoności potwierdzanej Nie-nicości”<sup>70</sup>. Jednocześnie Rosenzweig akcentuje wolitywny aspekt aktów kreacji. Twierdzi, podobnie jak czynili i czynią to kabaliści, że przyczyną stwarzania jest właśnie *racon*, a także immanentna wolność Boga będącego Nicością, która powoduje, że Bóg pragnie sam siebie, czyli swoją nieskończoność negować, aby mógł (za)istnieć świat składający się z konkretnych indywiduów – bytów jednostkowych. Ich egzystencja jest każdorazowo „chciana” oraz potwierdzana przez wolną do zaprzeczania sobie Nicość pragnącą przekształcać się w Nie-Nicość (Nie-Nie-Coś), przechodzić „ku Czemuś”<sup>71</sup>, co ma się objawić jako byt widzialny<sup>72</sup>, skończony, już nie-boski, jako że od Boga odrębny:

Wolny czyn w Bogu, Coś zjawiającego się w świecie: oba są równie nagłymi, równie jednorazowymi, równie nowymi objawieniami z nocy Nicości; tam z Nicości Boga, tu z Nicości świata. Oba wypływają z twardej walki wręcz Nie z Nicością. Każdy boski czyn, każde ziemskie zjawisko jest nowym zwycięstwem nad Nicością, czymś wspaniałym jak w pierwszym dniu. Lecz kiedy w Bogu bezgraniczna jasność wydobywa się z nocy Nicości, ciemne łono Nicości świata rozrywają barwne, choć same jeszcze ślepe narodziny Czegoś poszczególnego<sup>73</sup>.

Niezależnie więc od tego, jak bardzo Rosenzweig pragnąłby się dystansować od doktryn mistycznych, tak czy inaczej powtarza kabalistyczną i chasydzką koncepcję *מֵאֵינִי* (*jesz me-ajin*) – „[kreacji] bytu z Nicości”, która *de facto* stanowi przecież pleromę – boską pełnię, przy czym pełnia może być także energią. Chociaż autor *Gwiazdy zbawienia* usiłuje przeciwstawić „Nicość Boga” „Nicości świata”, broniąc autonomii dwóch porządków ontycznych, czyni to w sposób niezupełnie konsekwentny, szczególnie wówczas, kiedy przedstawia swoją koncepcję *Dei absconditi* – *Dei revelati*:

Dla Boga Stworzenie nie jest jedynie stworzeniem świata, lecz także czymś, co dzieje się w nim samym jako ukrytym. Dlatego Stworzenie musieliśmy określić jako objawienie się Boga. I rzeczywiście objawia się w nim jak Stwórca,

(wisdom)” (M. Idel, *Rosenzweig and Kabbalah*, w: red. P. Mendes-Flohr, *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hanover, NH 1988, s. 167).

<sup>70</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 109.

<sup>71</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 79.

<sup>72</sup> Por. E.R. Wolfson, *Giving beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, dz. cyt., s. 52.

<sup>73</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 112.

a więc w prawdziwych czynach, które już nie wzrastają, nie powiększają się, lecz są na początku i raz na zawsze. Są zatem tym, co dotyczy Boga, nie czynami, lecz własnościami<sup>74</sup>.

W tym momencie natrafiamy w myśli Rosenzweiga na pewną aporię. Skoro Bóg – bądź własność Boga – objawia się w stworzeniu, oznacza to, że „rzeczywistość Boga” oraz „rzeczywistość świata” w jakiś sposób nakładają się na siebie, posiadając element wspólny lub tożsamy. Staje się to jeszcze wyraźniejsze, gdy Rosenzweig pisze na temat „objawiającej się” i jednocześnie „ukrywającej się” istoty Boga:

Właśnie kiedy się On objawia, ukrywa się. Istota Boga, który by się nie objawił, nie mogłaby pozostać dla nas długo zamknięta. Cóż bowiem ukryje się przed doświadczającym wszystkiego [...], przed poznającym rozumem człowieka?<sup>75</sup>

Według Rosenzweiga Bóg się zatem ukrywa, pragnąc nie zostać dostrzeżonym, rozpoznanym albo zrozumianym przez ludzi. Jednocześnie – podobnie jak w myśli chasydzkiej – stworzony świat ma być miejscem ukrycia boskiej istoty. Z tego powodu niektórzy egzegeci są zdania, że hebrajskie słowo עולם (*olam*), oznaczające „świat”, wywodzi się od העלם (*he'elem*), „ukrycia”<sup>76</sup>. Innymi słowy, według mekubalim Bóg ma się ukrywać przed ludźmi, aby zagwarantować im wolność oraz możliwość podejmowania autonomicznych wyborów i osobistych decyzji<sup>77</sup>.

Ponadto kabaliści podkreślają, że „ukrycie” czy też „zasłonięcie” stanowi warunek objawienia, objawienie zaś warunkuje i przyczynuje „ukrycie” boskiego światła. Ukryta w świecie energia Absolutu ma bowiem ożywiać *olam* – stworzony świat umożliwiający boskości Jej ekspresję, podobnie jak ma to miejsce w przypadku energii elektrycznej i żarówki. Zastosowanie żarówki jest przecież konieczne, o ile chcielibyśmy oświetlać jakąś przestrzeń, wykorzystując energię elektryczną. Energia ta nie mogłaby się zogniskować, gdyby nie było żarówki, a żarówka nie świeciłaby, gdyby nie aktywizowała jej energia. Inny – starszy – przykład stanowi koegzystencja duszy i ciała. Dusza człowieka musi być osło-

<sup>74</sup> Tamże, s. 270 i nn.

<sup>75</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 590.

<sup>76</sup> Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Austeria, Kraków 2009, s. 203 i 263.

<sup>77</sup> Por. *Jewish Matters: A Pocketbook of Knowledge and Inspiration*, ed. D. Kornbluth, Targum Press, Southfield, MI 1999, s. 53.

nięta przez ciało, dzięki któremu dusza jest w stanie się wyrażać, ukazując swoją wyjątkowość i niepowtarzalność. Jednocześnie ciało potrzebuje duszy, ponieważ bez niej nie miałoby sił witalnych. Ciało i dusza są więc współzależne. W takim ujęciu świat jest właśnie postrzegany jako ukrycie boskiego bytu ten świat ożywiającego. Boski byt z kolei nie mógłby stwarzać ani podtrzymywać w istnieniu w tego, co stworzone, jeżeli nie byłby ukryty.

Tak czy inaczej, należy przyznać, że koncepcja *olam* – *he'elem* jest, by tak rzec, teologicznie kłopotliwa, ponieważ jej konsekwencję stanowi negacja Bożej transcendencji, a tym samym przyjęcie idei Boga immanentnego. W literaturze rabinicznej nie podjęto próby rozwiązania tej złożonej kwestii<sup>78</sup>. *Mekubalim* natomiast usiłowali ją wyjaśniać, chociaż nie byli w stanie zupełnie pokonać problemu, ze względu na zróżnicowane pojmowanie *sefirot*, których status ontyczny nie jest w myśli kabalistycznej jednoznacznie zdefiniowany. A zatem sefiry mogą być atrybutami Boga, partycypującymi w Jego istocie. Mogą także być emanacjami boskości, przenikającymi to, co stworzone, albo też „naczyniami”, przez które przepływa boska energia i dzięki którym byt absolutny kreuje „widzialną” rzeczywistość<sup>79</sup>. Wyłącznie w tym ostatnim przypadku koncepcja *Dei absconditi* – *Dei revelati* nie pociąga za sobą konieczności uznania za prawdziwy poglądu głoszącego immanencję boskości.

Trudno zatem wyjaśnić, z jakiego powodu Rosenzweig powiela tę panteizującą doktrynę, która raczej nie przystaje do głównych założeń jego myśli. Być może przedstawia ją, zamierzając podkreślić ścisły związek zachodzący pomiędzy procesami stworzenia a objawienia. Jak się jednak wydaje, filozof nie przemyślał wystarczająco dokładnie koncepcji Boga ukrytego w świecie wraz ze wszystkimi jej implikacjami ontologicznymi<sup>80</sup>. Wpłynęło to w jakiejś mierze destrukcyjnie na spójność postulowanego przez Rosenzweiga „nowego myślenia”, które – moim zdaniem – niezupełnie jest zresztą nowe.

<sup>78</sup> Por. B.L. Sherwin, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford 2006, s. 57.

<sup>79</sup> Por. B.L. Sherwin, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*, dz. cyt., s. 58.

<sup>80</sup> Problemu Bożej transcendencji negowanej przez doktrynę głoszącą obecność Boga ukrytego w świecie nie rozwiązał w późniejszym okresie także Hans Jonas, również nawiązujący w swoim dyskursie do myśli kabalistycznej. Por. K. Kornacka, „A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”. *Hansa Jonasa teodycea po Holokauście*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr 1, s. 162.

## Zakończenie

Mistyka to najbardziej narodowy ze wszystkich obszarów judaizmu.<sup>81</sup>

Gershom Scholem

Franz Rosenzweig uczynił naprawdę wiele, aby percepcja jego myśli nie okazała się zbyt prosta. Zwraca przede wszystkim uwagę fakt, że pewne fragmenty *Gwiazdy zbawienia* są nośnikami różnych znaczeń. Treść dzieła można więc odczytywać i analizować na wielu poziomach, odsłaniając sensy ukryte, w tym również warstwę, którą można nazwać mistyczną. Jej ukazanie przysparza niekiedy problemów, ponieważ filozof raczej unika posługiwania się językiem kabalistów, zastępując ugruntowane w tradycji pojęcia odmiennymi terminami. Co więcej, w *Gwieździe zbawienia* autor wyraża swoją zdecydowaną niechęć wobec mistyków i mistyki<sup>82</sup>. Bezpośrednio jednak po śmierci Rosenzweiga zaprzyjaźniony z nim Gershom Scholem napisał, że prezentowana przez filozofa teoria języka, a także wykorzystana przez niego kategoria „myśli uwikłanej w czas” przypominają poglądy „wzgardzonych kabalistów”<sup>83</sup>. Trzeba przyznać, że Scholem nie pomylił się: właściwie zinterpretował tekst *Gwiazdy*, mimo że nie przeprowadził pogłębionej analizy dzieła. Rosenzweig przejął bowiem od *mekubalim* nie tylko ideę „myśli uwikłanej w czas”, lecz także samą koncepcję czasu: ideę przeszłości, która staje się wciąż na nowo aktualizowaną teraźniejszością<sup>84</sup>, a także koncepcję przyszłości ujmowanej w teraźniejszości poprzez antycypację<sup>85</sup>. Pisze również na temat mistycznego eonu zbawienia, *הבא העולם* (*ha-olam ha-ba*), określając kabalistyczny „Świat, Który Ma Nadejść”<sup>86</sup> jako „wiecznie nadchodzące Królestwo”<sup>87</sup>.

Szczególnie w ostatnich latach nieliczni badacze myśli Rosenweiga zaczęli wskazywać, że inspiracją dla jego poglądów mogły stać się pewne doktryny kabalistyczne<sup>88</sup>, różne akurat od tych, które przedstawiłam w artykule. Zarazem

<sup>81</sup> G. Scholem, *Franz Rosenzweig i jego Gwiazda zbawienia*, tłum. E. Zwanowska, w: tegoż, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, tłum. E. Zwanowska, A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 184.

<sup>82</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 340 i nn.

<sup>83</sup> G. Scholem, *Franz Rosenzweig i jego Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 190.

<sup>84</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 215.

<sup>85</sup> Tamże, s. 357.

<sup>86</sup> Por. M.Ch. Luzzatto, *Ścieżka sprawiedliwych*, tłum. A. Borowski, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005, s. 28–31.

<sup>87</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 364 i nn.

<sup>88</sup> Por. M. Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, dz.

pojawiła się potrzeba uzasadnienia takiej interpretacji. Moszemu Idelowi udało się więc natrafić na skierowany do Hermanna Cohena list potwierdzający zainteresowanie Rosenzweiga kabałą zoharyczną oraz luriańską: *quod erat demonstrandum*. Elliot R. Wolfson z kolei przywołał w swojej książce słowa pochodzące z listu kabalisty i syjonisty, Abrahama Izaaka Kuka, który w roku 1930 wyraźnie stwierdził, że dostrzega ideowe związki pomiędzy myślą Rosenzweiga a kabałą, dodając, że jego zdaniem *Gwiazdę zbawienia* rozumieją wyłącznie *ba'alej mistorin*, czyli „mistrzowie tajemnic” – osoby posiadające wiedzę na temat ezoterycznych doktryn mistycznych<sup>89</sup>.

Na podstawie powyższych przesłanek, możliwych do określenia jako *argumentatio extra causam*, zarówno Idel, jak i Wolfson dowodzą, że w „nowym myśleniu” Rosenzweiga dostrzega się pewne zapożyczenia pochodzące z żydowskiej filozofii kabalistycznej. Tymczasem zapożyczenia te są, moim zdaniem, na tyle liczne, że nie istnieje w rzeczywistości potrzeba ich zewnętrznego uzasadniania. Oprócz omówionej tutaj mistycznej koncepcji miłości, doktryny *jesz me-ajin*, czy też idei Boga ukrytego w świecie, filozof wykorzystał w *Gwieździe zbawienia* inne jeszcze rozwiązania żydowskich mistyków. W tekście dzieła pojawia się na przykład motyw współcierpiącej i tułającej się wraz ze swoim Narodem Szechiny oraz doktryna głosząca istnienie *nicocot*<sup>90</sup>, czyli „rozproszonych w świecie iskier Bożego pra-światła”<sup>91</sup>. Podstawowym natomiast przesłaniem sformułowanym przez filozofa jest konieczność „zbawiania”<sup>92</sup> Boga i świata przez „żydowskiego człowieka”<sup>93</sup>, niebędąca niczym innym, jak tylko powinnością realizacji kabalistycznych postulatów „jednoczenia Boga” oraz „naprawy świata”<sup>94</sup>.

Niestety nie byłam w stanie przedstawić wszystkich tych zagadnień na łamach jednego artykułu. Odczuwam mimo wszystko pewne zadowolenie wynikające

cyt., s. 159–167; E.R. Wolfson, *Giving beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, dz. cyt., s. 36–39.

<sup>89</sup> „Kook acknowledged the conceptual affinities between Rosenzweig and the kabbalah, and he even went so far to say that those who are not masters of the mysteries (*ba'alei mistorin*) will not be able to comprehend his words” (E.R. Wolfson, *Giving beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, dz. cyt., s. 36).

<sup>90</sup> Por. M. Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, dz. cyt., s. 162.

<sup>91</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 636.

<sup>92</sup> Por. tamże, s. 636.

<sup>93</sup> Tamże, s. 637.

<sup>94</sup> W języku kabalistycznym są one opisywane jako *jichud Kudsza BerichHu we-Szechinateja* oraz *tikkun ha-olam*.

z faktu, że podjęłam próbę opisanego tego, co z jednej strony wydaje się ważne w myśli Rosenzweiga, z drugiej zaś jest chyba najtrudniejsze do omówienia: starałam się przecież pisać o „niewyraźalnej” miłości i „nienazywalnej” Nicości, ontologicznie nieprzyczynowanych, „pozbawionych początku”<sup>95</sup>, „wydarzających się” i zarazem trwających, a także warunkujących istnienie uniwersum, chociaż zarówno Nicość, jak i miłość są – ze swojej istoty – nieuwarunkowane i nie stawiają warunków.

## Bibliografia

- Bardel M., *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej* Franza Rosenzweiga, Kraków 2001.
- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań, Warszawa 1980.
- Crosby D.A., *Faith and Reason: Their Roles in Religious and Secular Life*, Albany, NY 2011.
- Doktor J., *Początki chasydyzmu polskiego*, Toruń 2017.
- Drob S.L., *The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation*, URL: <https://link.do/QGmeI>, [dostęp: 25.04.2019].
- Elior R., *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, tłum. Y. Nave, A. B. Millman, Oxford, Portland, OR 2007.
- Elior R., *Między galutem a wyzwoleniem, między rzeczywistością a kabałą. Esej o chasydyzmie*, tłum. D. M. Ben Refael, Poznań 2019.
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków 2009.
- Glatzer N.N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Indianapolis, IN, Cambridge, MA 1998.
- Guttmann J., *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, tłum. D. W. Silverman, Garden City, NY 1966.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2013.
- Idel M., *Kabbalah and Eros*, New Haven, CT 2005.
- Idel M., *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, PA 2010.

<sup>95</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 239.

- Idel M., *Rosenzweig and Kabbalah*, w: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. P. Mendes-Flohr, Hanover, NH 1988, s. 162–171.
- Iwaszkiewicz J., *Piosenka dla zmarłej*, w: tegoż, *Wiersze*, t. 1, Warszawa 1977, s. 416–417.
- Kornacka K., „A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”. *Hansa Jonasa teodycea po Holokauście*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr 1, s. 157–172.
- Kornberg-Greenberg Y., *Better than Wine: Love, Poetry, and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*, Atlanta, GA 1996.
- Jewish Matters: A Pocketbook of Knowledge and Inspiration*, ed. D. Kornbluth, Southfield, MI 1999.
- Kwiatkowski F., *Problem wpływu teozofii Jakuba Böhme na idealistyczny system Georga Wilhelma Fryderyka Hegla*, „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 3(7), s. 55–71.
- Langer J., *Miłosna mistyka kabały. Światy, słowa, sny*, tłum. L. Jerkiewicz, Kraków 2015.
- Luzzatto M.Ch., *Ścieżka sprawiedliwych*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005.
- Ouaknin M.A., *Tajemnice kabały*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Detroit, MI 1990.
- Pollock B., *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, New York, NY 2014.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Rosenzweig F., *Hegel und der Staat. Herausgegeben von F. Lachmann. Mit einem Nachwort von A. Honneth*, Berlin 2010.
- Rosenzweig F., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.
- Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, w: tegoż, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 659–689.
- Schochet I., *Two Systems of Ten Sefirot*, URL: <https://link.do/tXQNI>, [dostęp: 3.05.2019].
- Scholem G., *Franz Rosenzweig i jego Gwiazda zbawienia*, w: tegoż, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, tłum. E. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 175–196.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.



- Scholem G., Sabbatai Ševi: *The Mystical Messiah*, tłum. R.J.Z. Werblowsky, Princeton, NJ 1973.
- Sherwin B.L., *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*, Oxford 2006.
- Welz C., *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*, Tübingen 2008.
- Wilder-Menzi D., *Introduction*, w: Ch. Vital, *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria: The Palace of Adam Kadmon*, tłum. D. Wilder-Menzi, Z. Padeh, New York, NY 2008, s. xvii–lvi.
- Wolfson E.R., *Giving beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, New York, NY 2014.

## Streszczenie

W artykule podjęto próbę opisanie kategorii miłości i Nicości, jak również koncepcji *Dei absconditi*, przedstawionych przez Franza Rosenzweiga w *Gwieździe zbawienia*. Analiza dzieła pozwoliła na sformułowanie tezy, że konstruując swój system, Rosenzweig wykorzystał najistotniejsze idee oraz poglądy kosmogoniczne i ontologiczne wyrażane wcześniej przez żydowskich mistyków, a zwłaszcza przez myślicieli reprezentujących kabałę zoharyczną i szkołę luriańską.

**Słowa kluczowe:** Franz Rosenzweig, kabała, filozofia dialogu, mistycyzm żydowski, ontologia, mistyczna koncepcja miłości, dialektyka Nicości i Bytu, doktryna *jesh me-ajin*, koncepcja *Dei absconditi*

## Summary

### ***Echad and Ahava, Ayin and Yesh. Some Concepts of the Kabbalah in The Star of Redemption by Franz Rosenzweig***

The aim of the paper is to describe the categories of love and Nothingness as well as the idea of Deus absconditus, which are presented in *The Star of Redemption* by Franz Rosenzweig. The analysis of the philosopher's major work makes it possible to formulate a thesis that Rosenzweig adopted the central cosmogonic

and ontological concepts of Jewish mystics – especially the representatives of the Zoharic Kabbalah and the Lurianic school – while constructing his own “star-system”.

**Key words:** F. Rosenzweig, F, Kabbalah, philosophy of dialogue, Jewish mysticism, ontology, the mystical concept of love, the dialectics of Nothingness and Being, the doctrine of yesh me-ayin, the idea of Deus absconditus

## Wincentego Lutosławskiego religia narodu

Marek Nowak

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

### Rola niezwyklej duchowości Wincentego Lutosławskiego w kształtowaniu jego poglądów

Wincenty Lutosławski był niewątpliwie myślicielem niezwyklej, o czym mogą świadczyć jego bogaty życiorys oraz oryginalność myśli.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, że Lutosławski stworzył światopogląd, który można określić jako patriotyzm podniesiony do rangi religii. Jeśli przyjrzymy się owej koncepcji, to nietrudno zauważyć, że jest ona trudna do przyjęcia zarówno z punktu widzenia chrześcijaństwa, jak i świeckiego patriotyzmu. Dla chrześcijan trudne do zaakceptowania jest to, że naród w owej wizji staje się rodzajem świętej wspólnoty alternatywnej względem Kościoła, a poczucie więzi łączących członków tejże wspólnoty jest zjednoczeniem o charakterze *quasi*-mistycznym. Z kolei dla laickiego patrioty jakiegokolwiek wprowadzanie elementów religijnych do istoty narodowej autoidentyfikacji jest czymś równie niedopuszczalnym.

Filozof miał niespokojną osobowość, co powodowało, że przez większą część życia był zdolny do ogromnej aktywności i niekonwencjonalnych zachowań, które uniemożliwiły mu znalezienie lub utrzymanie pracy na np. uniwersytetach w Krakowie, a potem w Wilnie<sup>1</sup>. Do happeningów, które według krakowskiej ka-

<sup>1</sup> T. Mróz, „*Metafizyka*” Wincentego Lutosławskiego, w: W. Lutosławski, *Metafizyka*, Muzeum Przyrody w Drozdowie, Drozdowo 2004, s. X, XII–XIII.

dry profesorskiej nie licowały ze statusem profesora, uznano wygłoszenie przemówienia w stroju góralskim z płotu w Parku Jordana. Poza tym Lutosławski propagował metody terapeutyczne, które Apolinary Tarnawski stosował w prowadzonym przez siebie sanatorium w Kosowie. W wyniku tego po Krakowie zaczęły krążyć plotki, jakoby Lutosławski prowadził zajęcia w stroju Adama. Jest to najlepszym dowodem na to, że jego wykłady odbywały się w atmosferze sensacji i dlatego gromadziły dosyć spore grono słuchaczy<sup>2</sup>. Wspomniane wydarzenia miały miejsce wyłącznie w dosyć krótko trwającym okresie jego pobytu w Krakowie, co pozwala domyślać się, że jego życie obfitowało w równie interesujące sytuacje.

Filozof pozostawił po sobie dosyć dużą ilość publikacji (również obcojęzycznych) i posiadał ogromne grono znajomych na całym świecie. Należeli do niego np. bl. Karol de Foucauld, William James oraz Henri Bergson; Lutosławski nawiązał znajomość korespondencyjną z Mahatmą Gandhim<sup>3</sup>.

Jednym ze świadectw niepospolitości Lutosławskiego może być treść pewnej książki, a zwłaszcza dołączona do niej wklejka, w której umieścił faksymile swoich słów. Niewątpliwie w takim miejscu i w takiej formie autor zazwyczaj pragnie zawrzeć coś, co stanowi klucz do rozumienia jego myśli, coś, co stanowi niejako najcenniejszy dar dla czytelników. Otóż we wspomnianej wklejce filozof stwierdza, że każdy czytelnik jest „odwiecznym i nieśmiertelnym duchem, czasowo uwięzionym w ciele”. Filozof napisał tam również, że *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej* (bo to o tę książkę chodzi) zawiera prawdy „od dawna głoszone przez wieszczów” i że stanowi „pierwszą w literaturze polskiej obiektywną syntezę wiedzy świętej narodu dotąd fragmentarycznie objawionej”<sup>4</sup>. Przedstawione myśli są dla nas istotne, jeśli chcemy zrozumieć sens koncepcji głoszonych przez Lutosławskiego.

Pierwsza przytoczona wyżej myśl jest nawiązaniem do doświadczenia przeżytego przez filozofa w 1885 roku – miał on wtedy uświadomić sobie swoją odwieczną egzystencję duchową i owo doznanie porównywał potem do doświadczenia piękna zawartego w Platońskiej *Uczcie* oraz tego, które zostało opi-

<sup>2</sup> T. Mróz, *Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem obywatelem utopii*, PAU, Kraków 2008, s. 119–127, 134.

<sup>3</sup> H. Floryńska, *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, pod red. Andrzeja Walickiego, PWN, Warszawa 1983, s. 283; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski (1863–1954)*, s. 163; T. Mróz, „*Metafizyka*” *Wincentego Lutosławskiego*, s. IX.

<sup>4</sup> W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Arct, Warszawa 1925, wklejka.

sane w Mickiewiczowskim wierszu *Widzenie*<sup>5</sup>. Doświadczenie przeżyte przez Lutosławskiego w wieku 22 lat może być uznane za rodzaj mistyki jaźni<sup>6</sup> i było ono czynnikiem, który wyznaczył prawie całą późniejszą tworzoną przez niego filozofię. Również poemat *Widzenie* powinien być uznany za klucz do rozumienia poglądów neomesjanisty na temat mistyki. Skoro dla Lutosławskiego szczególnie autorytetem byli polscy poeci romantyczni, to nietrudno się domyślić, że filozof z w swojej refleksji musiał dotknąć tak ważnego dla nich problemu, jak szczególne posłannictwo narodu polskiego oraz innych narodów. Zdaniem Haliny Floryńskiej jednym z ważniejszych elementów filozofii Lutosławskiego był odrodzony romantyczny mesjanizm, który nie stanowił tylko zespołu postulatów etycznych, ale był systemem metafizycznym<sup>7</sup>.

## Znaczenie mistyki w poglądach Wincentego Lutosławskiego

Jak już wcześniej wspomniałem, dla neomesjanisty niezwykle ważnym świadectwem doświadczenia mistycznego jest Mickiewiczowski poemat *Widzenie*. Lutosławskiemu istotne wydały się te partie wiersza, w którym zostało opisane doświadczenie unicestwienia ciała, a z drugiej strony uzyskania natychmiastowego wglądu w całość rzeczywistości<sup>8</sup>.

Przyjrzyjmy się na początek temu, w jaki sposób Mickiewicz opisał niezwykle doświadczenie wewnętrzne.

Dźwięk mię uderzył – nagle moje ciało,  
Jak ów kwiat polny, otoczony puchem,  
Pryśło, zerwane anioła podmuchem,  
I ziarno duszy nagie pozostało.  
I zdało mi się, że się nagle zbudził  
Ze snu straszego, co mię długo trzymał<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> T. Mróz, *Wincenty Lutosławski (1863–1954)*, s. 42, Wincenty Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Fundacja im. Wincentego Lutosławskiego, Kraków 1994, s. 109.

<sup>6</sup> J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, „Znak – Idee” 1990, t. 3, s. 23.

<sup>7</sup> H. Floryńska, *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*, dz. cyt., s. 287.

<sup>8</sup> W. Lutosławski, *Lextase mystique*, Hermann, Paris 1937, s. 154.

<sup>9</sup> A. Mickiewicz, *Widzenie*, w: tegoż, *Dzieła*, t. I, „Czytelnik”, Warszawa 1955, s. 412.

W opisie owego przeżycia podkreślany jest dualizm dusza–ciało. Duchowy aspekt ludzkiej natury był dotąd obciążony materią, dlatego trwał w stanie snu – dlatego też nowe doświadczenie zostało określone za pomocą charakterystycznej dla gnozy metafory przebudzenia. „Nagie ziarno duszy” zdobyło nadzwyczajną wiedzę:

Ziemię i cały świat, co mię otaczał,  
Gdzie dawniej dla mnie tyle było ciemnic,  
Tyle zagadek i tyle tajemnic  
I nad którymi jam dawniej rozpaczał,  
Teraz widziałem jak[o] [w] wodzie na dnie,  
Gdy [na] nią ciemną promień słońca padnie<sup>10</sup>.

Nowa wiedza była zarazem doświadczeniem jedności zarówno z Bogiem, jak i z naturą:

Teraz widziałem całe wielkie morze,  
Płynące z środka, jak ze źródła, z Boga,  
A w nim rozlana była światłość błoga.  
I mogłem latać po całym przestworze,  
Biegać, jak promień, przy boskim promieniu  
Mądrości bożej; i w dziwnym widzeniu  
I światłem byłem, i żrenicą razem [...].  
A w środku siebie, jakby w ognisku,  
Czułem od razu całe Przyrodzenie<sup>11</sup>.

Wspomniany wyżej podwójny – boski i zarazem kosmiczny – charakter mistyki jest charakterystyczny również dla poglądów Lutosławskiego. Jest to mistyka przyrody (przeciwstawna względem mistyki jaźni), jednak owe dwa typy doświadczenia mogą być w paradoksalny sposób związane<sup>12</sup>.

Aby ukazać koncepcję mistyki stworzoną przez filozofa, należy opisać ją w kontekście tego, jak były przez niego rozumiane inne rodzaje poznania. Lutosławski zaproponował koncepcję różnych elementów tworzących naszą wiedzę, a co za tym idzie, prowadzących do stworzenia kolejnych systemów filozoficz-

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, dz. cyt., s. 23.

nych. Poznanie uzyskujemy dzięki zmysłom i rozumowaniu, jednak istotną rolę w owych procesach może odegrać również ćwiczenie woli oraz natchnienie. Świadome działanie woli prowadzi do odkrycia jaźni, zaś natchnienie otwiera drogę do intuicji mistycznej, czyli ekstazy, podczas której poznajemy Boga<sup>13</sup>. Ekstazę Lutosławski był skłonny również definiować jako zjednoczenie dwóch bytów duchowych, jednego wyższego, drugiego niższego, czyli człowieka-mistyka z Bogiem<sup>14</sup>.

Zdaniem filozofa cała istniejąca rzeczywistość może być przedmiotem poznania intelektualnego, jednak istnieje inny sposób poznania, jest to intuicja, która może mieć charakter aktu momentalnego, nagłego, który całość obejmuje w sposób syntetyczny. Takie intuicje duchowe mogą dotyczyć, np. rozpoznania powinności moralnych, gdyż prawdy o charakterze duchowym nie ograniczają się tylko do poznania substancji i przyczyn, ale dotyczą też uświadomienia sobie celów. Mistyka jest przez Lutosławskiego rozumiana w sposób szeroki – dotyczy ona zarówno świata materialnego, jak i duchowego, w którym na szczycie hierarchii znajduje się Bóg. W tym miejscu punkt widzenia filozofa w sposób szczególny upodabnia się do tego, który mogliśmy znaleźć w wierszu *Widzenie*. Jednocześnie powołując się na opinię jezuitę o. Poulaina, filozof przestrzega przed utożsamianiem ekstazy mistycznej ze zjawiskami paranormalnymi, zwłaszcza wywoływanymi za pomocą technik mediumicznych<sup>15</sup>. Jego zdaniem inicjacja ezoteryczna prowadzi do mocy, a nie do wiedzy. Dodać należy, że niechęć Lutosławskiego wobec praktyk tajemnych wzrosła około roku 1900 – miało to związek z jego nawróceniem<sup>16</sup>.

Wielość czynników poznania – zmysły, intelekt, wola i natchnienie – znajduje swoje odzwierciedlenie w stworzonej przez polskiego myśliciela koncepcji kolejnych faz rozwoju doktryn filozoficznych. Rozwój zaczynał się od materializmu, po czym poprzez idealizm dochodził do fazy panteizmu. Następną formą stał się spirytualizm, który utorował drogę mistycyzmowi. W owych systemach może jednak dojść do jednostronności, która charakteryzuje zarówno poznanie własnej jaźni, jak i Boga, dlatego też Lutosławski postuluje uwzględnienie kolej-

<sup>13</sup> W. Lutosławski, *Filozofia narodowa polska*, w: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, pod red. Stanisława Pieroga, WFiS UW, Warszawa 1999, 396–397.

<sup>14</sup> W. Lutosławski, *L'extase mystique*, dz. cyt., s. 151.

<sup>15</sup> Tamże, s. 150.

<sup>16</sup> A. Świerżowska, *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, No. 13(1), s. 156.

nego (wydaje się, że doskonalszego) czynnika ludzkiej świadomości, którym jest świadomość narodowa. Zdaniem filozofa jest to forma poznania, która w chwili obecnej dopiero zaczyna się ujawniać<sup>17</sup>. Naród nie jest zwyczajną i naturalną rzeczywistością, dlatego też jego poznanie ma uprzywilejowaną pozycję: „Naród jest to grupa duchów mających wspólne powołanie, czyli wspólny cel. Powołanie pochodzi od Boga, więc w świadomości narodowej tkwi doznanie Boga mistyczne”<sup>18</sup>. Jeśli taka jest wizja poznania więzi narodowej, to naród musi być rozumiany jako rodzaj wspólnoty religijnej.

### **Wincentego Lutosławskiego koncepcja religii narodu: zakon, śluby zakonne, wódz**

Na poglądy Lutosławskiego w kwestii narodowej niewątpliwie miało wpływ to, że duża część jego rodziny należała do Ligi Narodowej. Przez pewien czas on również należał do Ligi, jednak Dmowski i politycy endeccy (nazywani przez filozofa „zgrają”) zniechęcili go do siebie. Z czasem filozof stwierdził, że ideologię endecką przenikał „jad pozytywizmu”<sup>19</sup>.

Lutosławski w *Filozofii narodowej* stwierdza, że filozofia zazwyczaj szuka prawd ogólnych, stąd też hasło tworzenia doktryn o szczególnym charakterze lokalnym w pierwszej chwili może wydawać się dziwne<sup>20</sup>. Jednak wbrew temu to prawdziwy naród stanowi najważniejszy i najbardziej interesujący przedmiot badań metafizycznych. Dodajmy, że zdaniem neomesjanisty „naród” jest podstawowym pojęciem polskiego poglądu na świat<sup>21</sup>.

Liczba prawdziwych narodów jest ograniczona, gdyż to Opatrzność powołuje do istnienia owe wspólnoty i filozofia wyrasta z ich życia. Zdaniem Lutosławskiego każda taka społeczność wnosi swój wkład do filozofii całej ludzkości<sup>22</sup>. Stąd widać, że można mówić nie o jednej, lecz o wielu filozofiach narodowych, które współtworzą wspólne dziedzictwo całej ludzkości. Jeśli chodzi o różnicowanie

<sup>17</sup> W. Lutosławski, *Filozofia narodowa polska*, dz. cyt., s. 396–397.

<sup>18</sup> Tamże, s. 397.

<sup>19</sup> W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Fundacja im. Wincentego Lutosławskiego, Kraków 1994, s. 249–250; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski (1863–1954)*, dz. cyt., s. 169–172.

<sup>20</sup> W. Lutosławski, *Filozofia narodowa*, [odbitka z „Przeglądu Filozoficznego”] Warszawa 1934, s. 1.

<sup>21</sup> W. Lutosławski, *La philosophie peut-elle être nationale?*, [b. m.] 1934, s. 16; Wincenty Lutosławski, *Filozofia narodowa*, dz. cyt., s. 2.

<sup>22</sup> W. Lutosławski, *Filozofia narodowa*, dz. cyt., s. 2.



ducha poszczególnych doktryn, to Lutosławski ukazuje przykład Polski i Francji: „Podobnie jak dla spirytualizmu francuskiego nieśmiertelność duszy indywidualnej była naczelnym dogmatem, w filozofii narodowej polskiej takim dogmatem jest nieśmiertelność i niezniszczalność prawdziwych narodów”<sup>23</sup>.

Co stanowi najgłębszą naturę więzi zespalałej narody? Lutosławski powołuje się na przykład codziennych relacji międzyludzkich i porównuje więź narodową do miłości romantycznej<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że w myśli Lutosławskiego istotniejszą rolę pełni inna analogia: „Grupa duchów zdolnych do wzajemnej najintensywniejszej przyjaźni tworzy naród, a świadomość narodowa jest uczuciem, które takie duchy łączy. Szczegółowe świadomości narodowe są tak liczne, że nie mieszczą się w jednym doczesnym żywocie”<sup>25</sup>. Zwróćmy uwagę na powiązanie teorii duchowej przyjaźni z koncepcją reinkarnacji (Lutosławski często używa słowa „palingeneza”) – zdaniem neomesjanisty ludzie żyją zbyt krótko, aby więź mogła stać się wystarczająco dojrzała. Niezależnie od tego, jaką byśmy się posłużyli analogią, to świadomość narodowa jest według filozofa uczuciem nowym i tak różni się od patriotyzmu starorzymskiego, jak chrześcijaństwo od poprzedzającego go zabobonnego pogaństwa<sup>26</sup>.

To nowe poczucie więzi tworzy głęboką jedność członków wewnątrz własnej społeczności, ale według Lutosławskiego musi być z nim związany szacunek względem przedstawicieli innych narodów<sup>27</sup>. Rzeczników takiej postawy neomesjanista określa mianem „nacionalistów” – są to ci, którzy chcą wolności dla swojego i dla innych narodów, aby każda społeczność mogła żyć własnym życiem na własnym terytorium i nie poddana opresji ze strony innych<sup>28</sup>.

Warto może przytoczyć te słowa filozofa, w których on najdobitniej chyba ukazał *quasi*-religijny, a może nawet nadreligijny charakter więzi narodowej:

Miłość do naszego narodu prowadzi do ogromnego bogactwa siły twórczej, większego niż miłość względem naszych współwyznawców. Chrześcijaństwo, które było rozpowszechnione aż do czasu objawienia się świadomości narodowej, doskonaliło jednostki i ich relacje względem innych jednostek. Świadomość narodowa ma doskonalić narody i ich relacje międzynarodowe, aby je

<sup>23</sup> Tamże, s. 7.

<sup>24</sup> W. Lutosławski, *La conscience nationale*, La revue „Polonia”, Paris 1916, s. 14–15.

<sup>25</sup> W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy*, dz. cyt., s. 270.

<sup>26</sup> W. Lutosławski, *La conscience nationale*, dz. cyt., s. 4.

<sup>27</sup> Tamże, s. 8.

<sup>28</sup> Tamże, s. 19–20.

uczynić tak doskonałymi, jak w życiu chrześcijańskim w najczystszej postaci mamy to w postaci relacji między świętymi<sup>29</sup>.

Zdaniem Lutosławskiego historia Polski po rozbiorach udowodniła, że naród może istnieć bez państwa, w związku z czym narodu nie da się utożsamić ani z państwem, ani z plemieniem dominującym na terytorium państwa. Naród również nie jest rodzajem wspólnoty o charakterze biologicznym:

Świadomość narodowa łączy nie ciała tej samej rasy, lecz duchy mające dążenia wspólne. Każde grono ludów, które staje się narodem, wyrzeka się przesądu wyższości jednej rasy nad drugimi. Aby dokonać asymilacji wzajemnej wszystkich pierwiastków, naród łączy jednostki różnego pochodzenia [...], skoro chodzi o unicestwienie tych różnic w jedności duchowej wyższego rzędu<sup>30</sup>.

Unicestwienie różnic między jednostkami i zespolenie ich w jedność – czyż nie pasuje to do opisu ekstazy mistycznej?

*Quasi-religijne* pojmowanie zjawiska narodu przez Lutosławskiego doprowadziło go do postulatu stworzenia wspólnot, które swoim sposobem funkcjonowania przypominają zakony. Stwarzając obraz nowego typu organizacji, nawiązał do zawodu kowala – kowale mieli być w owej wizji pionierami pogłębionego sposobu widzenia patriotyzmu, kuźnica zaś miała być instytucją, w której „kowalstwo” miało być praktykowane.

Zdaniem filozofa naturę wspólnoty narodowej tworzy podzielany przez wszystkich sposób myślenia, który – jak wcześniej pokazaliśmy – określony jest mianem świadomości narodowej. Ów stan wymaga kształtowania i doskonalenia, do czego potrzebne są specjalne instytucje różniące się od typowych szkół i uniwersytetów. Taką funkcję mają spełniać specjalne placówki zwane przez Lutosławskiego „kuźnicami”<sup>31</sup>. Nie sposób tutaj nie zauważyć analogii z innymi ruchami i organizacjami o charakterze światopoglądowym, które swoje nazwy czerpały od nazw różnych zawodów, takich jak wolnomularstwo, czy też węglarstwo. Jednak sam pomysłodawca idei kuźnic wprost do owych ruchów się nie odwoływał – raczej widział siebie jako kontynuatora szkół filozoficznych starożytnej Grecji – Akademii, Liceum, czy też szkół stoickich i epikurejskich. Jeśli

<sup>29</sup> Tamże, s. 32, przekład własny.

<sup>30</sup> W. Lutosławski, *Filozofia narodowa*, dz. cyt., s. 1.

<sup>31</sup> W. Lutosławski, *Potrzeba Kuźnicy*, Księgarnia i Drukarnia Katolicka, Katowice 1933, s. 3.

idzie o instytucje katolickie, to odwoływał się do aktywności zakonów MichaELITÓW oraz Urszulanek Szarych<sup>32</sup>. Tu trzeba uczynić kolejną uwagę – jeśli idzie o nawiązywanie do tradycji starożytnych szkół filozoficznych, to w przypadku Lutosławskiego można również dostrzec pewne analogie do szkoły pitagorejskiej.

Lutosławski postulował, aby kuźnice pełniły rolę miejsc, w których miałyby się odbywać rekolekcje narodowe (termin użyty przez samego pomysłodawcę owych instytucji!), podczas których Polacy mogliby pogłębiać swoje poczucie tożsamości; z kolei cudzoziemcy w owych centrach mieliby szansę poznać naturę i powołanie narodu. Kuźnice powinny prowadzić działalność edukacyjną, nie tylko organizując różnego rodzaju spotkania i kursy, ale również za pomocą publikacji w języku polskim i w językach obcych<sup>33</sup>.

Zastosowanie pojęć i terminów wziętych z tradycji katolickiej nie ograniczyło się do mówienia o zakonie i rekolekcjach – Lutosławski postulował, aby kuźnice pełniły rolę „seminarium wychowania narodowego dla misjonarzy myśli polskiej”<sup>34</sup>. Owa funkcja misjonarska miałaby polegać na propagowaniu najbardziej doniosłych dzieł kultury<sup>35</sup>. W dalszej części swojej publikacji filozof opisał kilka takich ośrodków, które na przestrzeni wielu lat udało mu się stworzyć w różnych krajach świata<sup>36</sup>.

Kowale mieszkający razem mieli tworzyć kuźnice, czyli – jak to określił Lutosławski – „klaszatory nowoczesne”<sup>37</sup>. Ich podstawowe działania zostały określone w formule „praca, zabawa, modlitwa, twórczość”<sup>38</sup>. Filozof szczególną rolę przypisywał zachowaniu równowagi między pracą i zabawą (rozrywką) – praca potrzebuje właściwej rozrywki, a zarazem służba na rzecz szlachetnej zabawy (praca w teatrze czy organizacja wycieczki) może być pracą. Jeśli praca wraz z rozrywką odbywają się w nieustannym trwaniu przy Bogu, stają się rodzajem modlitwy. Życie we wspólnocie z Bogiem sprawia, że praca zostaje podniesiona na poziom twórczości<sup>39</sup>.

Kuźnice będą mogły oddawać się różnym zadaniom, które będą zależały od umiejętności posiadanych przez kierowników, jednak najpilniejsze wydaje się

<sup>32</sup> Tamże, s. 26.

<sup>33</sup> Tamże, s. 4–5.

<sup>34</sup> Tamże, s. 6.

<sup>35</sup> Tamże, s. 6–7.

<sup>36</sup> Tamże, s. 15–25.

<sup>37</sup> W. Lutosławski, *Zakon kowali*, Drukarnia Anczyca, Kraków 1914, s. 27.

<sup>38</sup> Tamże, s. 29.

<sup>39</sup> Tamże, s. 27–29.

utworzenie ośrodków wydających dobre książki propagujące polskość. Niezależnie jednak od typu zajęcia jest rzeczą konieczną, aby każda z takich instytucji posiadała własne dochody, aby utrzymywała się z owoców pracy członków<sup>40</sup>.

Jeśli idzie o niektóre aspekty funkcjonowania wewnątrz wspólnot, to Lutosławski zaleca ostrożność w przyjmowaniu ludzi samolubnych, nieufnych i niechętnie nastawionych do innych. Poza tym przestrzega przed tymi, którzy potrafią pięknie mówić i pisać o wyższych ideałach, natomiast w praktyce okazują się być kimś, kto wykorzystuje pracę i ofiarność innych. Filozof domaga się, aby wszyscy członkowie kuźnicy uczestniczyli w pracach fizycznych i aby nie zwalniały z tego ani ani wykształcenie, ani ofiary pieniężne wniesione na rzecz owej instytucji. Zakres obowiązków ma być regulowany jedynie przez potrzeby kuźnicy oraz możliwości członków<sup>41</sup>.

Lutosławski uważał, że w większości wypadków pobyt w kuźnicach powinien być czasowy – po pewnym okresie spędzonym w takim ośrodku kowal powinien albo wrócić do swojej aktywności, albo sam założyć nową kuźnicę<sup>42</sup>.

Przedstawione zadanie tworzenia specjalnych ośrodków edukacyjno-formacyjnych zakłada potrzebę powołania specjalnych zespołów, które będą w stanie je prowadzić. Owe wspólnoty Lutosławski pojmuje jako swojego rodzaju zakony, które mają być związane więzami ślubów. Filozof z góry jednak odrzuca ślub ubóstwa, gdyż zdaniem filozofa przeczy on zasadzie, że każdy ma dbać o siebie, aby nie być ciężarem dla innych. Odrzuca również ślub czystości, gdyż interes narodu uciskanego (Polska w chwili opublikowania *Zakonu kowali* była jeszcze pod zaborami) wymaga tworzenia rodzin i wydawania na świat liczного potomstwa. Z kolei ślub posłuszeństwa zakładałby konieczność stworzenia organizacji, która nie byłaby możliwa do utworzenia pod rządami państw zaborczych<sup>43</sup>. Dlatego też zamiast ślubów obecnych w tradycyjnych zakonach Lutosławski proponuje trzy inne: ślub wierności Bogu, narodowi i wybranemu wodzowi<sup>44</sup>. Trzeba dodać, że Lutosławski dopuszczał sytuację, w której owe śluby mogłyby zostać złożone dożywotnio<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 29–31.

<sup>41</sup> Tamże, s. 34–35.

<sup>42</sup> Tamże, s. 35–36.

<sup>43</sup> Tamże, s. 1–3.

<sup>44</sup> Tamże, s. 6–s10.

<sup>45</sup> Tamże, s. 17.

Filozof wskazuje liczne korzyści, które mają płynąć ze ślubu wierności Bogu: daje on „niezachwianą pogodę ducha, jasność celów i środków swego działania, odwagę wobec niebezpieczeństw i trudności, zrozumienie doniosłości cierpienia i wdzięczność za bóle przez Boga zsyłane”<sup>46</sup>.

Drugim ślubem jest ślub wierności narodowi, który nakłada na każdego Polaka szczególne obowiązki. Wśród nich pierwszym jest zakaz sprzedawania ziemi obcym oraz staranna jej uprawa. Poza tym należy gospodarkę tak przeorientować, aby nie kierowała się tylko „chciwością zysku i bezdusznym współzawodnictwem”, ale żeby była ożywiana duchem narodowym<sup>47</sup>. Następnym obowiązkiem jest ograniczenie się – o ile to możliwe – do kupowania rzeczy wytworzonych przez Polaków. Kupowanie wytworów obcej produkcji jest dopuszczalne tylko wtedy, gdy są one potrzebne, ale są produkowane jedynie przez obcych. Nie jest jednak dopuszczalne kupowanie towarów pochodzących z państw zaborczych lub wytwarzanych przez członków narodów zaborczych mieszkających na ziemiach polskich. „Czego Polak nie wyrabia, to kupujemy od Francuza, Holendra, Anglika, Szwajcara lub Włocha, pomijając, o ile tylko można, Niemca, Moskala lub Żyda”<sup>48</sup>. Zastanawiające jest to, że do grupy narodów zaborczych (wrogich?) zostali dołączeni Żydzi, natomiast nie pojawili się tam Austriacy, choć możliwe, że zostali zaliczeni do Niemców.

Wierność narodowi ma się również przejawiać w obszarze kultury – należy inspirować się głównie polskimi wzorcami myśli i sztuki (zwłaszcza literatury) oraz rodzimymi tradycjami i zwyczajami. Lutosławski zwrócił uwagę również na to, że działające na polskich ziemiach partie polityczne (wprawdzie w warunkach zaborczych) kierują się ideami zaczerpniętymi z obcych źródeł – politykę narodową należy zwrócić w stronę ideałów zawartych w polskim dziedzictwie<sup>49</sup>.

Przejdźmy teraz do trzeciego ślubu – ślubu wierności wybranemu przez siebie wodzowi. Zdaniem Lutosławskiego poprzednie śluby bez omawianego obecnie sprawiłyby, że ludzie wierni Bogu i narodowi byłiby jedynie zbiorem indywidualistów – dopiero przyjęcie wodza sprawi, że będziemy mieli do czynienia z połączeniem wysiłków. Każdy związany trzecim ślubem ma obowiązek szukania kogoś bliższego Bogu, mądrzejszego i lepszego od siebie, co niewątpliwie będzie miało korzystne skutki dla życia narodowego. Przede wszystkim zapobiegłoby

<sup>46</sup> Tamże, s. 8.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 9.

<sup>49</sup> Tamże, s. 9–10.

to wynoszeniu na najwyższe stanowiska w państwie „sprytnych lub pierwotnych warcholów”, a na szczyty wyniesiono by „ludzi duchem najwyższych”<sup>50</sup>.

Do czego ma zobowiązywać ślub posłuszeństwa wodzowi? Otóż trzeba mu stale relacjonować nasze postępowanie oraz nie czynić niczego ważnego bez jego zgody, należy także wykonywać również jego polecenia – z wyjątkiem tych, które sprzeciwiałyby się naszemu sumieniu. Do spraw, które należałoby konsultować z wodzem, Lutosławski zalicza np. zawieranie małżeństwa oraz rozporządzanie majątkiem. Kowale powinni nadto przekazywać wodzowi część swojego majątku oraz dochodów, co sprawi, że wodzowie mający więcej zwolenników będą mieli większe środki do dyspozycji. W zamyśle pomysłodawcy zakonu kowali ma to spowodować, że największe środki będą posiadali ci, którzy będą najwyżsi duchem, i to pozwoli im realizować ich ideały<sup>51</sup>.

Filozof przypomina, że ślub ma dotyczyć posłuszeństwa dowolnie wybranemu wodzowi, w związku z czym pozwala to na zmianę przełożonego, ale uznanie nowego musi nastąpić natychmiast po odrzuceniu starego. Jednak nowy wódz powinien porozumieć się ze starym, aby móc poznać kandydata. Lutosławski nie zobowiązuje kowali do tego, aby byli posłuszni przez całe życie jednemu wodzowi, ale z drugiej strony postuluje wprowadzenie procedur utrudniających zmianę i gwarantujących większą stabilizację<sup>52</sup>. W kwestii wyboru wodza pomysłodawca zakonu kowali głosi jednak zasadę, że nikt nie powinien samego siebie proponować innym jako życiowego przewodnika, co najwyżej może przyjąć od innych propozycję poddania się jego kierownictwu<sup>53</sup>.

Pomysłodawca zakonu kowali dopuszcza jednak i taką sytuację, w której ktoś będzie miał nad sobą Wodza jedyne w swoim rodzaju – Boga – i tylko jemu będzie bezpośrednio posłuszny. Tacy kowale są ludźmi, którzy nauczyli się rozumieć wolę Bożą. Jak dodaje filozof, „takich ludzi nazywamy czynicielami Sprawy i odróżniamy ich od uczestników Sprawy”<sup>54</sup>. Jednak nie wystarczy, aby ktoś sam uznał siebie za czyniciela – trzeba, aby ktoś był za takiego uznany przez innych, czyli aby znalazł tych, którzy mu się powierzą<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>51</sup> Tamże, s. 11–13.

<sup>52</sup> Tamże, s. 12.

<sup>53</sup> Tamże, s. 15.

<sup>54</sup> Tamże, s. 25.

<sup>55</sup> Tamże.

Zdaniem Lutosławskiego trzy proponowane przez niego śluby mogą zaowocować wspaniałymi przymiotami charakteru, które w tradycyjnej terminologii można by nazwać cnotami. Do takich dodatnich cech należy zaliczyć w pierwszym rzędzie dzielność, rzetelność i przyjaźń<sup>56</sup>. Poza tym Lutosławski wielką wagę przywiązuje do szeroko pojętej wstrzemięźliwości, w tym również do wolności od nałogów – od obżarstwa, rozpusty i hazardu. Interesujące jest to, że do nałogów zaliczono również lenistwo, gadatliwość i skłonność do kłamstwa<sup>57</sup>.

Do interesujących aspektów myśli Lutosławskiego należy zaliczyć jego poglądy dotyczące relacji między mężczyznami i kobietami, szczególnie relacjami realizującymi się w małżeństwie. Owa wspólnota życia została przez filozofa określona jako jedna z form bezpośredniego obcowania z Bogiem. Doskonałe małżeństwo polega na tym, że mąż i żona są wodzami dla siebie nawzajem – ma to polegać na tym, że każdą ważną decyzję podejmują wspólnie. Pomysłodawca zakonu kowali akcentuje, z jednej strony, równość mężczyzny i kobiety, choć dostrzega twórczy element różnicy i wzajemnego uzupełniania się<sup>58</sup>.

Może krótko tylko wspomnijmy o pewnym aspekcie relacji, które łączyły neomesjanistę z jego uczniami: oficjalnie używali w stosunku do niego tytułu „Ojciec”, ale nieoficjalnie mówili o nim „Lutos”<sup>59</sup>.

## Podsumowanie

Podsumowując analizy myśli Lutosławskiego, trzeba powtórzyć tezę zawartą w początkowym fragmencie artykułu: filozof nakreślił wizję narodu pojętego jako wspólnota religijna, co musi budzić zastrzeżenia zarówno z chrześcijańskiego, jak i świeckiego punktu widzenia. Naród został – według Lutosławskiego – ustanowiony przez samego Boga, łączące go wewnętrzne więzi przypominają zjednoczenie o charakterze mistycznym i mogą być doskonałe w powtarzających się wciąż inkarnacjach jego członków. Obecność wyżej wymienionych poglądów została potwierdzona w świetle analizy pism filozofa.

<sup>56</sup> Tamże, s. 17–20.

<sup>57</sup> Tamże, s. 21–25.

<sup>58</sup> Tamże, s. 26.

<sup>59</sup> T. Mróz, *Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem obywatelem utopii*, PAU, Kraków 2008, s. 133.

Dodatkowo niepokój musi budzić idea posłuszeństwa wodzowi, gdyż zawiera ona w sobie zarodki totalitaryzmu. Wodzowie wraz z podległymi im adeptami mogliby tworzyć sieć nieformalnych grup nacisku zakłócających właściwe funkcjonowanie polityki i ekonomii odrodzonego państwa polskiego. Niesmak musi również budzić zaliczenie Żydów do wrogów Polski (zostali oni wymienieni w jednym rzędzie z Niemcami i Moskalami!) i *de facto* postulowanie objęcia ich bojkotem ekonomicznym.

Z drugiej strony trzeba stwierdzić, że zaangażowanie Lutosławskiego w krzewienie postaw patriotycznych w okresie zaborów zasługuje na najwyższe uznanie. Wśród ludzi uformowanych przez filozofa można znaleźć wiele wybitnych jednostek. Do założonego przez filozofa abstynenckiego stowarzyszenia „Eleusis” należeli np. Stanisław Pigoń, czy też Olga i Andrzej Małkowscy. Dzięki tym ostatnim w Prawie Harcerskim znalazł się nakaz abstynencji od tytoniu i alkoholu<sup>60</sup>.

Podczas lektury niniejszego artykułu mogło paść pytanie o związek myśli Lutosławskiego z filozofią indyjską. Które to elementy myśli i praktyki Lutosławskiego mogą prowokować do postawienia takiej kwestii? Wydaje się, że przede wszystkim propagowanie abstynencji (żeby nie powiedzieć: ascezy), wiara w reinkarnację oraz opisane wcześniej przekonanie, że każdy człowiek jest odwiecznie istniejącym duchem.

Trzeba stwierdzić, że zasadnicze zręby owego światopoglądu powstały, zanim w 1903 roku filozof poznał Mieczysława Geniusza, a to właśnie on miał jako pierwszy zapoznać Lutosławskiego z myślą Wschodu<sup>61</sup>.

Przekonanie o własnym odwiecznym istnieniu duchowym brało się z opisanego wcześniej nadzwyczajnego doświadczenia wewnętrznego, które – przypomnijmy – miało miejsce w 1885 roku. Mniej więcej w tym samym czasie Lutosławski stał się zwolennikiem doktryny reinkarnacji<sup>62</sup>. Spirytualizm oraz postulat daleko idącego umiaru w dziedzinie seksualnej filozof wywodził z greckich dok-

<sup>60</sup> E. Głowacka-Sobiech, *Wychowanie ku „najwyższym” wartościom w działalności i programie „Eleusis” w okresie niewoli narodowej*, „Biuletyn Historii Wychowania” 2005/2006, nr 1–2, s. 56–57.

<sup>61</sup> T. Podgórska, *Stowarzyszenie patriotyczno-religijne „Eleusis” w latach 1902–1914*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Nauk Społecznych, Lublin 1999, s. 24–25.

<sup>62</sup> Tamże, s. 17.



tryn misteryjnych, dlatego też założonemu przez siebie bractwu abstynenckiemu nadał nazwę „Eleusis”<sup>63</sup>.

Nawiązanie do kultu Demeter i Persefony było dopuszczalne, choć nieprecyzyjne, gdyż spirytualizm, doktryna reinkarnacji i ideały umiarkowania były związane przede wszystkim z orfizmem i pitagoreizmem. Jednak zdaniem Waltera Burkerta starożytne formacje kultowe i światopoglądowe wzajemnie przenikały się – np. jeden i ten sam człowiek mógł jednocześnie uczestniczyć w misteriach eleuzyńskich i być zwolennikiem pitagoreizmu lub orfizmu<sup>64</sup>.

Niezależnie od zgłaszanych wyżej uwag jest kwestią bezsporną to, że po 1903 roku (a więc już po założeniu „Eleusis”) Wincenty Lutosławski zetknął się z systemami religijno-filozoficznymi Wschodu, przy czym na szczególną uwagę zasługuje jego fascynacja jogą. Z czasem stał się jej wielkim propagatorem, a niektóre związane z nią praktyki na pewien czas zdołał narzucić członkom założonego przez siebie bractwa abstynenckiego<sup>65</sup>.

Na sam koniec trzeba dodać, że plany Lutosławskiego zostały skorygowane przez wypadki historyczne. Idea kuźnic oraz zakonu kowali powstała na początku XX wieku, jeszcze przed wybuchem wojny. Znaczące w tym kontekście są słowa kończące *Zakon kowali*:

A objawienie tej Polski, która będzie, dane nam w jasnowidzeniach naszych wieszczów i myślicieli, wymaga naszego czynu własnego, by stało się ciałem. Czyn ten od nas zależy, nie ma przemocy, która mogłaby temu zapobiec. Prawdą wiekiustą pozostają słowa Konrada uwięzionego: „Ludzie, każdy z was mógłby, samotny, więziony – myślą i wiarą zwać i podźwigać trony”<sup>66</sup>.

Dodajmy, że na końcu tekstu Lutosławski umieścił datę napisania książki: 24 czerwca 1914 r. Miesiąc później wybuchła pierwsza wojna światowa, która diametralnie zmieniła sytuację Polski.

<sup>63</sup> Tamże, s. 9, 30–31; E. Głowacka-Sobiech, *Wychowanie...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>64</sup> W. Burkert, *Orfizm i misteria bakchiczne. Nowe świadectwa i stare problemy z interpretacją*, przeł. Karolina Sekita, „Kronos: Metafizyka, Kultura, Religia” 2011, nr 4, s. 111–113.

<sup>65</sup> E. Głowacka-Sobiech, *Wychowanie...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>66</sup> W. Lutosławski, *Zakon kowali*, dz. cyt., s. 40.

## Bibliografia

- Burkert W., *Orfizm i misteria bakchiczne. Nowe świadectwa i stare problemy z interpretacją*, przeł. Karolina Sekita, „Kronos: Metafizyka, Kultura, Religia” 2011, nr 4.
- Floryńska H., *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, pod red. Andrzeja Walickiego, PWN, Warszawa 1983.
- Głowacka-Sobiech E., *Wychowanie ku „najwyższym” wartościom w działalności i programie „Eleusis” w okresie niewoli narodowej*, „Biuletyn Historii Wychowania” 2005/2006, nr 1–2.
- Kłoczowski J.A., *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, „Znak – Idee” 1990, t. 3.
- Lutosławski W., *Filozofia narodowa*, [odbitka z „Przeglądu Filozoficznego”] Warszawa 1934 [streszczone tłumaczenie wykładu wygłoszonego na kongresie w Pradze 7 IX 1934].
- Lutosławski W., *Filozofia narodowa polska*, w: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, pod red. Stanisława Pieroga, WFiS UW, Warszawa 1999.
- Lutosławski W., *Jeden łatwy żywot*, Fundacja im. Wincentego Lutosławskiego, Kraków 1994.
- Lutosławski W., *La conscience nationale*, La revue „Polonia”, Paris 1916.
- Lutosławski W., *La philosophie peut-elle être nationale?*, [b. m.] 1934.
- Lutosławski W., *L’extase mystique*, Hermann, Paris 1937 [Travaux du IX Congrès International de Philosophie – Extrait].
- Lutosławski W., *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Arct, Warszawa 1925.
- Lutosławski W., *Potrzeba Kuźnicy*, Księgarnia i Drukarnia Katolicka, Katowice 1933.
- Lutosławski W., *Zakon kowali*, Drukarnia Anczyca, Kraków 1914.
- Adam Mickiewicz, *Widzenie*, w: tegoż, *Dzieła*, t. I, „Czytelnik”, Warszawa 1955.
- Mróz T., „*Metafizyka*” Wincentego Lutosławskiego, w: W. Lutosławski. *Metafizyka*, Muzeum Przyrody w Drozdowie, Drozdowo 2004.
- Mróz T., *Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem obywatelem utopii*, PAU, Kraków 2008.

Podgórska T., *Stowarzyszenie patriotyczno-religijne „Eleusis” w latach 1902–1914*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Nauk Społecznych, Lublin 1999.

Świerzowska A., *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, No. 13(1).

## Streszczenie

Wincenty Lutosławski stworzył koncepcję *quasi*-religijną narodu, którego członkowie są połączeni więzią o charakterze przypominającym zjednoczenie mistyczne. Prawdziwe narody są zdaniem filozofa tworzone przez Boga i ich liczba jest ograniczona. Dodać należy, że koncepcja Lutosławskiego była tworzona w sytuacji, gdy Polska była na ponad 100 lat wymazana z mapy świata. W celu umocnienia kondycji narodu Lutosławski postulował utworzenie Zakonu Kowali, którego celem miała być edukacja patriotyczna. Koncepcje głoszone przez filozofa (np. doktryna reinkarnacji) były odległe od zasad katolickiej ortodoksji.

**Słowa kluczowe:** naród, religia, mistyka, zakon

## Summary

### Wincenty Lutosławski's Religion of the Nation

Wincenty Lutosławski created a *quasi*-religious concept of a nation whose members are connected by a bond reminiscent of mystical union. True nations, according to the philosopher, are created by God and their number is limited. It should be added that Lutosławski's concept was created when Poland was erased from the world map for over 100 years. In order to strengthen the condition of the nation, Lutosławski called for the creation of the Blacksmith Order, whose aim was to be patriotic education. The concepts advocated by the philosopher (e.g., the doctrine of reincarnation) were far from the principles of Catholic orthodoxy.

**Key words:** nation, religion, mysticism, religious order



## Geneza i główne funkcje religii w ujęciu Robina Dunbara

Paweł Łoś

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

### Wstęp

Słynny brytyjski antropolog i psycholog ewolucyjny Robin Dunbar<sup>1</sup> w swoich pracach wiele miejsca poświęca zjawisku religii – przede wszystkim jej ewolucyjnemu pochodzeniu oraz pełnionym przez nią funkcji, które stara się wyjaśnić na gruncie naturalizmu (wykorzystuje m.in. dostępne dane paleoantropologiczne, jak i dotyczące ewolucji ludzkiego umysłu w przeciągu kilkuset tysięcy lat). Wpisuje się on w nurt tych badaczy, którzy sądzą, że religia jednoznacznie pełni funkcje adaptacyjne (tzn. sprzyjała i nadal sprzyja przetrwaniu i reprodukcji człowieka).

Poglądy Dunbara stoją w opozycji szczególnie wobec tezy, że religia stanowi jedynie produkt uboczny innych, korzystnych dla przetrwania cech ludzkich. Taką tezę głoszą m.in. Scott Atran, Richard Dawkins, Pascal Boyer czy Daniel Dennett<sup>2</sup>. W ujęciu Dunbara ich analizy zjawiska religii są skażone błędnym za-

<sup>1</sup> Robin Dunbar, ur. w 1947 r., profesor Uniwersytetu w Oksfordzie, autor znany szczególnie za sprawą książki *Pchły, plotki a ewolucja języka*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2009, w której zaprezentował hipotezę na temat przyczyny pojawienia się ludzkiej mowy; jest też twórcą tzw. *liczby Dunbara* – liczby określającej maksymalny limit osób, z którymi jednostka ludzka jest w stanie utrzymywać kognitywnie efektywną znajomość (budowanie relacji koleżeńskich, przyjacielskich, zawodowych), wynosi ona około 150; współpracował również z innymi, znanymi ewolucjonistami, np. z Johnem Maynardem Smithem i Robertem Foleym.

<sup>2</sup> W jednej z dwóch przytaczanych w tym artykule prac Dunbara (nowszej) krytycznie odnosi się

łożeniem, wedle którego religia (czymkolwiek by była z punktu widzenia biologicznej ewolucji) nie jest w stanie pełnić funkcji adaptacyjnych; ma o tym zaś świadczyć m.in. ich własny brak czucia religijnego i rzekomy brak ewidentnych dowodów na to, że religia wpływa na liczbę potomków ludzi religijnych w kolejnych generacjach w stosunku do ich liczby u ludzi bezreligijnych. Dunbar stara się badać zachowania religijne, niezależnie od tego, czy jakieś twierdzenia i przekonania religijne mogą zostać uznane za niespójne, nieracjonalne. Podkreśla on, że nie wolno z góry zakładać, że religia zupełnie „nie nadaje się” do bycia adaptacją w ścisłym biologicznym sensie. Choć badania zjawiska religii mają już pewną historię, to jednak w rzeczywistości jest to dopiero początek drogi. Spostrzeżenia i argumenty Dunbara na temat ewolucyjnego pochodzenia i funkcji religii mają za zadanie uzmysłowić badaczom z opozycyjnego obozu, że wbrew pozorom religia nie należy do zjawisk łatwo opisywanych i nie można pochopnie sprowadzać jej do bezużytecznego produktu ubocznego.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja poglądów Dunbara na religię (tj. jej genezę, istotę i funkcję) na gruncie antropologii ewolucyjnej, jak i też krytyczne rozważenie jego poglądów (tj. wskazanie i uzasadnienie, które jego tezy i argumenty są niepełne lub wydają się wręcz błędne).

## Archeologia religii

Dunbar stwierdza, że nie jest obecnie możliwe określenie, kiedy religia pojawiła się w historii ludzkości; można formułować hipotezy na podstawie dostępnych danych archeologicznych, które stanowią pewne wskazówki, jednak nie istnieją jednoznaczne dowody<sup>3</sup>. Podkreśla on, że rewolucja okresu górnego paleolitu ograniczała się praktycznie do terytorium Europy; podobna zmiana nie wystąpiła – przynajmniej na taką samą skalę – wśród ówczesnych ludzi w Afryce, Azji i Australii. Jednak z drugiej strony wiadomo, że każda większa społeczność ludz-

---

on tylko wobec Boyera, który w znacznym stopniu podziela poglądy Atrana (i jedynie zdawko-wo w przypisie); z drugiej strony ww. autorzy też nie odnosili się w swoich głównych pracach o religii wprost do koncepcji religii Dunbara. Zob. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013; P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, tłum. K. Szezyńska-Mackowiak, Warszawa 2005; R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwejcer, Warszawa 2007; D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.

<sup>3</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk, Kraków 2014, s. 225.

ka posiada jakąś formę religii, zatem początku religii trzeba szukać w czasach występowania wspólnego przodka wszystkich żyjących obecnie ludzi. Stąd też korzenie religii umiejscowić można w przedziale czasowym od ok. 70 tysięcy lat temu (gdy przodkowie Eurazjatów opuścili Afrykę – badania genetyki molekularnej dowodzą, że afrykańskie i eurazjatyckie gałęzie ludzi współczesnych były w tym czasie ostatni raz scalone) do ok. 200 tysięcy lat temu (gdy żył ostatni wspólny przodek wszystkich współczesnych ludzi), przy czym nie można wykluczyć, że religia pojawiła się jeszcze wcześniej, np. u neandertalczyków<sup>4</sup>.

Najważniejszy argument za istnieniem najstarszych zachowań religijnych dotyczy czasu sprzed kilkudziesięciu tysięcy lat (stanowią go zaplanowane pochówki, będące świadectwem wiary ludzi w istnienie życia po śmierci – pochówek jest tu rozumiany jako pogrzebanie człowieka razem z towarzyszącymi artefaktami)<sup>5</sup>. Jak wskazuje Dunbar, „[t]rudno jest wyobrazić sobie powód, dla którego ktoś miałby poświęcać tyle troski grzebaniu zmarłych, jeśli nie wierzyć w życie pozagrobowe. Dlaczego właściwie nie pozostawić po prostu ciała w lesie albo w naturalnej studni na tyle jaskini [...]?”<sup>6</sup>. Zaznacza też, że planowane pochówki były bardzo powszechne w okresie górnego paleolitu. Uzasadnia to, wskazując na fakt, że ich liczba w porównaniu z kilkakrotnie dłuższym okresem środkowego paleolitu jest znacznie większa, a ponadto w górnym paleolicie różnią się one tym od wcześniejszych, że zwykle ciało było ułożone w ziemi płasko na plecach, tzn. inaczej niż w okresie środkowego paleolitu, gdy bezładnie wrzucano je do grobu – dotyczy to również neandertalczyka. Wiele grobów z górnego paleolitu zawierało też w obfitości czerwoną ochrę (często na głowie lub/i miednicy, kościach czy w okolicznej glebie), co zapewne wiązało się z rytualnym dekorowaniem ciała, podobnie jak obecnie w tradycyjnych społeczeństwach służy do tego właśnie ochra<sup>7</sup>.

Dunbar zwraca uwagę na to, że wiele pochówków z okresu 30–20 tysięcy lat temu wykazuje się wręcz sporym wyrafinowaniem. Niektóre groby zlokalizowano w trudno dostępnych miejscach, np. w wiecznej zmarzlinie, co musiało wiązać się z ogromnym wysiłkiem wykonawczym i organizacyjnym. Do artefaktów, jakie umieszczano wtedy w grobach przy osobach zmarłych, zalicza się między innymi biżuterię, figurki z kości słoniowej, różne narzędzia, broń (jak np. osz-

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 225–226.

<sup>5</sup> Zob. R. Dunbar, *Człowiek – biografia*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2016, s. 303.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 303–304.

czepy czy lance), muszle, rogi oraz zęby zwierząt (w górnym paleolicie aż około dwie trzecie grobów miało w swoim wnętrzu drogocenne naszyjniki i diademy). Liczna obecność znaczących artefaktów w grobach ma sugerować, że, wedle osób dokonujących pochówku, zmarli będą ich potrzebować w życiu pozagrobowym<sup>8</sup>. Groby z tego okresu charakteryzują się też tym, że często są zbiorowe (archeolodzy odkryli głównie groby kilkusobowe, ponadto zdarzył się grób zawierający 18 osób, pochowanych w różnym czasie)<sup>9</sup>.

Jak zauważa Dunbar:

Tego typu wspólne pochówki w zasadzie nie są znane przed górnym paleolitem. Wydają się one wskazywać na istnienie wiary we wspólne wybieranie się zmarłych w to samo miejsce w zaświatach lub, w przypadkach, gdy zmarli umieszczani byli w grobie niejednocześnie [...], na dołączanie do wcześniej umarłych osób<sup>10</sup>.

Zdaniem autora takie cechy zaplanowanego pochówku ludzi oznaczają, że była wtedy obecna wiara w istnienie świata duchowego, do którego udają się zmarli i który można odwiedzać w stanie transu; taka wiara mogła istnieć znacznie wcześniej aniżeli w okresie górnego paleolitu (tj. okres 25 tysięcy lat wstecz stanowi tylko dolną granicę, tak więc nie wyklucza się jej pojawienia dziesiątki tysięcy lat wcześniej). Dunbar zaznacza, że taką wiarę znajduje się wyłącznie u ludzi anatomicznie współczesnych (tzn. kromanionczyków i ich potomków, żyjących dzisiaj ludzi; wiele oto wskazuje, że nie ma jej np. u neandertalczyka z uwagi na brak u niego wyrafinowanych pochówków; a jeżeli ją już posiadał, to w bardzo prostej formie)<sup>11</sup>.

Choć Dunbar dopuszcza istnienie wiary w świat duchowy wcześniej niż 30 tysięcy lat temu, to stwierdza także, że wszystkie cmentarne artefakty sugerują, iż prawdziwe przeczcucie życia po śmierci pojawiło się dopiero u kromanionczyka w okresie górnego paleolitu. Potwierdzać ma to zaś datowanie wytworów sztuki prehistorycznej u ludzi – kobiecych figurek („posążków Wenus”) oraz rzeźb zwierząt, których wiek większości z nich jest szacowany w przedziale 28–21 tysięcy lat<sup>12</sup>. Zauważa także:

---

<sup>8</sup> Zob. tamże.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 305.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Zob. tamże.

<sup>12</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa...*, dz. cyt., s. 229.



Cel całej tej sztuki pozostaje niejasny, ale fakt, że często znajduje się ona głęboko pod ziemią, w miejscach, które są niezwykle trudno dostępne, interpretowano jako rys jej pseudoreligijnej funkcji lub jakiś rodzaj roli rytualnej (związanej być może z rytuałami dojrzwania lub polowania)<sup>13</sup>.

Podobnie argument na rzecz istnienia przekonań religijnych u ludzi w okresie górnego paleolitu stanowią też malowidła odkryte w niektórych jaskiniach (malarstwo jaskiniowe subtelnie odzwierciedla przede wszystkim te zwierzęta, z którymi człowiek miał do czynienia, tj. konie, bizona, jelenie, koziorożce, mamuty, nosorożce, lwy, ryby oraz ptaki wodne, rzadziej ludzi, przy czym w szczególności rysy i odciski ich dłoni, ponadto różne abstrakcyjne kształty). Tę naskalną sztukę trudno jednoznacznie dzisiaj wyjaśnić, dlatego Dunbar podaje kilka hipotez co do jej domniemych celów. Otóż takie malowidła mogą: 1) obrazować magiczne rytuały, które miałyby przynieść sukces w polowaniu (zwierzęta są czasami ukazane przeszyte strzałami, oszczepami); 2) wiązać się z rytuałem osiągnięcia dojrzałości (lub innym, ponieważ niektóre sylwetki dłoni były małe, czyli typowo dziecięce); 3) przedstawiać podróż po świecie duchów w trakcie szamańskiego transu (ma o tym świadczyć występujący obraz teriantropa, tj. „czarownika” o głowie jelenia); 4) stanowić ikony lub totemy specjalnych związków – stowarzyszeń mężczyzn, których elementem był dany rytuał (np. tańca transowego)<sup>14</sup>.

Brytyjski antropolog dopuszcza też hipotezę, że świadectwa grobów z okresu górnego paleolitu mogą równie jasno wskazywać tylko, że mniej więcej w tym czasie pojawił się pewien dodatkowy element religii już istniejącej wśród ludzi. Była nim owa szczególna wiara w życie pozagrobowe, która implikowała realizację planowanego grzebania zmarłych; decydujące znaczenie miało tutaj przekonanie ludzi, że w zaświatach (jak wcześniej za życia) ciało osoby zmarłej i mienie, które były złożone do grobu, są nieodzowne, stąd starano się je w nim zachować<sup>15</sup>. Autor pisze:

Być może uprzednio ludzie byli po prostu religijni, ale nie wiązali swoich ziemskich ciał z miejscem, gdzie ich duchy egzystują nadal po śmierci. Wszakże mogli oni wierzyć, że gdziekolwiek się udają w chwili śmierci, nie zabierają

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Zob. R. Dunbar, *Człowiek...*, s. 299, 306 i 310–312.

<sup>15</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa...*, s. 230–231. Dokładny opis przeprowadzonych badań i wyliczeń nie jest tutaj podany.

z sobą swoich fizycznych ciał. Ponadto nie każda współczesna czy historyczna religia uznaje konserwowanie zwłok za istotne – niektóre (jak Hindusi i wiele grup indoeuropejskich) kremują je, inni (jak Parsowie) wystawiają padlino-  
żercom<sup>16</sup>.

Należy jednak zauważyć, że nie ma tu sprzeczności: otóż „ciało po śmierci” i kremacja nie wykluczają się, tak jak i grzebanie. Hipoteza autora pozwala przypuszczać, że religia mogła wyewoluować przed ponad 30 tysiącami lat, ale jednocześnie osłabia wagę danych archeologicznych, bo w tym przypadku zaplanowany pochówek nie stanowi nieodzownego wyznacznika wiary w życie po śmierci<sup>17</sup>. Trzeba zaznaczyć, że planowany pochówek nie musi wynikać jedynie z wiary w życie pozagrobowe, może on być też przejawem oddania czci osobie zmarłej; jeżeli pochówek nie wiąże się z wiarą w życie pozagrobowe, to nadal stanowi najważniejszy wyznacznik stosunku człowieka do śmierci. Na przykład wiara w Boga Tory hebrajskiej obywatela się przez wieki bez wiary w istnienie życia pozagrobowego (a pogrzeby, zwłaszcza sławnych ludzi, jak opisuje Tora, były mocno zrytualizowane).

Dunbar proponuje więc inny sposób (niż wiek pierwszych grobów) do oszacowania momentu pojawienia się religii u ludzi. Ma do tego doprowadzić rozważenie wymagań poznawczych, jakie są niezbędne dla zaistnienia zjawiska religii. W tym celu najpierw należy określić adekwatny stopień intencjonalności dla wiary religijnej, a następnie powiązać go z odpowiadającym mu rozmiarem mózgu człowiekowatych danego czasu dziejowego ludzkości. Trzeba do tego wykorzystać dostępny dziś zbiór skamieniałości ludzkich czaszek sprzed dziesiątek i setek tysięcy lat (ponadto dane dotyczące stopnia intencjonalności małp). Efektem końcowym będzie ustalenie prawdopodobnego czasu wyewoluowania u ludzi takiego poziomu intencjonalności, który umożliwił powstanie religii<sup>18</sup>. Intencjonalność należy tu definiować jako nakierowanie na działanie, będące reakcją systemu nerwowego na czucie: od bólu po rozkosz; temu nakierowaniu zawsze towarzyszą emocje. Dunbar sądzi, że niezbędnym minimum do zaistnienia religii jest drugi stopień intencjonalności – ażeby móc angażować się w praktyki religijne, należy wierzyć w istnienie innego równoległego świata zasiedlanego przez istoty posiadające intencje, które można modyfikować przez modlitwy.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 230.

<sup>17</sup> Zob. tamże.

<sup>18</sup> Zob. tamże.

Należy jednak zauważyć, że słowa modlitwy „Niech będzie wola Twoja...” nie stanowią jednak modyfikacji intencji, a ponadto modlitwa może być wyrazem czci osoby modlącej się wobec bóstwa. Dunbar nie odróżnia religii od magii – otóż treść zaklęcia, a nie modlitwy, może już służyć do modyfikacji danych intencji. Sposób wyrażenia swojej wiary ma tu postać: „Wierzę [1], że istnieją bogowie, którzy zamierzają [2] wpłynąć na moją przyszłość”. Jednak intencjonalność drugiego stopnia nie jest wystarczająca, aby wytworzyć przeświadczenia metafizyczne (religia spełnia pozytywne cele, jeśli istoty duchowe będą rozumieć pragnienia ludzi), stąd wymagana jest intencjonalność trzeciego rzędu; wtedy możliwy sposób wyrażenia swej wiary ma postać: „Wierzę [1], że istnieją bogowie, których można prosić o zrozumienie [2], czego naprawdę pragnę [3], a ten, kto tak czyni, będzie działać w moim imieniu”. Według Dunbara taka religia nadal nie może stanowić religii w pełnym tego słowa znaczeniu. Co prawda, zapewni osobiste przeżywanie wiary, czy posiadanie własnych przekonań w odniesieniu do wiary, ale nie wystarcza do budowania wspólnotowości religijnej<sup>19</sup>. Dunbar definiuje wspólnotowość religijną jako „występujące na dużą skalę zjawisko złożone z rytuałów oraz społecznego zobowiązania, które w toku praktykowania religii stają się jej centralną częścią”<sup>20</sup>. Aby powołać wspólnotę religijną, wymagana jest intencjonalność co najmniej czwartego lub nawet piątego stopnia; w takim przypadku możliwy sposób wyrażenia swojej wiary ma tu postać: „Przypuszczam [1], że myślisz [2], że uważam [3], iż istnieją bogowie, którzy zamierzają [4] wpływać na naszą przyszłość, gdyż rozumieją nasze pragnienia [5]”. Dunbar podkreśla, że dopiero taki rodzaj religii może pełnić pozytywne funkcje w społeczności ludzkiej, i wyłącznie w niej jest możliwy, gdyż czwarty i wyższy stopień intencjonalności przysługuje tylko ludziom<sup>21</sup>. Zatem wraz z uzyskaniem piątego stopnia intencjonalności (przez ludzi anatomicznie współczesnych) nastąpił jakościowy rozwój religijności. Ewentualna religia praludzi (np. neandertalczyka) musiała mieć formę właściwą dla intencjonalności co najwyżej czwartego stopnia; jeśli w ogóle posiadali oni religię, to była bardzo prosta. W kwestii religii Dunbar przypisuje mózgom zachowania religijne od drugiego, czy nawet już od pierwszego poziomu intencjonalności, a jednocześnie twierdzi, że język pojawia się na czwartym i piątym poziomie intencjonalności.

---

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 223–224.

<sup>20</sup> Tamże, s. 224.

<sup>21</sup> Zob. tamże.

Ta ostatnia teza sugeruje sprzeczność, bo czy można wierzyć bez języka, tj. mieć myśli bez języka? Zachowania religijne biorą się ze szczególnych myśli i uczuć, więc nie mogą istnieć bez języka. Religie pierwotne brały się z tych samych myśli i uczuć, co religie współczesne, tyle że znacznie prościej je artykułowały – i to ostatnie zgadzałyby się z wywoodem Dunbara o ewolucji religii. Inny zaś sposób interpretacji Dunbara jest taki, że religie oparte na intencjonalności do trzeciego stopnia są religiami indywidualnymi z co najwyżej protojęzykiem, a religie oparte na przynajmniej czwartym stopniu intencjonalności są religiami z rozwiniętym językiem – są religiami właściwymi; tym samym rozróżnia się dwa typy religijności ze względu na stopień rozwoju języka. Religię trzeciego, czwartego oraz piątego stopnia brytyjski uczony określa mianem odpowiednio: religii osobistej, społecznej i społecznościowej<sup>22</sup>. Mamy tutaj do czynienia z progresją złożoności religii; cechy religii bardziej złożonej zawierają w sobie cechy religii mniej złożonej, występującej wcześniej.

W wyniku przeprowadzonej analizy Dunbar twierdzi, że intencjonalność czwartego stopnia nie powinna się pojawić wcześniej niż około 500 tysięcy lat temu (gdy wszedł na scenę dziejową archaiczny *Homo sapiens*, pierwszy człowiek współczesny), z kolei intencjonalność piątego rzędu pojawiła się już znacznie później (u kromanieończyka)<sup>23</sup>. Zatem ustalenie początku religii zależy od tego, jaki stopień intencjonalności stanowić ma konieczny warunek do zaistnienia religii, czwarty lub piąty. Dla Dunbara jasne jest to, że religia nie może funkcjonować bez języka. Zaznacza on, że „społeczny charakter religii opiera się na języku – język jest potrzebny, aby wyjaśnić system religijny i aby przekonać innych do jego przyjęcia, musiał więc być już obecny, zanim został użyty do tworzenia religii”<sup>24</sup>. Dunbar sądzi, że język jest religii niezbędny szczególnie po to, aby ją sformalizować w społeczności oraz aby osiągnąć konsensus co do natury Boga, w którego się wierzy, i życia po śmierci, o które się zabiega. Przy czym uważa, że sam język nie jest jednak czymś, co pozwala ludziom mieć wiarę religijną<sup>25</sup>. Brytyjski antropolog konkluduje więc, że religia oparta na czwartym stopniu intencjonalności mogła oto zbiec się w czasie z wykształceniem języka (tj. raczej protojęzyka – np. 300 tysięcy lat temu, gdyż ramy czasowe dla powstania języka szacuje on tu na 500–200 tysięcy lat temu). Z kolei religia oparta na piątym stopniu intencjonalności

<sup>22</sup> Zob. R. Dunbar, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 306–307.

<sup>23</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa...*, s. 231–232.

<sup>24</sup> Tamże, s. 232.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 203.

istnieje co najwyżej 200 tysięcy lat – od czasu, gdy funkcjonował gramatyczny, ustrukturyzowany język, który umożliwiał przekazywanie metafizycznych pojęć niezbędnych dla przekonań religijnych, i gdy już rozwinęła się intencjonalność piątego stopnia<sup>26</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że religia powstaje, kiedy pojawia się rozumienie nieuchronności śmierci, a rozumienie to język, może i protojęzyk, jak u neandertalczyka; wówczas człowiek religijnie reaguje, działa (m.in. wytwarza groby) – doktryny religijne są sprawą późniejszą.

## Religia szamanistyczna i jej społeczna funkcja

Dunbar wskazuje, że obecnie ludzie są skłonni myśleć o religii w kategoriach wielkich i międzynarodowo zorganizowanych obrządków (np. chrześcijaństwo, judaizm, islam, hinduizm czy buddyzm), jak i potężnych nurtów religijnych przeszłości (m.in. kult słońca Azteków i Inków, politeizm tradycyjnej greckiej i rzymskiej religii państwowej, zaratusztrianizm starożytnej Persji), a każda z tych religii cechuje się zaawansowaną doktryną, wysoce zorganizowaną formą kultu, jak też międzynarodowymi strukturami formalnymi. Jednak nie zawsze tak było. Według brytyjskiego naukowca religia charakteryzuje się intymnością, wynikającą nie z politycznych hierarchii, lecz z bliskości osobistych relacji między ludźmi skupiającymi się w małych grupach. Jest wielce prawdopodobne, że w takim kształcie narodziła się religia wśród naszych przodków (pośród wędrownych grup łowiecko-zbierackich)<sup>27</sup>. Dunbar daje przykład współcześnie żyjącego plemienia. Uważa bowiem, że są podstawy, by sądzić, że jego religia przypomina pierwotną wiarę religijną. Píše on:

Wśród Buszmenów !Kung z pustyni Kalahari w Afryce Południowej religia wyraża się w systemach przekonań odnoszących się do ukrytego świata duchowego i w rytuałach tańców transowych, które dają ludziom dostęp do tego świata. Nie ma tam księży, chociaż niektóre osoby można uznać za szczególnie biegłe w komunikacji ze światem duchów. [...] Co najmniej w niektórych

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 232 i 238. Na temat problemu pojawienia się języka u ludzi i związanych z nim kwestiach zob. B. Wolniewicz, *O związku myślenia z językiem (Tezy)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3(107).

<sup>27</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa...*, dz. cyt., s. 234.

przypadkach te plemienne religie – jak się wydaje – nawet nie mają koncepcji życia pozagrobowego, które czeka nas po śmierci<sup>28</sup>.

Należy zauważyć, że jest to argument na to, iż religia może istnieć bez doktryny: w tym przypadku rytuał religijny jest, a doktryny nie ma, czy też jest tylko szczątkowa.

Dunbar podkreśla, że religia szamanistyczna (jako początkowe stadium w rozwoju wszystkich religii) cechuje się prostotą, której dane cechy można jeszcze współcześnie zaobserwować:

W małych, tradycyjnych społecznościach religia nie jest ćwiczeniem intelektualnym i nie występuje w niej złożona teologia. Jest czymś, czego doświadcza się bezpośrednio, często przy udziale szamana i stanów ekstazy [...]<sup>29</sup>.

Praktyki szamańskie wykorzystują muzykę i taniec, które, czasami w połączeniu z substancjami halucynogennymi, doprowadzają wiernych do stanu transowego – częściową lub pełną utratą świadomości. W trakcie transu uzyskuje się dostęp do świata duchów, następnie ma miejsce podróż przez ten świat (zazwyczaj przy obecności przewodnika ze świata przodków lub pomocnych istot duchowych). Podróż do świata duchów zachodzi tylko w umyśle konkretnej osoby, lecz jest tak intensywna, że wydaje się rzeczywista<sup>30</sup>. Ponadto cechą religii szamanistycznej (jak też każdej innej) jest opowiadanie historii. Stanowi ono często opowieść o pradawnych przodkach i istotach bytujących w świecie duchów, zwykle istotną rolę spełnia tutaj historia hagiograficzna. Stąd też w szamanizmie wskazana jest pewna umiejętność opowiedzenia innym o swojej podróży duchowej (jak również uzyskanie wspólnego porozumienia odnośnie do tego doświadczenia). Jednak język nie pełni tutaj pierwszoplanowej roli; a zatem religia taka nie posiada cech dopracowania teologicznego i dużego wyrafinowania na płaszczyźnie poznawczej (m.in. nie ma w niej bogów jako takich, a większość spotykanych w świecie duchowym istot jest znajoma)<sup>31</sup>. Brytyjski uczony twierdzi, że religie szamanistyczne mają kilka wspólnych motywów. Są to: 1) wejście do świata duchów przez otwór (czy też tunel), za którym po eksplozji światła ukazuje się rozświetlony świat; 2) zgoda co do tego, że podróż do świata duchów jest bardzo

<sup>28</sup> Tamże, s. 234–235.

<sup>29</sup> R. Dunbar, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>30</sup> Zob. tamże.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 297–298.

niebezpieczna, i dlatego wymagająca obecności przyjaznego przewodnika w postaci przodka lub zwierzęcia totemicznego; 3) lęk przed nieodnalezieniem otworu wyjściowego, a zatem przed pozostaniem po drugiej stronie (lęk ten można też interpretować w kategoriach strachu przed groźbą śmierci na skutek zbyt wyczerpującego tańca transowego)<sup>32</sup>.

Dunbar przytacza argumenty archeologa z RPA (Davida Lewisa-Williamsa), który uważa, że szamanizm stanowi oryginalną formę religii ludów prehistorycznych. Otóż pierwszym argumentem jest tutaj, istniejąca we wszystkich społecznościach ludzkich, powszechność zdolności wchodzenia w stany transowe. Ich stałą podstawą są muzyka i taniec, czasami specjalne praktyki medytacyjne, od czasu do czasu też pewne środki psychoaktywne (jak m.in. meskalina, obecnie chętnie stosowana przez Meksykanów). Drugim argumentem jest rzekome uchwycenie stanów transowych w sztuce naskalnej. Osobliwe wzory na malowidłach ludzi prehistorycznych oraz współczesnych łowców-zbieraczy (w postaci kropek, krat, zygzaków oraz krętych linii) są zbieżne. Mają one wykazywać podobieństwo do pewnych elementów występujących w doświadczeniach ludzi, którzy zażywają środki halucynogenne w ramach eksperymentu – badane osoby opisywały umysł przytłoczony doznaniem (m.in. przez intensywność i blask lśniących, migających punktów lub linii), mogą być u nich diagnozowane odczucia przebywania poza ciałem, zamiany w dane zwierzę lub mityczną postać, zjednoczenia z bóstwem<sup>33</sup>.

Lewis-Williams omawia i inny wymowny przykład sztuki naskalnej u współczesnych Buszmenów w Afryce Południowej. Otóż wiele ich malowideł prezentuje grupę ludzi, ustawioną w linii, zazwyczaj dzierżących w dłoniach kije. Początkowo sądzono, że te malowidła obrazują mężczyzn w trakcie polowania lub też idących do walki na dzidy, w rzeczywistości mogą zaś one mówić o zupełnie innej rzeczy (mianowicie o tańcach transowych)<sup>34</sup>. Jak pisze Dunbar:

Jedną z przyczyn takiej interpretacji jest to, że niejednokrotnie występują tam kobiety [...], w tle lub nawet wmieszane w grupę mężczyzn. Drugim powodem jest obecność antropomorfów (ludzkich postaci ze zwierzęcymi głowami).

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 298.

<sup>33</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa...*, dz. cyt., s. 235–236.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 236.

Wydaje się ona mało istotna dla magii łowieckiej, nie mówiąc już o bitwach, ale stanowi – jak się zdaje – częstą właściwość stanów transowych<sup>35</sup>.

Ponadto widniejące u postaci męskich kije można interpretować jako krew tryskającą z nosa, gdyż zazwyczaj wśród buszmeńskich tancerzy w kulminacyjnym momencie ich tańca, kiedy wchodzi w stan transu, mają miejsce krwotoki z nosa<sup>36</sup>.

Według Dunbara taniec transowy (w efekcie którego tworzone pewną wizję „świata poza tym światem”) mógł zostać zapoczątkowany przez przypadkowe doświadczenia zaledwie kilku osób, które były zaangażowane w działania formujące społeczność za pomocą muzyki i tańca. Rola muzyki i tańca w kształtowaniu społeczności wiązała się najpierw z czysto chemicznym efektem (generowanym przez skoki poziomu endorfin, wytwarzanych w trakcie stanów transowych), który przyczynił się do wiązania dużych i rozproszonych grup myśliwskich. Intelktualne oraz praktyczne konsekwencje religii (tzn. i wszystkie pozytywne funkcje religii) uwidoczniły się dopiero znacznie później. Z drugiej strony autor sugeruje, że zaczątki religii pierwotnej zawierają też w sobie podstawę dla rozwoju religii zinstytucjonalizowanych. Otóż szaman staje się świętym mężczyzną (lub kobietą), posiadającym magiczne moce, mogącym kontrolować świat ziemski i duchowy, czyniącym cuda, podnoszącym komfort życia ludzi, pomagającym zmarłym pokonać drogę do innego świata po śmierci. Jest osobą z ogromną charyzmą, swego rodzaju ekspertem w obcej większości ludzi dziedzinie; stąd jest dość blisko do kapłanów, systemu religijnej hierarchii i pełniących analogiczne funkcje instytucji<sup>37</sup>.

Należy zaznaczyć, że Dunbar ponownie błędnie utożsamia tu cechy religii i magii: w religii uwidacznia się kwestia czci, a w magii kwestia manipulacji światem. Magia jest skomplikowaną umiejętnością. Składają się na nią i wzajemnie krzyżują się w niej różnorodne pojęcia, wyobrażenia i techniki (czynności). Niemniej jednak można wyróżnić trzy elementy stanowiące wspólny zrab każdej magii: 1) przedmioty mające moc magiczną, które są wykorzystywane w obrzędzie magicznym, 2) czynności zmierzające do pozyskania danego celu (są to, w przeciwieństwie do czynności realnych, tzw. czynności iluzoryczne), 3) formuły i zaklęcia słowne (ich celem jest spotęgowanie udziału środków i czyn-

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Zob. tamże.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 237.



ności w obrzędzie magicznym, wyzwolenie ukrytej siły i mocy, ukierunkowanie celu działania, który chce się osiągnąć, jak też skoncentrowanie uwagi i wysiłku psychofizycznego)<sup>38</sup>. Magia spełnia trzy funkcje: praktyczne, poznawcze i psychologiczne. Stanowią one o różnicy między zjawiskami religii a magii. Otóż w magii każdy cel ma charakter praktyczny, utylitarny. Magia występuje tylko w ramach praktycznej działalności człowieka (np. łowieckiej, produkcyjnej; ogólnie są to praktyczne oddziaływania ludzi na przyrodę). Natomiast przekonania religijne, uczucia religijne, rytuały religijne, kultury religijne czy nawet gesty religijne mogą istnieć same dla siebie, tym samym mogą być bezinteresowne. Funkcja poznawcza magii przejawia się w tym, że stanowi próbę wyjaśniania, czy też wykrywania, mechanizmów zachodzących w przyrodzie. Przez to człowiek odczuwa prawa związku – przyczynowości i m.in. ścisłej zależności swego istnienia od przyrody. Religie nie spełniają w istocie takiej funkcji (nawet jeżeli są religie, które starają się to robić). Funkcja psychologiczna magii sprowadza się do pozbycia się lęku, bezradności i niepewności, a także rozładowania napięcia nerwowego u człowieka. Religie, chociaż mogą, nie muszą tego czynić<sup>39</sup>.

Dunbar sądzi, że religie szamanistyczne miały ogromne znaczenie dla przetrwania człowieka w epoce prehistorycznej. Otóż pełnione przez nie funkcje były nieodzowne w ludzkich populacjach, gdyż wedle standardów miary grup małych naczelnych ludzkie społeczności już wówczas były bardzo duże<sup>40</sup>. Religie szamanistyczne wyewoluowały jako mechanizm zwiększenia spójności grupy i zdolności do wzajemnego poświęcenia w danych grupach, nawet jeśli ocenianych dziś jako mało licznych. Główne znaczenie dla utrzymania równowagi społecznej w grupie ma tu taniec transowy. Wśród współczesnych Buszmenów z południowej Afryki zwykle organizuje się tańce transowe wtedy, gdy relacje w ich wspólnocie rozluźniają się wskutek starć pomiędzy jej członkami. Taki taniec pozwala przywrócić równowagę społeczną, poniekąd zmyć toksyczne ślady po niesprawiedliwościach i zniewagach, które zatruły życie społeczne. Wspólny trans doprowadza do wyjściowego stanu relacji międzyludzkich, tym samym do ponownego funkcjonowania owej społeczności jako sieci wzajemnie pomagających sobie jednostek. Taniec transowy jest zwoływany dopiero po kolejnych tygodniach lub miesiącach, gdy nieporozumienia i konflikty znów się skumulują<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Zob. H. Swienko, *Religia i religie*, Warszawa 1981, s. 143.

<sup>39</sup> Zob. tamże, s. 185–189.

<sup>40</sup> Zob. R. Dunbar, *Człowiek...*, s. 313.

<sup>41</sup> Zob. tamże s. 298 i 300.

Ponadto bardziej złożone współczesne religie (wraz z analogicznymi, choć innymi, rytuałami) dowodzą, że przyczyniają się do utrzymywania spójności dużych społeczności. Dunbar pisze, że obecnie nadal „uczestnictwo w grupie religijnej zwiększa poczucie przynależności do społeczności i zwykle sprawia, że ludzie stają się względem siebie bardziej hojni (czasem zaś, choć oczywiście nie zawsze, również względem obcych). Istotne jest jednak nie to, czy religia sprawia, że ludzie stają się bardziej «prospołeczni» (co może być tylko korzystnym skutkiem ubocznym), ale czy są oni bardziej oddani członkom własnej społeczności”<sup>42</sup>.

Brytyjski uczony podaje hipotetyczną przyczynę dobroczynnego działania tańca transowego. Otóż prawdopodobnie taniec transowy (o ile nie stan transowy sam w sobie) wiąże się z wydzielaniem potężnej dawki endorfin, dzięki którym – za sprawą swojej pradawnej zdolności do wzmacniania więzi – jest możliwe odtworzenie dobrych międzyludzkich relacji. Nie bierze on jednak pod uwagę, że jest to efekt działań religii, a nie przyczyna. Endorfiny mają również korzystny wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne, stąd poza podnoszeniem spójności społecznej grupy taniec transowy ma pozytywny wpływ na całłościowy stan zdrowia człowieka. Dunbar pisze też, że w kontekście prozdrowotnej funkcji tańca transowego (jako rytuału) powstaje nieporozumienie wokół tego, czy jest tu istotna sama religia (rozumiana dziś często jako wiara w Boga), czy raczej aktywny udział w rytuałach religijnych. Jego zdaniem dużo większe znaczenie ma jednak drugi czynnik<sup>43</sup>. Trzeba zaznaczyć, że istotą religii nie są wydzielane endorfiny, bo gdyby tak było, to wówczas efekty religii można by zastąpić jakimś substytutem, np. biegami długodystansowymi, podczas których endorfiny także wydzielają się w dużych ilościach. Konsekwencją silnego spajania grupy przez taniec transowy jest wyraziste oddzielanie jej od innych grup w otoczeniu (czego nieuniknionym skutkiem są międzyplemienne antagonizmy). Można sądzić, że jest to sytuacja niekorzystna pod względem przetrwania, ale brytyjski antropolog przytacza wyniki badań amerykańskich biologów (Cory Fincher i Randy Thornhill), uwidaczniające płynący z tego pożytek dla wrogich wobec siebie grup. Okazuje się, że kluczowym sposobem na obniżenie ryzyka zachorowalności w warunkach wysokiego narażenia na patogeny jest unikanie mieszania się grup (eliminacja groźby zakażenia w trakcie współżycia osobników z różnych grup). Tak więc rozsądne wydaje się takie postępowanie, które pozwala trzymać

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 302.

<sup>43</sup> Zob. tamże, s. 300.

się tylko własnej grupy i własnych chorób, które są mniej groźne ze względu na to, że dana grupa miała sporo czasu na uzyskanie odporności na nie<sup>44</sup>. Należy zauważyć, że jest wątpliwe, aby religia powstała głównie dla celów zdrowotnych czy sanitarnych; do ich realizacji można było przecież zastosować inne, skuteczniejsze środki.

## **Funkcje religii**

Według Dunbara nawet pobieżne spojrzenie na rozliczne religie współczesne pozwala wysnuć wniosek, że religia pełni w ludzkim życiu różne – bardzo istotne – funkcje, są to: 1) nadawanie światu spójności poznawczej (wytworzony na gruncie wiary religijnej metafizyczny model świata tłumaczy, dlaczego świat jest taki, a nie inny, i umożliwia jego zrozumienie); 2) zapewnianie poczucia większej kontroli nad ludzkim życiem (przez modlitwę i inne rytuały) – te dwie funkcje stanowią próbę ułatwienia funkcjonowania człowiekowi w świecie, który nie jest tak sprawiedliwy (tzn. tak wspaiały lub idealny), jakby sobie on życzył; 3) ustanawianie norm społecznych (tworzenie systemu etycznego, postawy moralnej); 4) umożliwienie mniejszości sprawowania kontroli nad społeczeństwem – te dwie funkcje wiążą się z szeroko rozumianą kontrolą społeczną<sup>45</sup>.

Autor ten wskazuje, że nadawanie światu spójności poznawczej przez religię (tj. religia jako punkt odniesienia dla zrozumienia rzeczywistości) nie ma na celu udzielania ludziom jak najdokładniejszych odpowiedzi na różne pytania; po pierwsze, nie jest w stanie wprost wyjaśnić (jak stara się to robić nauka) ukrytych mechanizmów funkcjonowania świata, a po drugie, nie to jest najważniejsze – wiedza religijna o świecie (np. zawarta w Biblii czy mitach aborygeńskich) ma za zadanie jedynie wprowadzać pewien porządek, który sprawia, że człowiek będzie działać efektywniej w wielce skomplikowanym świecie<sup>46</sup>. Niestety Dunbar nie pisze, o jaki porządek tu chodzi; na pewno istotna jest kwestia poradzenia sobie – wprowadzenia „porządku” w odniesieniu do faktu śmierci najbliższych osób. Istotą tej funkcji jest prostota modelu poznawczego świata, ponieważ ludzki umysł nie może być przeładowany wszystkimi prawidłowościami zaobserwowa-

---

<sup>44</sup> Zob. tamże, s. 300–301.

<sup>45</sup> Zob. R. Dunbar, *Nowa...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 205 i 207.

nymi w świecie. Posiadanie modelu tłumaczącego pewną część z nich znacznie zmniejsza obciążenie poznawcze człowieka. Lepiej pamiętać mniej, bo więcej da się wywnioskować z kilku podstawowych reguł. Ponadto nieważne tu jest, jak dokładnie dany model przystaje do rzeczywistości – musi tylko tłumaczyć działanie świata przez łączenie z sobą pozornie niezwiązanych elementów w logiczny i spójny sposób. Trzeba przy tym podkreślić, że jeżeli tak, to wówczas już nie można twierdzić, iż jedną z funkcji religii jest funkcja poznawcza. Im model będzie prostszy do zrozumienia (a więc mniej skomplikowany), tym lepiej zadziała. Niewiele człowiekowi po wytłumaczeniu jakiegoś zjawiska tak skomplikowanego i trudnego do potwierdzenia, gdy z tego powodu zmarnuje czas, zamiast poszukiwać pożywienia czy partnera. Ma tutaj zastosowanie tak zwane prawo malejących korzyści, które głosi, że zawsze istnieje taki punkt, poza którym nie warto (w kontekście potrzeby przetrwania człowieka) już bardziej zgłębiać i wyjaśniać rzeczywistość<sup>47</sup>.

Dunbar zaznacza, że z uwagi na to, że ludzki umysł jest niezwykle wrażliwy, ludzie nie mogą przejść do porządku dziennego nad naporem przeciwności losu, szczególnie nad tak traumatycznym wydarzeniem, jakim jest śmierć najbliższych osób. Religia jest w takich przypadkach punktem oparcia, pozwala przetrzymać najtrudniejszy czas, aby nie pogrążyć się w całkowitej rozpacz (i w efekcie porzucić chęć do życia). Modlitwa i system metafizyczny (jako charakterystyczne składniki religii) dodają ludziom siły, dzięki której w bolesnej sytuacji nie załamują się i nie zginają<sup>48</sup>. Autor pisze:

Ludzie religijni [...] wydają się szczęśliwsi niż niewierzący. [...] istnieją dobre empiryczne dowody potwierdzające to. Ludzie wierzący rzadziej zapadają na choroby fizyczne i psychiczne, ponadto jeśli już zachorują, szybciej odzyskują siły po chorobie lub inwazyjnych metodach leczenia (takich jak operacja lub chemioterapia). Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy musi być poczucie większej kontroli nad sytuacją – Bóg będzie miał ich w opiece, cokolwiek się stanie. [...] Nie ma przypadku w tym, że prawie każda religia obiecuje swoim członkom, że oni – i tylko oni – są Bożymi wybrańcami, którzy niezależnie od wszystkiego dostąpią zbawienia, oraz że Bóg [...] pomoże im w codziennych

---

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 206–207.

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 207–208. Na temat znaczenia śmierci dla istnienia religii zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii, w: tegoż, Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.

zmaganiach, jeśli tylko wypełnione zostaną rytuały i odmówione modlitwy. Jest to niewątpliwie źródłem bezpieczeństwa w trudnych czasach<sup>49</sup>.

Dunbar nie bierze pod uwagę faktu, że żadna z wielkich religii monoteistycznych nie obiecuje zbawienia (mają go dostąpić postępujący „w sposób prawy”, definiowany w ramach danej religii). Ponadto bardziej niż religia mogą generować pożądane skutki czynności magiczne. Należy zauważyć, że kategoria zbawienia, z gr. σωτηρία – *soteria*, występuje jedynie w niektórych religiach, a przez to określanych właśnie mianem religii soteriologicznych; Dunbar ma tu pewnie na myśli nieśmiertelność (choć, w zależności od religii, różnie rozumie się soterię; nie chodzi w niej na pewno o nieśmiertelność jako taką, ale o jej „jakość”).

Brytyjski antropolog twierdzi, że w wypadku religii monoteistycznych (podobnie jak w religii szamanistycznej) decydującą rolę pełni zwiększona produkcja endorfin w mózgu. Dzieje się to zaś za sprawą praktyk, które są w wielu religiach zalecane ich wyznawcom i następnie przez nich stosowane. Religie posiadają odmienne tradycje i procedury postępowania (kładą inny nacisk na kwestię czynności uznanych za właściwe dla danego zwyczaju religijnego), ale mimo to jedno je łączy. Otóż w większości religii są widoczne pośród wyznawców takie zachowania, które wiążą się z zadawaniem fizycznego bólu i/lub wywoływaniem lekkiego stresu. Zaliczamy do nich między innymi: post, taniec i inne miarowe ruchy (np. rytmiczne kołysanie się ortodoksyjnych Żydów podczas modlitwy pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie, modlitwa katolików połączona z monotonnym liczeniem paciorków różańca), biczowanie się lub spełnianie innych czynności powodujących ból (jak np. pokonywanie drogi krzyżowej na kolanach lub długie godziny spędzane na zamkniętych nabożeństwach w niektórych religiach chrześcijańskich, natomiast w tradycjach jogicznych, np. buddyzmie, trudne do zniesienia długotrwałe okresy bezruchu w pozycji siedzącej), w wielu plemiennych społecznościach bolesne i budzące strach obrzędy inicjacyjne, wspólne wykonywanie pieśni (szczególnie monotonnych, ale też żarliwych hymnów), emocjonalna huśtawka wiernych wywołana przez najbardziej charyzmatycznych kaznodziejów<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Tamże, s. 208.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 209.

Dunbar zaznacza, że wszystkie powyższe praktyki (jak też wiele innych) wzbudzają w ludzkim ciele lekki, stały stres, a taki rodzaj ciągłego stresu o niskim natężeniu jest skuteczny właśnie w stymulowaniu produkcji endorfin<sup>51</sup>.

Należy zauważyć, że jest to wątpliwa teza, gdyż dla przykładu rozwiązanie zadania matematycznego też może spowodować wydzielanie się endorfin – czy to znaczy, że matematyka jest stworzona dla endorfin? Nie, endorfiny są raczej pewnym efektem ubocznym realizacji różnych celów.

Dunbar przytacza opis mechanizmu działania systemu endorfinowego w przypadku długodystansowych biegaczy. Otóż dzięki niemu ma u nich miejsce radzenie sobie z dyskomfortem podczas biegu (tj. bólem i wysiłkiem). Prawdopodobnie jest on też w jakimś stopniu odpowiedzialny za powrót sił (i w tym przyjemnego poczucia błogostanu), co powoduje, że biegacze mają motywację do aplikowania sobie systematycznego wysiłku w tej postaci. Efektem tego jest swego rodzaju uzależnienie się od biegania (tj. w razie jego braku uwidaczniają się w ludzkim organizmie wszystkie typowe objawy łagodnej formy głodu narkotycznego – spięcie i drażliwość, a zanikające w momencie ponownego dostarczenia endorfin)<sup>52</sup>. Stąd autor wyciąga następujący wniosek:

Zdaje się więc, że praktyki religijne są skonstruowane w celu zaoferowania nam opioidowego zastrzyku, który sprawia, że czujemy się znacznie bardziej zdolni do umiejętnego radzenia sobie z kaprysami świata, a być może, co równie istotne, o wiele mocniej pojednani z naszymi bliźnimi. Lecz może być też tak, że produkcja endorfin związana z tymi praktykami stymuluje układ odpornościowy do zwiększonej aktywności, a więc bezpośrednio chroni organizm przed chorobą i urazami<sup>53</sup>.

Dunbar wskazuje, że czynności związane z zadawaniem bólu i stresu czasami nawet stawały się centralnym założeniem poszczególnych wspólnot religijnych. Przykładem są tutaj tak zwani flagelanci (włoski ruch pokutniczy zapoczątkowany w XIII w., który miał wiele późniejszych naśladowców, np. w prawosławnej Rosji działał analogiczny ruch od XIV w. aż do co najmniej końca XIX w., a na Bliskim Wschodzie islamska wspólnota derwiszów oraz szyitów). I chociaż mieli oni głównie na celu odpokutowanie za grzechy przez samobiczowanie, to

---

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 209–210.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 210.

<sup>53</sup> Tamże.

jednak istotne wydaje się tu też dążenie do osiągnięcia stanu religijnej ekstazy (dzięki podnoszeniu poziomu endorfin w mózgu). Znamienne jest, że nie przetrwały długo skrajne odłamy takich wspólnot, które nie ograniczały się jedynie do biczowania (m.in. stosowały kastrację). Widocznie przekroczono punkt, po którym spadła efektywność w wywieraniu dobroczynnego wpływu endorfin na organizm<sup>54</sup>.

Ponadto brytyjski antropolog przytacza wyniki eksperymentalnego odkrycia dwóch badaczy (są to neuronaukowiec Andrew Newberg i antropolog Eugene d'Aquili), które mówią, że u osób osiągających intensywny stan religijnej ekstazy wykazano specyficzne wzorce aktywacji mózgu. W ich przypadku obraz mózgu odznaczał się istotnym obniżeniem aktywności obszaru tylnego płata ciemieniowego w lewej półkuli, który odpowiada za nasze poczucie własnego ciała w przestrzeni. Stąd badacze argumentują, że starannie dobrane praktyki umysłowe (w tym techniki medytacyjne) osób religijnych pozwalają znacząco zmniejszyć zaangażowanie dróg neuronalnych tej części mózgu, jak i nawet całkowicie je wyciszyć. Skutkiem tego miałyby być doznania mistyczne jak: eksplozja ekstazy, emancypacji wraz z ogarniającym umysł blaskiem oślepiającego światła, poczucie zjednoczenia z nieskończonością bytu (albo Bogiem), poczucie wyzbycia się ciała i unoszenia się nad nim umysłu (lub duszy), poczucie przebywania w ciszy. Dalej zaznacza Dunbar, że wyjęcie grupy neuronów spod kontroli pozostałej części mózgu prowadzi ostatecznie do powstania obiegu (neuralnej pętli) wokół wyłączonej części mózgu z wykorzystaniem podwzgórza (tzn. głównego miejsca, z którego endorfiny są uwalniane do reszty mózgu). Dodaje on też, że wyciszony obszar płata ciemieniowego mózgu został stąd nazwany „ośrodkiem boskim”. Autor wskazuje, że uzyskane w ten sposób doznania są tożsame z doznaniem pojawiającymi się w sytuacji doświadczania stanu z pogranicza śmierci (rezultat niedotlenienia mózgu). Zatem praktykujący ludzie religijni odkryli sposób wolicjonalnego wywoływania stanu niedotlenienia mózgu<sup>55</sup>.

Poza psychofarmakologicznymi korzyściami płynącymi z religii bardzo istotne są także pozytywne efekty wynikające z samego zaangażowania się ludzi w ruchy religijne. Otóż przynależność do zorganizowanych grup religijnych oznacza dla człowieka bycie członkiem wspólnoty, natomiast wspólnotowość może

---

<sup>54</sup> Zob. tamże, s. 211–212.

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 212–214.

przejawiać się we wzajemnym wspieraniu się we wzmożony sposób<sup>56</sup>. Dunbar przytacza wyniki badań, które mówią, że zdolność do opierania się chorobom i radzenia sobie z traumatycznymi przeżyciami jest wśród ludzi dodatnio skorelowana z zakresem ich społecznych kontaktów. Jednym z nich jest wynik badania dotyczącego wpływu wielkości rodziny na stan zdrowia jej członków (przeciętnie dzieci z większych rodzin cierpią na mniej chorób oraz rzadziej umierają niż dzieci z mniejszych rodzin; nie zawsze tak musi być, jednak statystycznie rzecz biorąc, większość ludzi łatwiej sobie radzi z różnymi przeciwnościami w dużych rodzinach)<sup>57</sup>:

W rodzinie i towarzyszącym jej poczuciu przynależności kryje się coś, co stanowi wsparcie dla ducha, pozwala nam na ogół czuć się bardziej zdolnymi do wzięcia świata na swoje barki i w istocie sprawia, że udaje się to lepiej. Faktycznie istnieją pewne dane świadczące, że silne wsparcie krewnych ma pozytywny wpływ na nasz system odpornościowy [...]<sup>58</sup>.

Dunbar jest przekonany, że religia odgrywa podobną rolę w zapewnieniu ludziom poczucia wspólnoty i przynależności jak rodzina. Można to potwierdzić wymownym nazewnictwem, które jest stosowane w chrześcijańskiej tradycji. Otóż Kościół jest tu określany mianem „rodziny” (ponadto Bóg jest rozumiany jako Ojciec, a Maryja jako Matka Boga), tytuł „ojciec” stanowi grzecznościowy zwrot względem kapłanów, a terminy „brat” oraz „siostra” są kierowane w stronę członków społeczności chrześcijańskiej. Budowanie więzi pararodzinnych w ramach wspólnoty religijnej sugeruje, że religijność wyewoluowała, aby ułatwić psychiczne wiązanie rozbudowanych grup, w których ludzie spędzili większość swego ewolucyjnego czasu<sup>59</sup>. Należy zauważyć, że religia raczej powstała przypadkiem, wraz z językiem, jako „sposób” na świadomość śmiertelności, a dopiero później okazało się, że religijność jest również prospołeczna. Autor pisze:

Podzielanie punktu widzenia i – jakkolwiek może się to wydawać arbitralne – wspólnego zestawu zasad żywieniowych, rytuałów oraz zakazów może pełnić równie ważną, symboliczną funkcję spajania grupy jak dzielenie tego samego dialektu. Rzeczywiście, im bardziej wymagające są dane praktyki, tym lepszą

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 214.

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 215.

<sup>58</sup> Tamże, s. 216–217.

<sup>59</sup> Zob. tamże, s. 217.



oznakę zaangażowania na rzecz wspólnego celu stanowią. To poczucie wspólnoty staje się szczególnie wyraziste, gdy koncentruje się wokół jakiejś wybitnie charyzmatycznej postaci<sup>60</sup>.

Zdaniem Dunbara religia spełniła kluczową funkcję we wczesnej ewolucji ludzi (tj. głównie w tej ich historii, gdy gromadzili się w małych liczebnie środowiskach). Otóż w małych grupach religia daje bardzo silne podstawy do egzekwowania danych norm, niezależnie od tego, czym one są. To prawdopodobnie wówczas religia pełniła funkcję ograniczania jednostkowych interesów, które mogłyby obniżać skuteczność działania w skoordynowanej grupie. Jeżeli grupa ma efektywnie wykonywać swoje zadania (do których w szczególności należy zapewnienie jej poszczególnym członkom możliwości przetrwania i reprodukcji), to priorytetowa staje się potrzeba kontroli destrukcyjnego wpływu tych, którzy łamią wspólny trend w działaniu całej grupy. Ma się tu na myśli pewnych indywidualistów (nie dotyczy to charyzmatycznych przywódców), „wolnych strzelców”, którzy nie chcą współpracować<sup>61</sup>. Autor pisze:

Presja ta [...] odpowiada za wyewoluowanie umysłu predysponowanego do utożsamiania się ze zbiorowym punktem widzenia, zwłaszcza gdy jest on wyrażony w kategoriach religijnych oraz silnie wzmocniony bogatym w emocje koktajlem muzyki, tańca i rytuału. Religia, krótko mówiąc, powstała prawdopodobnie dlatego, że jest pożytecznym mechanizmem służącym spajaniu grup społecznych i nakłanianiu ich członków do wspólnej pracy w imię wspólnego interesu. Przede wszystkim właśnie to nieprzerwanie kierowało ewolucją religijnego umysłu<sup>62</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że rewolucją kulturową bardziej kierują bezwiednie zmieniające się warunki życia ludzi niż namysł nad interesem.

---

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Zob. tamże, s. 222.

<sup>62</sup> Tamże, s. 222–223.

## Religie szamanistyczne a religie hiperdoktrynalne<sup>63</sup>

Rewolucję neolityczną (która nastąpiła w przedziale czasowym od ok. 12 tysięcy do 8 tysięcy lat temu na Bliskim Wschodzie) cechowały dwie ważne innowacje: porzucenie życia zbieracko-łowieckiego (nomadyzmu) na rzecz życia osiadłego oraz wynalezienie rolnictwa. Dunbar sądzi, że istnieje jeszcze trzecia charakterystyczna cecha rewolucji neolitycznej: zamiana religii szamanistycznej na religię hiperdoktrynalną. A co więcej, uważa on, że rewolucja neolityczna była przede wszystkim rewolucją religijną (dwie wymienione powyżej cechy miały mieć mniejsze znaczenie, a w najwyższym stopniu nastąpiła ona w czasie od ok. 8 tysięcy do 6 tysięcy lat temu, czyli w końcowej fazie neolitu preceramicznego B)<sup>64</sup>. Trzeba zaznaczyć, że jeżeli rewolucja religijna nastąpiła dopiero w końcowej fazie neolitu, to jest ona skutkiem zmiany sposobu życia; doktryny religijne wówczas uległy rozbudowaniu.

Brytyjski antropolog twierdzi, że wszystkie istniejące dziś religie świata można zakwalifikować fundamentalnie w ramach dwóch typów religii, a mianowicie religii szamanistycznych i religii hiperdoktrynalnych. Ewidentna różnica między nimi polega na tym, że religie szamanistyczne są bardziej swobodne, opierają się na osobistym doświadczeniu danej osoby. Religie hiperdoktrynalne są silniej zorganizowane, wiążą się z uświęconymi przestrzeniami (świątyniami i kościołami), hierarchiami kapłanów, teologiami, bogami (w tym pojęciem Boga Najwyższego rządzącego ludzkim życiem) i sformalizowanymi rytuałami (które mają na celu obłaskawienie bogów i sprowadzenie pomyślności). Tym samym uwidacznia się ogólna różnica w sposobie uprawiania religii. Dunbar przytacza pogląd, że powstanie trwałych osiedli może wyznaczać moment, w którym nastąpiło przejście między tymi dwoma typami religii (wszakże teraz społeczności nomadyczne i półnomadyczne ludy łowiecko-zbierackie mają religie szamanistyczne, a osiadłe społeczeństwa praktykują religie typu hiperdoktrynalnego)<sup>65</sup>. Według niego najlepiej można by wyjaśnić to przejście konsekwencją faktu, że łatwiej jest po prostu wznieść budynki dla celów rytualnych, gdy się prowadzi tryb osiadły. Lecz zauważa przy tym, że nie ma żadnego oczywistego powodu, dla któ-

<sup>63</sup> Dunbar używa jedynie wyrażenia „religia doktrynalna”, a nie „hiperdoktrynalna”. Jednak to rozróżnienie na religie hiperdoktrynalne (jak katolicyzm) i doktrynalne (jak szamanizm) jest tu uzasadnione, bo pomaga ukazać różnice.

<sup>64</sup> Zob. R. Dunbar, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 37, 342 i 346–347.

<sup>65</sup> Zob. tamże, s. 343 i 348.

regu samo osiadłe zamieszkiwanie musi zawsze prowadzić do budowy świątyń. Mieszkając w wiosce, nadal można praktykować religię szamanistyczną (robią tak niektóre osiadłe ludy rolnicze w USA, np. Hopi, gdyż potrzebna jest jedynie pusta przestrzeń do tańca, której tam nie brakuje, choćby jakiś szeroki plac). Ponadto nie ma żadnego powodu, dla którego społeczności zbieracko-łowicze miałyby nie ustalać jakiegoś wspólnego świętego miejsca (jak jest u australijskich Aborygenów). Badania archeologiczne dowodzą także, że na niektórych stanowiskach neolitycznych wznoszono budowle podobne do świątyń, zanim powstały tam stałe domostwa<sup>66</sup>.

Dlatego autor podaje inny powód, który mógł decydować o pojawieniu się religii hiperdoktrynalnej w kontekście przemiany prowadzonego trybu życia. Otóż sugeruje, że taka (dość nagła) zmiana typu religii była podyktowana wzrostem liczebności grup. Zdaniem Dunbara może występować naturalny graniczny punkt określający liczebność grupy (tj. ok. 500 osób), którego przekroczenie mocno osłabia spójność grupy. Tak więc aby tego uniknąć, musiała nastąpić jakaś radykalna zmiana dotychczasowej organizacji społecznej. Główną rolę ma w niej grać religia hiperdoktrynalna<sup>67</sup>.

Wznoszenie specjalnych budynków wyłącznie dla celów rytualnych wskazuje na przejście ku [...] postaci zrytualizowanej religijności, odmiennej od znacznie mniej formalnych praktyk szamanistycznych. Obecność budynków o przeznaczeniu rytualnym wskazuje na istnienie grupy «specjalistów» – kapłanów, którzy występują w imieniu społeczności, odgrywając specjalne rytuały, zaś pozostali członkowie grupy mogą je tylko obserwować<sup>68</sup>.

Wyznawcy takiego typu religii podlegają odgórnej dyscyplinie nałożonej ze strony hierarchii religijnych specjalistów, którzy oznajmiają, że oto działają w imieniu istot świata duchowego (bogów i świętych). Przez kapłanów są ogłaszane groźby kar w tym świecie i w zaświatach za złą postawę moralną (bogowie bardzo interesują się działaniami ludzi i domagają się danego zachowania). Taki rygor zaś jest uniwersalnie przyjmowany przez całą grupę wyznawców<sup>69</sup>. Można tu również zaproponować inny łańcuch przyczynowo-skutkowy dla przejścia z jednego do drugiego typu religijności. Otóż przemiana trybu życia z łowiecko-

---

<sup>66</sup> Zob. tamże, s. 343–344.

<sup>67</sup> Zob. tamże, s. 344.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Zob. tamże, s. 345 i 347.

-zbierackiego na rolniczy mogła wynikać przede wszystkim z zachodzących zmian klimatycznych. Lodowiec się wycofał, dzięki czemu było cieplej; w tych warunkach mogło mieć miejsce odkrycie przez kromanieńczyków nowego trybu życia, który dawał większe możliwości życiowe – uprawa roli jest wydajniejsza i bezpieczniejsza. Nowy, osiadły tryb życia skutkował zwiększeniem liczebności poszczególnych grup, np. ze 150 do 500. To zaś spowodowało już zmiany w mentalności, w tym w sposobie myślenia na temat form praktykowania religijności. Wtedy powstawały religie soteriologiczne, jak np. ok. 5000 lat temu mazdaizm, religia starożytnych Irańczyków.

Liczba 500 (jako punkt krytyczny liczebności grupy) nie jest przypadkowa. Autor przytacza wynik badania, które mówi, że właśnie powyżej tej liczby osób ma miejsce formowanie się specjalizacji zawodowych (m.in. garncarza, rzemieślnika, karczmarza, najemnika i urzędnika). Tak więc poza wyłonieniem się kapłanów następuje w takiej liczniejszej społeczności wzrost złożoności kultury materialnej (tj. nowe rodzaje ubrań i biżuterii, jak też wszelkiej wytwórczości). Mogła ona stanowić rozmyślną odpowiedź na ryzyko rozpadu danej społeczności, zwiększające się wraz ze wzrostem liczebności grupy (posiadanie bogatszego zestawu produktów kultury pomogło „definiować” daną społeczność, tym samym przeciwdziałało jej dezintegracji)<sup>70</sup>. Jednak znaczenie religii hiperdoktrynalnej jest wyjątkowe. W odniesieniu do dużych grup religijnych Dunbar pisze:

Osoby będące aktywnymi wyznawcami Boga chętniej działają prospołecznie i postępują w zgodzie z regułami współżycia społecznego niż pozostali członkowie grupy. [...] Nie powinniśmy również zapominać, w jak dużym stopniu poglądy religijne, będące złożoną mieszaniną światopoglądu, opowieści o początku i przepisów moralnych, wytwarzają poczucie jedności i członkostwa we wspólnocie. Pod tym względem wydają się one opierać na tych samych elementarnych wymiarach, które charakteryzują przyjaźń. Wydaje się [...], że fundamentalne procesy psychologiczne leżące u podstaw przyjaźni zostały wykorzystane – przy powstaniu religii doktrynalnych – do wytworzenia poczucia przynależności do wirtualnej wspólnoty, której członkami jest znaczna liczba zupełnie obcych osób<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Zob. tamże, s. 342 i 344.

<sup>71</sup> Tamże, s. 346.

Należy zauważyć, że jest to jednak wątpliwe; silniejsze więzy pomiędzy członkami danej grupy były w paleolicie; lepiej mówić o ekstrapolacji spontanicznych więzów osobowych na szersze kręgi społeczne, stąd religie nowego typu postulowały m.in. miłość bliźniego. Dunbar sądzi, że cechą większości religii hiperdoktrynalnych jest złudzenie powiązania rodzinnego członków wspólnoty. Wirtualne pokrewieństwo pełni rolę spajania grupy (tak pojawiły się określenia innych osób z grona wyznawców tej samej religii jak: ojciec, brat, matka, siostra)<sup>72</sup>. Trzeba podkreślić, że nie jest to złudzenie, gdyż ludzie we wspólnocie, np. narodowej, są połączeni realnymi więzami, łączy ich m.in. ziemia, język, historia itd.

Następstwem przejścia od religii szamanistycznej do hiperdoktrynalnej jest zmiana intensywności i częstości spotkań religijnych. W religii szamanistycznej angażujące wyznawców tańce transowe są organizowane nieregularnie (tylko wtedy, gdy uzna się to za konieczne, w cyklu mniej więcej miesięcznym). W religii hiperdoktrynalnej ceremonie religijne są zwoływane częściej (zwykle w cyklu tygodniowym) i są mniej intensywne emocjonalnie. Według autora wynika to z tego, że częste odbywanie stanów transowych jest zbyt stresogenne dla ludzi. W przypadku dużych społeczności (tj. narażonych na wyższy poziom napięć społecznych) lepiej stosować krótszy odstęp między spotkaniami religijnymi. Większa częstotliwość spotkań implikuje obniżenie zaangażowania emocjonalnego wiernych (a uwidacznia się to oddzieleniem religijnego specjalisty – kapłana – od wiernych, który osobiście wykonuje wyczerpujący rytuał)<sup>73</sup>.

Mimo istniejących różnic między tymi dwoma typami religii można wskazać cechy, które świadczą, że religie hiperdoktrynalne nie odcięły się całkiem od swoich dawnych szamanistycznych korzeni. Otóż po pierwsze, w religiach hiperdoktrynalnych teologia racjonalistyczna oraz kontrola polityczna narzucona ze strony kapłanów są nierzadko podważane (przejawem tego jest formowanie się heretyckich sekt). Wiąże się to ściśle z charakterem religii szamanistycznej – nie stanowi systemu hierarchii z zamkniętym zbiorem przekonań religijnych, bo uzależnia je od emocjonalnych potrzeb jednostek. Dunbar sądzi, że takie tendencje do wyłomu względem istniejących systemów wierzeń miały ogromne znaczenie dla ukształtowania nowych, samodzielnych religii (dotyczy to chrześcijaństwa i islamu, na których rozwój ogromny wpływ miał judaizm). Po drugie, występujący w religiach hiperdoktrynalnych charyzmatyczni kapłani przywodzą tu

---

<sup>72</sup> Zob. tamże.

<sup>73</sup> Zob. tamże, s. 344–345.

na myśl postaci szamanów<sup>74</sup>. Po trzecie, religie hiperdoktrynalne praktykujące w ramach rytuału śpiew oraz taniec swoją formą bardzo przypominają praktyki szamanistyczne. Brytyjski antropolog opisuje chrześcijan zielonoświątkowców:

Muzycy, chór i pastor tworzą tam coraz bardziej intensywny i poruszający wir muzyczny, który stopniowo, jednego po drugim, porywa zgromadzonych, aż poczuć ekscytację i każdy będzie machał rękami, poruszał całym ciałem i wykrzykiwał w odpowiednich momentach «Amen!» i «Alleluja!». Niektórzy osiągają stany podobne do transu<sup>75</sup>.

Ponadto przytacza tu przykład zrównania znaczenia tańca wśród tych dwóch typów religii:

Taniec jest oczywiście powszechnie wykorzystywany w rytuałach zarówno społeczności tradycyjnych (wspomnijmy transowe tańce Buszmenów !Kung), jak i dojrzałych religii (choćby judaistyczni kapłani tańczący przed Arką Przymierza w czasach króla Dawida bądź dziś, ponad dwa i pół tysiąca lat później, kołyszący taniec dąbtarów i diakonów w koptyjskim Kościele etiopskim). [...] taniec był bardzo świadomie wykorzystywany do wywołania stanów euforii i transu przez zakon «wirujących derwiszów» w islamie sufickim – w tym przypadku tancerze synchronicznie kręcą się wkoło [...] dopóki nie wpadną w stan zbliżony do transu<sup>76</sup>.

Jednak należy zauważyć, że jest to argument za tym, iż są jakieś zasadnicze aspekty religii, które występują we wszystkich jej odmianach.

## Zakończenie

Dunbar przeprowadził analizę zachowań religijnych (religii) pod kątem ich wpływu na poprawę przystosowania się ludzi do trudnych warunków życia w ich środowisku. Religie pierwotne, szamanistyczne, wyewoluowały jako mechanizm wzrostu spójności grupy i zdolności do wzajemnego poświęcenia się ludzi w grupach. Dunbar zwrócił szczególną uwagę na podnoszenie poziomu endor-

---

<sup>74</sup> Zob. tamże, s. 347–348.

<sup>75</sup> R. Dunbar, *Nowa...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>76</sup> Tamże.

fin w mózgu dzięki tańcom transowym, muzyce i śpiewie. Ponadto wskazał, że wszystkie religie (w tym późniejsze, hiperdoktrynalne, różniące się w formie od religii szamanistycznych) pomagają ludziom radzić sobie w sytuacjach granicznych (w szczególności śmierci – łagodzą ból po stracie bliskich osób). Argumenty autora wskazują, że religie pełnią funkcje adaptacyjne, chociaż nie określa on religii wprost mianem „adaptacji”. Wyróżnił on adaptacyjne funkcje psychofarmakologiczne (pozytywny wpływ m.in. na stan zdrowia psychicznego) i społeczne (poprawa integralności grupy, tworzenie więzi międzyludzkich, budowanie wspólnoty społecznej).

W artykule wskazano kilka uproszczeń lub błędów, które znaleźć można w rozważaniach brytyjskiego antropologa. Dunbar błędnie utożsamiał religię z magią, a tymczasem, jak pokazano, różnią się one diametralnie. Ograniczył przyczynę planowanych pochówków do wiary w życie pozagrobowe. Zupełnie pominął zaś fakt oddawania w ten sposób czci osobom zmarłym. Jak się wydaje, przecenił rolę endorfin w mózgu jako istotowego efektu zachowań religijnych. Nie zwrócił zatem uwagi na możliwość istnienia w takim przypadku określonych substytutów religii. Nie rozwiązał wreszcie sprzeczności polegającej na tym, że – jak twierdzi – religie wymagają intencjonalności drugiego stopnia, a jednocześnie język rozwinął się później niż one, przy intencjonalności czwartego stopnia. Nie wprowadził np. pojęcia protojęzyka, które jest tu pomocne; nie rozróżnił hipotetycznych religii uzależnionych od stopnia rozwoju języka: językowych i bezjęzykowych. Autor nie zakładał również innych ewentualnych przyczyn przejścia od religii szamanistycznych do hiperdoktrynalnych. Nie uwzględnił np. wpływu zmian klimatycznych na wynalezienie rolnictwa, a wraz z nim nowej mentalności, w tym odmiennych zachowań religijnych. Uprościł znaczenie określonych pojęć i ich rolę w religii (np. pojęcie zbawienia, rola modlitwy). Pominął biologiczne pojęcie adaptacji i jego definicję, choć – jego zdaniem – religia musi pełnić funkcje przystosowawcze). W jego dziełach zabrakło również polemiki z konkurencyjnymi stanowiskami. A co więcej, nie wsparł swych tez, odwołując się do podobnych koncepcji<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Na temat religii jako adaptacji zob. W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006; E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Poznań 2002; E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988; E.O. Wilson, *The Social Conquest of Earth*, Liveright, New York 2013; E.O. Wilson, *Znaczenie ludzkiego istnienia*, tłum. B. Baran, Warszawa 2016.

Pomimo tych mankamentów oryginalność propozycji Dunbara sprawia, że jest on autorem wartym uwagi, również z perspektywy filozoficznej. Można go też traktować (choć nieformalnie) jako jednego z badaczy nowej dyscypliny naukowej, którą jest religiologia ewolucyjna. Jej celem jest badanie istoty zjawiska religii (m.in. jej genezy i pełnionych funkcji) na gruncie neodarwinowskiej teorii ewolucji.

## Bibliografia

- Atran S., *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013.
- Boyer P., *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2005.
- Burkert W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer, Warszawa 2007.
- Dennett D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Dunbar R., *Człowiek – biografia*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2016.
- Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk, Kraków 2014.
- Swienko H., *Religia i religie*, Warszawa 1981.
- Wilson E.O., *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Poznań 2002.
- Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988.
- Wilson E.O., *The Social Conquest of Earth*, Liveright, New York 2013.
- Wilson E.O., *Znaczenie ludzkiego istnienia*, tłum. B. Baran, Warszawa 2016.
- Wolniewicz B., *O istocie religii*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.
- Wolniewicz B., *O związku myślenia z językiem (Tezy)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3(107).

## Streszczenie

Dunbar reprezentuje nurt ewolucyjnych badaczy religii, którzy sądzą, że religia pełni funkcje adaptacyjne u człowieka. W artykule prezentuje się jego argu-



menty na rzecz tezy, że zachowania religijne (religia) w szczególności sprzyjają tworzeniu wspólnot społecznych i pozytywnie wpływają na zdrowie psychiczne jednostek (m.in. koją ból po śmierci bliskich). Dunbar przeanalizował główne funkcje religii szamanistycznej, stanowiącej zaczątek późniejszych religii (w tym hiperdoktrynalnych, jak np. judaizm, katolicyzm, protestantyzm i islam). Rytualne tańce transowe hipotetycznie wpływały na produkcję endorfin w mózgu, co w efekcie sprzyjało spajaniu grup i poświęcaniu się innym, czyli sprzyjało przetrwaniu danej społeczności. Te same funkcje, choć przy odmiennych cechach rytuału, pełnią także wszystkie religie współczesne. W artykule są poruszone też inne zagadnienia: problem określenia momentu pojawienia się religii w dziejach człowieka, kwestia podobieństw oraz różnic w religiach szamanistycznych i hiperdoktrynalnych (ponadto przyczyny przejścia jednej formy religijności w drugą), domniemany początek wiary w życie pozagrobowe, podział religii z uwagi na stopień intencjonalności, problem istnienia języka w świetle wyewoluowania religii, artefakty religijne jako świadectwa religijności człowieka. Dunbar – jako nieformalny religjolog ewolucyjny – wzbogaca coraz liczniejsze badania nad istotą, genezą i funkcją religii, które są podejmowane przez neodarwinowskich teoretyków (biologów, antropologów, psychologów i kognitywistów).

**Słowa kluczowe:** ewolucja religii, funkcje adaptacyjne religii, religie szamanistyczne, religie hiperdoktrynalne, intencjonalność

## Summary

Dunbar represents the evolutionary current of religion researchers who believe that religion performs adaptive functions in man. The article presents his arguments in favor of the thesis that religious behavior (religion) in particular promotes the creation of social communities and positively affects the mental health of individuals (including soothing pain after the death of loved ones). Dunbar analyzed the main functions of the shamanic religion, which was the beginning of later religions (including hyperdoctrinal ones, such as Judaism, Catholicism, Protestantism and Islam). Ritual trance dances hypothetically influenced the production of endorphins in the brain, which in effect favored the joining of groups and dedication to others, i.e. favored the survival of a given commu-

nity. All modern religions perform the same functions, although with different features of the ritual. The article also addresses other issues: the problem of determining the moment of the appearance of religion in human history, the issue of similarities and differences in shamanic and hyperdoctrinal religions (in addition, the reasons for the transition of one form of religion to another), the alleged beginning of faith in the afterlife, the division of religions due to the degree of intentionality, the problem of language existence in the light of the evolution of religion, religious artifacts as the evidence of human religiosity. Dunbar – as an informal evolutionary religiologist – enriches the ever-increasing research into the essence, genesis and function of religion, which is undertaken by neo-Darwinian theorists (biologists, anthropologists, psychologists and cognitive scientists).

**Key words:** evolution of religion, adaptive functions of religions, shamanic religions, hyperdoctrinal religions, intentionality

## Antynomia Russella a wiedza *a priori*

Zbigniew Król

(Politechnika Warszawska, Wydział Administracji i Nauk Społecznych,  
Międzynarodowe Centrum Ontologii Formalnej)

W pracy tej proponuję wyjaśnienie zagadki zawodności poznania apriorycznego przez odwołanie się do obecności w nim wiedzy tła (*tacit knowledge*) oraz przez wskazanie szerszej struktury intelektualnych powiązań pomiędzy intuicyjnymi danymi i przekonaniami w ramach tzw. horyzontu hermeneutycznego. Nieapodyktyczność i praktyczna zawodność rezultatów poznania *a priori* nie są argumentami przeciwko jego istnieniu i możliwości.

Analiz dokonam głównie na przykładzie dotyczącym antynomii Russella. Nie omawiam różnych koncepcji poznania *a priori*, gdyż dla potrzeb argumentacji przedstawionej w tym tekście nie jest to konieczne. Należy jednak zaznaczyć, że problem pochodzenia wiedzy *a priori* – tzn. skąd genetycznie da się wywieść tego rodzaju poznanie, a w szczególności, że inspiracją dla niego, w oczywisty sposób, może być doświadczenie zmysłowe (np. spostrzeżenia wzrokowe pewnych przedmiotów realnych) – jest bez znaczenia dla poruszanej kwestii. Wynika to z faktu, że wiedza *a priori* nie dotyczy bezpośrednio obiektów zmysłowych i formułowana jest *in statu nascendi* bez użycia empirii. Nie da się uzasadnić oczywistości na przykład aksjomatu komprehensji poprzez wskazywanie określonych doświadczeń zmysłowych, spostrzeżeń czy doznań konkretnych osób lub ich grup. Istotną rolę w tym ma natomiast doświadczenie intelektualne. Rzecz pomyślana nie jest rzeczą zmysłowo daną.

Zanim podam sformułowanie antynomii Russella, warto zauważyć, że jej podstawowa i powszechnie znana filozoficzna konsekwencja dotyczy właśnie oce-

ny wartości poznawczej wiedzy intuicyjnej, która jest uzyskiwana na podstawie dostrzegania pewnych intuicyjnie oczywistych i – jak się wydaje – apodyktycznie koniecznych praw i własności. Jak zatem powszechnie wiadomo, antynomia ta może być użyta jako przykład zawodności wiedzy intuicyjnej: zawodności narzucającej się oczywistości czegoś. Z tego zaś, zdaniem wielu<sup>1</sup>, wynika konieczność odrzucenia istnienia wiedzy apriorycznej i jej klasycznej koncepcji, zgodnie z którą, wiedza *a priori* jest wiedzą naoczną, czysto intelektualną, nieempiryczną, pozaformalną, pewną, konieczną, apodyktycznie prawdziwą i niepowątpiewalną. Rezultaty tej wiedzy mogą jednak dotyczyć poznania empirycznego; por. np. aprioryczne prawa dotyczące spostrzeżenia wzrokowego, jakości barwnych etc. Z powodu wykrycia zawodności wiedzy intuicyjnej matematycy zaczęli stosować ścisłą formalizację i aksjomatyzację oraz odeszli od intuicyjnej wersji teorii zbiorów Georga Cantora.

Sprawa wiedzy *a priori* w matematyce związana jest z szeregiem kolejnych kwestii, np. czy istnieją pozaformalne, czysto intelektualne *fakty* w matematyce, tzn. dane obiektywnie, określone nie tylko w wyniku *uprzedniego* zadania ścisłej formalizacji i reguł inferencji? Czy rzeczywiście w matematyce *anything goes*? Czy matematyka to *tylko* dziedzina szeroko pojętej kultury, rozwijająca się jedynie jako forma swobodnego, nieokreślonego rzeczowo dyskursu w świecie zdeteterminowanym prawami socjologii, ekonomii i polityki, gdzie jedyna konieczność wynika z przyjętych konwencjonalnie reguł i gdzie chwilowa i przemijająca jej postać jest wynikiem *consensus communis* pewnej grupy specjalistów?

W matematyce tego typu sytuacje kryzysowe występowałyby jedynie wówczas, gdyby matematycy nie mogli ustalić wspólnego stanowiska. Rozwiązaniem danego problemu byłoby przyjęcie jakiegokolwiek rozwiązania (np. *ad hoc*), nawet niejawnie absurdalnego, byleby zostało ono zaakceptowane czasowo *ex cathedra*.

Jednym ze zwolenników wiedzy apriorycznej w matematyce i jej fenomenologicznej koncepcji był Kurt Gödel. Wskazywał on, że źródłem, z którego wyrasta wiedza matematyczna, jest wiedza pozaformalna i wglądy. W szczególności wyróżnił „matematykę właściwą” jako ogół tych prawd matematycznych, które są oczywiste nie na podstawie dowodu formalnego, lecz na podstawie wglądu.

---

<sup>1</sup> Literaturę i przegląd stanowisk do tego zagadnienia podaję w pracy Z. Król *Intuition and History: Change and the Growth of Mathematical Knowledge*, „International Journal for Knowledge and Systems Science” 2005, Vol. 2(3), s. 22–32.

dania „matematyki właściwej” – *proper mathematics* – mają prawdziwość absolutną, tj. niezależną od konkretnej formalizacji i teorii. Zdania takie – zdaniem Gödla – muszą istnieć zawsze, a ich przykładem są zdania typu: „Jeżeli przyjąć takie a takie aksjomaty, to prawdziwe jest takie a takie twierdzenie”, czy pojedyncze zdania finitystycznej teorii liczb naturalnych (np. „ $2 + 2 = 4$ ”). Gödel pisał<sup>2</sup>:

(...) [Z]adanie zaksjomatyzowania matematyki właściwej odbiega od zwykłego rozumienia aksjomatyki, w pierwszym przypadku bowiem aksjomaty nie są dowolne, lecz muszą stanowić trafne zdania matematyczne, w dodatku oczywiste bez dowodu. Nie sposób uniknąć konieczności przyjmowania pewnych aksjomatów lub reguł wnioskowania jako oczywistych bez dowodu, dowody muszą bowiem mieć jakiś początek<sup>3</sup>.

Niesprzeczność ta [tj. aksjomatyzacji matematyki właściwej] jest czymś oczywistym (można jej więc nie zakładać), jeżeli teorię mnogości uznajemy za matematykę właściwą. (...) Jeżeli bowiem rozważane aksjomaty jawią mu się jako trafne, to jawią mu się one również (z tą samą pewnością) jako niesprzeczne. Posiada zatem wgląd matematyczny niewydolny z jego aksjomatów<sup>4</sup>.

(...) [D]la dowolnego dobrze określonego systemu aksjomatów i reguł zdanie stwierdzające ich niesprzeczność (a raczej równoważne mu zdanie teorii liczb) jest niedowodliwe na podstawie tych aksjomatów i reguł, o ile te aksjomaty i reguły są niesprzeczne i wystarczą do wyprowadzenia określonego fragmentu finitystycznej arytmetyki liczb całkowitych. Właśnie to twierdzenie szczególnie dobrze uwidacznia zasadniczą niezupełność matematyki. Albowiem wyklucza ono, by ktoś zbudował pewien dobrze określony system aksjomatów i reguł i niesprzecznie wygłosił następujące zdanie na jego temat: Wszystkie te aksjomaty i reguły jawią mi się (z matematyczną pewnością) jako trafne, a ponadto uważam, że zawierają one całość matematyki<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Por. K. Gödel, *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*; w: K. Gödel, *Collected Works*, t. III: *Unpublished Essays and Lectures*, ed. S. Feferman, New York, Oxford 1995, s. 304–323. Cytaty podaję w tłumaczeniu Marcina Poręby: K. Gödel, *O pewnych zasadniczych twierdzeniach dotyczących podstaw matematyki i wnioskach z nich płynących*, „Studia Semiotyczne” 2019, nr 32(2), s. 9–32.

<sup>3</sup> K. Gödel, *O pewnych zasadniczych twierdzeniach dotyczących podstaw matematyki i wnioskach z nich płynących*, dz. cyt., s. 10.

<sup>4</sup> Tamże, s. 15.

<sup>5</sup> Tamże, s. 14–15. Emfaza pochodzi od Gödla.

Gödel formułował swoje przekonania na podstawie rezultatów i doświadczeń matematycznych, do których doszedł, dowodząc swych słynnych twierdzeń<sup>6</sup>. Był zwolennikiem poznania w ramach wglądu matematycznego, dzięki któremu uzyskujemy niepowątpiewalny dostęp do pewnych prawd matematycznych. Był więc zwolennikiem (pewnej formy) wiedzy i poznania *a priori*.

Konstruując matematykę właściwą, musimy jednak liczyć się z określonymi uwarunkowaniami, gdyż – jak wiemy – pewne oczywiste zasady i wglądy mogą okazać się zawodne. W szczególności dotyczy to antynomii Russella. Jest ona przykładem obiektywnego problemu intelektualnego, którego nie da się pominąć i rozstrzygnąć czysto konwencjonalnie. Nie da się go uznać za mało ważny ani w matematyce i logice, ani w filozofii. Z drugiej strony jest to trudność domagająca się rozwiązania i odpowiedzi, gdyż bez tej odpowiedzi pewne ważne teorie naukowe – również te istotne w przyrodoznawstwie – przestają być dobrymi i racjonalnymi teoriami naukowymi. Problem jest także intrygujący z czysto intelektualnego punktu widzenia: jak jest możliwe, że coś, co wydaje nam się niepodważalnie oczywiste, okazuje się czymś nieprawdziwym i zawodnym. Gdzie tkwi źródło błędu? Nawet odrzucając możliwość poznania apriorycznego, pozostaje do wyjaśnienia, jak to jest możliwe, że zazwyczaj wyniki uzyskiwane w oparciu na poczuciu oczywistości okazują się jednak poprawne. Odpowiedź na postawione pytania okazuje się istotnie niezależna od psychologii, socjologii, ekonomii i kulturoznawstwa.

Antynomia Russella jest formułowalna w intuicyjnym, potocznym języku. Staje się ona wzorcem dla pewnych sytuacji, które mogą pojawić się w całkowicie sformalizowanych językach sztucznych i wyrażonych w nich teoriach budowanych dla potrzeb matematyki, logiki i – na przykład – fizyki. W czasie budowy takich języków i teorii musimy się z tą antynomią liczyć i jej unikać. Obecnie, tj. po jej odkryciu w sformalizowanym kontekście, uwzględniamy ją jednak wcześniej, tj. *zanim* dokonamy formalizacji.

Na czym polega antynomia Russella i dlaczego wydaje się wynikać ze skądinąd oczywistych i apodyktycznie prawdziwych zasad, takich jak aksjomat komprehensji? Aksjomat ten stwierdza, że używając dowolnych własności, zawsze możemy utworzyć zbiór, do którego należą wszystkie i tylko te przedmioty, które posiadają daną własność. Na przykład własność bycia mieszkańcem Warszawy

<sup>6</sup> Por. omówienie tych spraw w pracy S. Krajewski, *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, Warszawa 2003.

wyznacza pewien obiekt, który nazywamy „zbiorem mieszkańców Warszawy”. Albo własność „bycie członkiem rady naukowej pewnej instytucji” wyznacza zbiór, do którego należą określone osoby. Zbiór ten nie jest żadną osobą, jest natomiast pewnym nowym, abstrakcyjnym obiektem: jest czymś więcej niż tylko luźną grupą swoich elementów. Jest nową *całością*, która *jest czymś więcej* niż elementy ją tworzące. Widać to wyraźnie wtedy, gdy zaczynamy wykonywać pewne operacje na zbiorach.

Często różne własności wyznaczają zbiory o identycznych elementach. Na przykład zbiór, którego elementami są osoby znajdujące się na określonej liście mailingowej i osoby będące członkami rady naukowej pewnej instytucji. Przykładem jest tak, że każda osoba, która należy do zbioru osób będących członkiem tej rady naukowej, jest na naszej liście. Zazwyczaj przyjmuje się, że te dwie różne własności wyznaczają jeden i ten sam zbiór, gdyż można *założyć*, że zbiory uznajemy za identyczne, jeśli mają te same elementy. Taka koncepcję zbioru zwana jest *ekstensjonalną*. W koncepcji ekstensjonalnej uznajemy za drugorzędny powód, dla którego łączymy w zbiór elementy, a ważny jest tylko wynik tej operacji łączenia, tj. *które* elementy trafiają do zbioru<sup>7</sup>.

Ludzie nie od razu zauważyli, że istnieje możliwość traktowania wielości dowolnych przedmiotów jako nowego abstrakcyjnego przedmiotu, mającego nowe własności nie będące sumą własności swoich elementów. Okazuje się zatem, że aby powstał zbiór, musimy pomyśleć pewną nową całość i ująć jako całość pewną dowolną wielość elementów. Inaczej nie potrafilibyśmy odróżnić dwóch całości złożonych odpowiednio z dwóch i trzech elementów od jednego zbioru pięcioelementowego. To ujęcie całości, niezależnie od tego, jakiego jest charakteru, tzn. czy jest jedynie czymś pomyślanym, czy istniejącym niezależnie od jakichkolwiek aktów świadomości, jest czymś realnym. Wszędzie, gdzie jest wielość – jak się zdaje – istnieje aprioryczna i niczym nieograniczona możliwość tworzenia zbiorów. Dlatego jest nieistotne, czy zbiory już „tam” są gotowe, czy też trzeba je ująć lub „zawiązać”. Nie jest to też zadaniem psychologii wyjaśnić, co się wtedy

<sup>7</sup> Pomijam tu rozważania dotyczące różnicy pomiędzy koncepcją „zbioru czegoś”, czyli zbioru, którego elementy są pewnymi określonymi obiektami, np. ludźmi, przestrzeniami liniowymi, a koncepcją „zbioru bezjakościowych punktów”, którego elementami są obiekty w danej formalnej teorii zbiorów (lub ściślej: w jej modelu), np. w ZFC, lub zbiorów utworzonych przez „atomy”, czyli „punkty” nie posiadające struktury wewnętrznej, w tym struktury teoriomnościowej. Przykładem takiego atomu jest zbiór pusty lub atomy w ZFA (teorii zbiorów ZF z atomami). Formalnie, zbiór dwóch algebr Liego jest różny od zbioru dwóch liczb naturalnych, gdyż w sensie ekstensjonalnym nie mają tych samych elementów.

dzieje. Psychologia zajmuje się empirycznymi możliwościami, na przykład tym, że pewne obiekty zostały *przez kogoś* pomyślane, więc stwierdza, że jest możliwym ich pomyślenie *przez kogoś*. Nie jest natomiast w stanie stwierdzić, co jest możliwe bez stwierdzenia faktycznej realizacji jakiegoś procesu psychicznego lub jego zawartości (korelatu). Rzeczywiste współwystępowanie pewnych zjawisk okazuje się nieistotne z apriorycznego i rzeczowego punktu widzenia, nawet jeśli dotyczyłoby każdego realnego człowieka czy uczonego, gdyż istnieje zawsze *możliwość* pomyślenia, że dany proces zachodziłby w inny sposób. Możliwość pomyślenia czegoś nie jest rzeczywistą, a więc empirycznie wykrywalną, realizacją, urzeczywistnieniem czegoś pomyślanego. Prawa aprioryczne przekraczają jednostkowość właściwą prawom empirycznym. Ich zawodność wynika, w przeciwieństwie do praw empirycznych, nie z tego, że są w najlepszym razie indukcyjnymi uogólnieniami, ale z obecności ukrytych założeń, aktywnych w konstytucji towarzyszącego im poczucia oczywistości.

Wydaje się zatem intuicyjnie oczywistym, że dla dowolnej własności istnieje odpowiadający jej zbiór elementów posiadających tę własność. Z intuicyjnego punktu widzenia istnieją zbiory, które zawierają same siebie jako jeden z elementów. Na przykład, zbiór zawierający wszystkie zbiory nieskończone – a jak wiemy z teorii Cantora zbiorów nieskończonych jest nieskończona ilość i tworzą one tzw. raj Cantora. A zatem skoro zbiór zbiorów nieskończonych zawiera nieskończoną ilość elementów, sam jest nieskończony, a więc jest swoim własnym elementem: „ $Z$  należy do  $Z$ ”, gdzie  $Z$  oznacza „zbiór wszystkich zbiorów, które są nieskończone”. Z drugiej strony nie każdy zbiór jest swoim własnym elementem. Na przykład zbiór wszystkich członków rady naukowej określonej instytucji nie jest osobą zatrudnioną w tej instytucji i nie jest członkiem tej rady, nie jest więc swoim własnym elementem.

Teraz możemy powrócić do sformułowania antynomii Russella. Skoro wydaje się, że dla dowolnej własności istnieje odpowiadający jej zbiór elementów posiadających daną własność, to w szczególności możemy utworzyć zbiór, do którego należą te zbiory, które nie są swoimi własnymi elementami. Ten zbiór – powiedzmy  $y$  – jest nowym zbiorem zawierającym tylko te zbiory  $x$ , dla których jest prawdą, że „ $x$  nie należy do  $x$ ”. Zbiór  $y$  zawiera więc w szczególności nasz wcześniejszy zbiór  $x$  złożony z członków rady naukowej danej instytucji. Możemy jednak zapytać, czy zbiór  $y$  posiada własność niebycia swoim własnym elementem?



Na podstawie prawa wyłączonego środka istnieją dwie możliwości: albo  $y$  posiada własność, że „ $y$  należy do  $y$ ” (czyli że  $y$  jest swoim własnym elementem), albo  $y$  posiada własność, że „ $y$  nie należy do  $y$ ”. W obydwu przypadkach otrzymujemy sprzeczność: jeśli  $y$  należy do  $y$ , to  $y$  posiada własność, że  $y$  nie należy do  $y$ , a jeśli  $y$  nie należy do  $y$ , to  $y$  posiada własność, że  $y$  należy do  $y$ . Widzimy więc, że  $y$  należy do  $y$  wtedy i tylko wtedy, gdy  $y$  nie należy do  $y$ . Otrzymujemy więc sprzeczność, gdyż z aksjomatu komprehensji wynikają dwa zdania sprzeczne. Natomiast z dwóch zdań sprzecznych wynika dowolne zdanie i teoria, w której da się sformułować antynomię, czyli dowód zdań sprzecznych, zawiera w zbiorze swoich tez dowolne zdanie. Na przykład jeśli stwierdzamy w takiej teorii, że coś jest takie to a takie, to stwierdzamy, że coś nie jest też takim, gdyż oprócz dowolnego twierdzenia dowodzimy jego zaprzeczenia.

W 1902 roku Gottlob Frege kończył właśnie drugi tom swoich *Grundgesetze der Arithmetik*<sup>8</sup>. Książka była już w druku, gdy otrzymał list od Bertranda Russella donoszący mu, że w pierwszym tomie *Zasad arytmetyki* znajduje się sprzeczność. Była ona sformułowana w nieco inny sposób, niż tutaj podałem, ale dotyczyła w istocie opisanego powyżej problemu. Russell odkrył antynomię ponad rok wcześniej, w czerwcu 1901 roku, a przedstawił ją w 1903 roku w swoich *Principles of Mathematics*<sup>9</sup>. Antynomia była odkryta niezależnie przez Ernsta Zermela około roku 1902 i zakomunikowana Hilbertowi<sup>10</sup>. Skutki tej prostej antynomii były porażające dla systemu Fregego i koncepcji logicyzmu. Ta prosta sprawa wywołała ogromny kryzys w podstawach matematyki w XX wieku, ale z drugiej strony – jak stwierdził Jean Van Heijenoort – „paradoks Russella był ożywczym zaczynem dla współczesnej logiki i zajmowała się nim niezliczona ilość prac”<sup>11</sup>. Przez następne kilkadziesiąt lat uczeni próbowali tak sformułować teorię zbiorów i fundamentalne teorie matematyczne, aby w jak najmniej ograniczony sposób móc używać aksjomatu komprehensji, który dalej wydawał się apodyktycznie prawdziwym, a tylko jego konsekwencje były nie do przyjęcia<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Por. G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik: begriffsschriftlich abgeleitet*, Jena 1893 (Bd. I), 1903 (Bd. II).

<sup>9</sup> Por. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903.

<sup>10</sup> Informacje te podają za J. Van Heijenoort, *From Frege to Gödel: a source book in mathematical logic, 1871–1931*, Cambridge 1967, s. 124.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Czytelnik może zapoznać się z tymi sprawami w klasycznej pracy A.A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, A. Lévy *Foundations of set theory*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, Vol. 67, Amsterdam, London 1973, *passim*.

Antynomia Russella doprowadziła do powstania aksjomatycznej teorii zbiorów, w tym podstawowego dziś w codziennej praktyce badawczej systemu ZFC (Zermelo–Fraenkela z aksjomatem wyboru) oraz dziesiątków innych systemów teorii zbiorów<sup>13</sup>.

W pierwszej chwili rozumowanie doprowadzające do antynomii Russella wydaje się zwykłą zonglerką słowami i powierzchowną sztuczką. Jednak okazuje się, że przyjęcie, iż dowolna wielość elementów może być pomyślana jako całość wydaje się – wbrew poczuciu oczywistości – niezgodne z prawdą, gdyż nie możemy tak w pewnych przypadkach uczynić. Dokładniej mówiąc: założenie to jest niezgodne z *innymi* naszymi intuicjami, a w szczególności z pewnymi nieaktowo przyjętymi ukrytymi założeniami, których przykłady za chwilę podam. Oznacza to, że coś jest nam intuicyjnie dane i przed-rozstrzygnięte, *zanim* rozpoczniemy formalizację. Dlatego zbiór tych przed-określeń, nieaktowych (*implicite*) i aktowych (*explicite* sformułowanych) decyzji – czyli intelektualne środowisko, w którym tworzona jest wiedza matematyczna – nazywam *horyzontem hermeneutycznym*. Podobnym prostym i niezmiernie istotnym faktem jest paradoks (antynomia) kłamcy, w którym stwierdzenie „to tutaj zapisane zdanie jest zdaniem fałszywym”, prowadzi do stwierdzenia, że jeśli zdanie to jest prawdziwe, to musi być tak, jak zdanie to stwierdza, a więc musi być zdaniem fałszywym i *vice versa*.

Zarówno Cantor, jak i inni matematycy, którzy przyczynili się do powstania teorii zbiorów (Boole, Dedekind, Frege, a potem Russell, Zermelo, Fraenkel itd.) intuicyjnie preferowali ekstensjonalną koncepcję zbioru. Koncepcja intensjonalna zbioru to taka, w której traktujemy zbiory jako złożone zarówno z elementów, jak i „otoczki”, która łączy je w całość<sup>14</sup>. Przykładem „otoczki” są własności, czyli „powody”, dla których elementy trafiają do danego zbioru. Zbiory są więc identyczne intensjonalnie, jeśli mają identyczne nie tylko elementy, ale i otoczki<sup>15</sup>. Aksjomat ekstensjonalności „skleja” wszystkie otoczki i w takiej koncepcji dane elementy mogą utworzyć tylko jeden zbiór. Zbiory intensjonalne są identyczne,

---

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Różne rodzaje ekstensjonalności, intensjonalności oraz sformułowania odpowiednich aksjomatów przedstawiam w pracy Z. Król *Uwagi o stylu historycznym matematyki i rozwoju matematyki*, w: *Światy matematyki. Tworzenie czy odkrywanie?*, red. I. Bondecka-Krzykowska, J. Pogonowski, Poznań 2010, s. 203–234.

<sup>15</sup> Oczywiście, kwestia identyczności otoczek też nie jest trywialna. Możemy jednak roboczo przyjąć, że własności równoważne logicznie (w danej teorii) są identyczne.

jeśli mają zarówno te same elementy, jak i identyczne (np. równoważne logicznie w danej teorii) otoczki. Koncepcja tu podana różni się od zwykle przyjmowanej definicji zbiorów intensjonalnych, gdyż najczęściej za intensjonalne koncepcje uznaje się takie, które zawierają jakiekolwiek ograniczenie tzw. aksjomatu ekstensjonalności: dwa zbiory są identyczne, jeśli mają te same wszystkie elementy<sup>16</sup>.

Wspomniałem o „ukrytych nieaktywnych założeniach”, „przed-rozstrzygnięciach” etc., które odpowiadają za poczucie oczywistości towarzyszące aksjomatowi komprehensji. W chwili obecnej uświadamiamy sobie cały szereg takich dawniej – tj. w początkowym stadium rozwoju teorii zbiorów – ukrytych – czyli nieuświadamianych *explicite* – założeń i „intuicyjnych rozstrzygnięć”. Jednym z nich jest właśnie ekstensjonalna koncepcja zbioru i aksjomat ekstensjonalności. Okazuje się, że użycie koncepcji intensjonalnej w wersji z „otoczkami” w pewnych wersjach uniemożliwia sformułowanie antynomii Russella. Z intuicyjnego punktu widzenia, który jednakże może być ściśle sformalizowany, ekstensjonalność polega na utożsamianiu, „zlepianiu”, różnych intensjonalnie zbiorów. W wersji intensjonalnej mamy więcej zbiorów, a zbiory różne intensjonalnie są uznawane za identyczne i nieodróżnialne na mocy aksjomatu ekstensjonalności. Jeśli – jak było w początkowej fazie rozwoju teorii zbiorów – przyjmujemy za Dedekindem<sup>17</sup> – aksjomat ekstensjonalności bez uświadamiania sobie możliwych

<sup>16</sup> Por. np. R. Hinnion *Intensional Positive Set Theory*, „Reports on Mathematical Logic” 2006, Vol. 40, s. 107–125, P.C. Gilmore *An intensional type theory: motivation and cut-elimination*, „Journal of Symbolic Logic” 2001, Vol. 66, s. 283–400 oraz program matematyki intensjonalnej (por. *Intensional Mathematics*, ed. S. Shapiro, New York 1984). Por. także P. T. Johnstone, *The point of pointless topology*, „Bulletin of the American Mathematical Society” 1983, Vol. 8(1), s. 41–53.

<sup>17</sup> Aksjomat ten sformułował Dedekind w 1888 roku następująco: „Es kommt sehr häufig vor, dass verschiedene Dinge  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , ... aus irgend einer Veranlassung einem gemeinsamen Gesichtspunkte aufgefasst, im Geiste zusammengestellt werden, und man sagt dann, dass sie ein System  $S$  bilden; sie sind enthalten in  $S$ ; umgekehrt besteht  $S$  aus diesen Elementen. Ein solches System  $S$  (oder ein Inbegriff, eine Mannigfaltigkeit, eine Gesamtheit) ist als Gegenstand unseres Denkens ebenfalls ein Ding; es ist vollständig bestimmt, wenn von jedem Ding bestimmt ist, ob es Element von  $S$  ist oder nicht. Das System  $S$  daher dasselbe wie das System  $T$ , in Zeichen  $S = T$ , wenn jedes Element von  $S$  auch Element von  $T$ , und jedes Element von  $T$  auch Element von  $S$  ist. Für die Gleichförmigkeit der Ausdrucksweise ist es vortheilhaft, auch den besonderen Fall zuzulassen, dass ein System  $S$  aus einem einzigen (aus einem und nur einem) Element  $a$  besteht, d.h. dass das Ding  $a$  Element von  $S$ , aber jedes von  $a$  verschiedene Ding kein Element von  $S$  ist. Dagegen wollen wir das leere System, welches gar kein Element enthält, aus gewissen Gründen hier ganz ausschließen, obwohl es für andere Untersuchungen bequem sein kann, ein solches zu erdichten”; por. R. Dedekind *Was sind und was sollen die Zahlen?*, vierte

jego ograniczeń, to oznacza to dokonanie pewnego *ukrytego* rozstrzygnięcia, czyli akceptacji wyniku pewnych nieuświadamianych operacji intelektualnych, które w tym przypadku polegają na utożsamianiu, „sklejaniu” możliwych do odróżnienia obiektów.

Kolejnym ukrytym przekonaniem i założeniem prowadzącym do całkowicie ściśle określonych rezultatów i teoretycznych decyzji jest przekonanie o jednorodności uniwersum zbiorów. Jednorodność ta polega na *intuicyjnym, nieuświadamionym, choć faktycznie obowiązującym i aktywnie określającym naszą świadomą działalność badawczą, rozstrzygnięciu*, że wszystkie zbiory są porównywalne i są obiektami „jednego i tego samego rodzaju”. Formalnie wyraża się to w użyciu tylko jednej, określonej w całym uniwersum, relacji należenia do zbioru. Z kolei możliwość odróżnienia zbiorów i – na przykład – klas, czego rzeczywiście dokonano w celu uniknięcia antynomii Russella (por. np. system NBG – von Neumanna–Bernaysa–Gödla) wskazuje, na czym ta jednorodność dodatkowo może polegać, oraz – wobec możliwości wyróżnienia różnych rodzajów zbiorów – na intuicyjnym wyborze i preferencji koncepcji jednorodnej. Obecnie posługujemy się koncepcjami teorii zbiorów z wieloma relacjami należenia elementu do zbioru<sup>18</sup>. Dawniej, nieaktowo i *implicite* nasza świadomość zdecydowała, że uniwersum jest jednorodne. Antynomia nie powstaje, jeśli użyć np. dwóch różnych relacji należenia elementu do zbioru.

Fakt pozaformalnego sklejania obiektów w środowisku intuicyjnym oraz założenia stojące za narzucającą się intuicyjnie akceptacją antynomii Russella wskazują na istnienie intuicyjnych przed-założeń o charakterze ontologicznym. Antynomię można bowiem odczytać jako *horyzontalną hipotezę* stwierdzającą, że *wszystkie pojęcia są zbiorami* w jednorodnym uniwersum. W tym sensie antynomia jest dowodem nie wprost fałszywości tego założenia: pojęć jest więcej niż jednorodnych zbiorów i nie każdemu pojęciu odpowiada zbiór w ekstensjonalnym środowisku.

---

Aufgabe, Braunschweig 1917, s. 1–2 (zachowałem pisownię oryginału).

<sup>18</sup> Por. np. R. Hinnion, *About the coexistence of classical sets with non-classical ones: a survey*, „Logic and Logical Philosophy” 2003, Vol. 11, s. 79–90; M. Randall Holmes *The structure of ordinals and the interpretation of ZF in double extension set theory*, „Studia Logica” 2005, Vol. 79, s. 357–372, A. Kisielewicz, *Double extension set theory*, „Reports on Mathematical Logic” 1989, Vol. 23, s. 81–89, A. Kisielewicz *A very strong set theory?*, „Studia Logica” 1998, Vol. 61, s. 171–178.

Jak już wielokrotnie wskazywałem, analogiczna teza ontologiczna związana była z odkryciem niewspółmierności boku kwadratu z jego przekątną<sup>19</sup>. Pitagorejczycy pierwotnie byli przekonani, że „wszystko jest liczbą naturalną”. Innych liczb nie znali, a liczby wymierne, „ułamki”, zostały wyeliminowane z matematyki w sposób metodyczny i świadomy. Oznaczało to, że wszystkie obiekty świata i matematyki dało się opisać liczbami naturalnymi i prostymi – kwinta, kwarta, oktawa etc. – proporcjami pomiędzy nimi. Dowód niewspółmierności w wersji przekazanej przez Arystotelesa był dowodem, że tak nie jest, i przebiegał następująco. Załóżmy, że wszystko w świecie da się opisać liczbami naturalnymi. W szczególności dotyczy to wszystkich obiektów geometrycznych i ich własności, a więc na przykład kwadratów. Jeśli bok kwadratu i jego przekątna są opisywane jakimiś liczbami, a wszystkie liczby są liczbami naturalnymi, to jeśli bok i przekątna są pewnymi liczbami, to muszą być albo parzyste, albo nieparzyste. Niezależnie jednak od tego, jaką liczba naturalną jest bok, prowadziło to do stwierdzenia, że przekątna musi być równocześnie liczbą parzystą i nieparzystą, a takiej liczby naturalnej nie ma<sup>20</sup>. Zatem interpretowany ontologicznie dowód niewspółmierności pokazywał, że nie wszystkie obiekty matematyczne są liczbami. Spowodowało to wielowiekowy podział matematyki, nie tylko starożytnej, na dwie zupełnie oddzielone nauki: arytmetykę (wraz z muzyką) i geometrię (wraz z astronomią).

Czy dzisiaj udało się do końca rozwiązać problem antynomii Russella? Moim zdaniem: nie. W dalszym ciągu trwają próby znalezienia wytłumaczenia tej antynomii i znalezienia sensownej strategii jej unikania. Sensowność oznacza jednak intuicyjną jasność i prostotę<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. np. Z. Król, *Platonism and the development of mathematics. Infinity and geometry*, Warszawa 2015.

<sup>20</sup> „For all who effect an argument *per impossibile* infer syllogistically what is false, and prove the original conclusion hypothetically when something impossible results from the assumption of its contradictory; e.g. that the diagonal of the square is incommensurate with the side, because odd numbers are equal to evens if it is supposed to be commensurate. One infers syllogistically that odd numbers come out equal to evens, and one proves hypothetically the incommensurability of the diagonal, since a falsehood results through contradicting this. For this we found to be reasoning *per impossibile*, viz. proving something impossible by means of an hypothesis conceded at the beginning”. Arystoteles, *Analytica Priora* 41a, trans. A.J. Jenkinson, w: *The Works of Aristotle*, ed. by W.D. Ross, Vol. 1, Oxford 1928.

<sup>21</sup> Więcej ukrytych założeń, np. przyjęcie klasycznej dwuwartościowej logiki z prawem wyłączonego środka (w logikach wielowartościowych da się uniknąć antynomii Russella) i inne, wraz z ich rolą omawiam w cytowanej już pracy Z. Król, *Uwagi o stylu historycznym*

Podane przykłady wskazują, że nasze intuicje nie muszą być niesprzeczne. Nie podważają jednak istnienia apriorycznej wiedzy intuicyjnej i jej prawomocności. Dokładniejsza analiza pokazuje, że za każdym „poczuciem oczywistości” stoją określone, najczęściej nieuświadomione i niezwerbalizowane przesłanki horyzontalne<sup>22</sup>. Zawartość horyzontu hermeneutycznego może podlegać ewolucji oraz metodycznej rekonstrukcji. Możliwe jest określenie zawartości *tacit knowledge* dla konkretnych problemów matematycznych, jak i dla określonych teorii lub całości wiedzy matematycznej w określonych epokach, tj. dla matematyki starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej. Matematyka współczesna, nawet w wersji ściśle sformalizowanej, także posiada swoją intuicyjną wiedzę tła, a jej przykłady podałem powyżej. Horyzont hermeneutyczny określa styl uprawiania matematyki w danej epoce historycznej.

Próbuję tłumaczyć zmiany wiedzy matematycznej, kryzysy i jej powstawanie, pokazując związek tych procesów z horyzontem hermeneutycznym. Moim zdaniem nie da się wytłumaczyć zmiany w matematyce bez odwołania się do rekonstrukcji horyzontu hermeneutycznego. Rekonstrukcja horyzontu hermeneutycznego dla matematyki współczesnej pozwala na tworzenie nowych teorii matematycznych.

Podam jeszcze jeden przykład wskazujący na wagę i wpływ intuicyjnych przed-rozstrzygnięć w kreacji matematyki, przywołując poczucie apodyktycznej oczywistości związane z piątym postulatem Euklidesa dotyczącym prostych równoległych na płaszczyźnie<sup>23</sup>. Przez ponad dwa tysiące lat uważano, że nie ma

---

*matematyki...*, dz. cyt.; Thoralf Skolem, opierając się na twierdzeniu Brouwera o punkcie stałym, pokazał, że aksjomat komprehensji obowiązuje w wielowartościowej logice Łukasiewicza  $L_{\aleph_1}$  dla formuł bezkwantyfikatorowych ze zmiennymi wolnymi; por. tenże, *Bemerkungen zum Komprehensionsaxiom*, „Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik” 1957, Vol. 3, s. 1–17. Następnie C.C. Chang uogólnił ten rezultat dla dowolnej formuły z jedną zmienną wolną; por. tenże, *The axiom of comprehension in infinite valued logic*, „Mathematica Scandinavica” 1953, Vol. 13, s. 9–30. Twierdzenia Brouwera o punkcie stałym nie da się zastosować w przypadku logiki  $L_{\aleph_0}$ . Dalej nie wiemy, czy pełny schemat komprehensji jest niesprzeczny z nieskończeniem wielowartościową logiką  $L_{\aleph_0}$ .

<sup>22</sup> Należy odróżnić wiedzę ukrytą od wiedzy niezwerbalizowanej. Typologię różnych rodzajów *tacit knowledge* przedstawiam w pracy Z. Król, *Towards The New Episteme: Basic Methodology for Knowledge and Tacit Knowledge*, w: *Proceedings of the 9th International Symposium on Knowledge and Systems Sciences (KSS2008) Jointly with Knowledge Management in Asia Pacific (KMAP2008)*, Guangzhou, China, Dec. 11–12, 2008, s. 279–287.

<sup>23</sup> Przez punkt na płaszczyźnie nie leżący na danej prostej da się poprowadzić tylko jedną prostą równoległą do danej. Nie rozpatrywano innych możliwości, np. że nie da się poprowadzić ani jednej takiej prostej lub da się poprowadzić dwie, trzy itd. różne. Wobec wielowiekowych

możliwości pomyślenia o płaszczyźnie w inny sposób oraz że nie ma takiego obiektu, dla którego prawdziwa byłaby negacja tego postulatu. Obecnie wiemy, że w całkowicie racjonalny sposób możemy rozważyć negację piątego postulatu, ale przez długi czas te inne możliwości były zakryte dla naszej wiedzy jawnej<sup>24</sup>. Rozważanie tylko „jednej strony” oznacza zatem, że korzystając z poczucia oczywistości, w pozaformalny sposób dokonaliśmy wyboru tylko jednej z wielu możliwości. Zwróćmy uwagę, że te pozostałe możliwości były sprzeczne z wersją zaakceptowaną.

Wracając zatem do problemu istnienia i prawomocności wiedzy apriorycznej i intuicyjnej, należy stwierdzić, że fakt pojawiania się trudności, sprzeczności, a nawet antynomii nie podważa – stwierdzanego choćby tylko historycznie i rzeczowo – faktu istnienia tej wiedzy, korzystania z niej i uwzględniania w poznaniu. Zawodność tej wiedzy da się wytłumaczyć aktywnym udziałem innych niejawnych rozstrzygnięć.

Powstaje jednak problem: czy jest możliwa taka rekonstrukcja horyzontu hermeneutycznego, że wszystkie ukryte założenia i rozstrzygnięcia stają się uświadomione i że jesteśmy w stanie nad nimi zapanować? Odpowiedź jest prosta: nie jest to możliwe, ale jej uzasadnienie wymaga odwołania się do analiz fenomenologicznych oraz znajomości fenomenologii matematyki. Fenomeny matematyczne (i nie tylko matematyczne, ale także inne aprioryczne) są z istoty niedookreślone, na co wskazuje choćby powszechnie znany i tajemniczy fakt ich ogólności, niejednostkowości, a wyrazem trudności był choćby – trwający do dziś – spór o uniwersalia.

Jeśli w naukach przyrodniczych musimy liczyć się z pewnymi faktami eksperymentalnymi i empirycznymi, to w matematyce i logice musimy liczyć się

---

wysiłków, jakie poświęcono na próby przeprowadzenia dowodu tego aksjomatu z innych zasad i aksjomatów geometrii euklidesowej, zdumiewa fakt braku jakiejkolwiek analizy negacji tego postulatu. Wskazuje to na nasze przywiązanie do danych dostarczanych przez intuicję. Por. także B.A. Rosenfeld, *A history of non-Euclidean geometry: Evolution of the concept of a geometric space*, Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences, Vol. 12, New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris, Tokyo 1988.

<sup>24</sup> Sytuację racjonalnych zależności i powiązań w horyzoncie hermeneutycznym, gdzie pewna możliwość pojawia się jako apodyktycznie prawdziwa i „nieposiadająca alternatywy”, przy równoczesnym obiektywnym istnieniu innych racjonalnych możliwości mogących być ujętymi intelektualnie, a nawet podlegającymi formalizacji, które są jednak niewidoczne dla intuicji w danym momencie historycznym, nazwałem „rozdwojeniem horyzontalnym”; por. Z. Król *Uwagi o stylu historycznym matematyki...*, dz. cyt.

z pewnymi *faktami intelektualnymi*, które są sformułowane w intuicyjnym, intelektualnym metaśrodowisku. Nie jest tak, że możemy pomyśleć sobie w nauce wszystko. Fakty intelektualne, takie jak antynomia Russella, wymuszają przyjęcie lub odrzucenie pewnych *prawd* logicznych i matematycznych. Wszystko to wskazuje na racjonalność zmiany naukowej w matematyce i jej niezależność od nauk przyrodniczych.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Analytica Priora*, trans. A.J. Jenkinson, w: *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, Vol. 1, Oxford 1928.
- Chang C.C., *The axiom of comprehension in infinite valued logic*, „Mathematica Scandinavica” 1953, Vol. 13, s. 9–30.
- Dedekind R., *Was sind und was sollen die Zahlen?*, vierte Aufgabe, Braunschweig 1917.
- Fraenkel A. A., Bar-Hillel Y., Lévy A., *Foundations of set theory*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, Vol. 67, Amsterdam, London 1973.
- Frege G., *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Jena 1893 (Bd. I), 1903 (Bd. II).
- Gilmore P., C., *An intensional type theory: motivation and cut-elimination*, „Journal of Symbolic Logic” 2001, Vol. 66, s. 283–400.
- Gödel K. *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*; w: tegoż, *Collected Works*, Vol. III: *Unpublished Essays and Lectures*, ed. S. Feferman, New York, Oxford, s. 304–323. Tłum. polskie: K. Gödel, *O pewnych zasadniczych twierdzeniach dotyczących podstaw matematyki i wnioskach z nich płynących*, tłum. M. Poręba, „Studia Semiotyczne” 2019, nr 32(2), s. 9–32.
- van Heijenoort J., *From Frege to Gödel: a source book in mathematical logic, 1871–1931*, Cambridge 1967.
- Hinnion R., *About the coexistence of classical sets with non-classical ones: a survey*, „Logic and Logical Philosophy” 2003, Vol. 11, s. 79–90.
- Hinnion R., *Intensional Positive Set Theory*, „Reports on Mathematical Logic” 2006, Vol. 40, s. 107–125.



- Johnstone P.T., *The point of pointless topology*, „Bulletin of the American Mathematical Society” 1983, Vol. 8(1), s. 41–53.
- Kisielewicz A., *Double extension set theory*, „Reports on Mathematical Logic” 1989, Vol. 23, s. 81–89.
- Kisielewicz A., *A very strong set theory?*, „Studia Logica” 1998, Vol. 61, s. 171–178.
- Krajewski S., *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, Warszawa 2003.
- Król, Z., *Intuition and History: Change and the Growth of Mathematical Knowledge*, „International Journal for Knowledge and Systems Science” 2005. Vol. 2(3), s. 22–32.
- Król, Z., *Towards The New Episteme: Basic Methodology for Knowledge and Tacit Knowledge*, w: *Proceedings of the 9th International Symposium on Knowledge and Systems Sciences (KSS2008) Jointly with Knowledge Management in Asia Pacific (KMAP2008), Guangzhou, China, Dec. 11 - 12, 2008*, s. 279–287.
- Król, Z., *Uwagi o stylu historycznym matematyki i rozwoju matematyki*, w: *Światy matematyki. Tworzenie czy odkrywanie?*, red. I. Bondecka-Krzykowska, J. Pogonowski, Poznań 2010, s. 203–234.
- Król, Z., *Platonism and the development of mathematics. Infinity and geometry*, Warszawa 2015.
- Randall Holmes M., *The structure of ordinals and the interpretation of ZF in double extension set theory*, „Studia Logica” 2005, Vol. 79, s. 357–372.
- Rosenfeld B.A., *A history of non-Euclidean geometry: Evolution of the concept of a geometric space*, *Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences*, Vol. 12, New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris, Tokyo 1988.
- Russell B., *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903.
- Intensional Mathematics*, ed. S. Shapiro, New York 1984.
- Skolem T., *Bemerkungen zum Komprehensionaxiom*, „Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik” 1957, Vol. 3, s. 1–17.

## Streszczenie

Podaję wyjaśnienie zaskakującej zawodności poznania apriorycznego poprzez odwołanie się do aktywnej obecności wiedzy tła, *tacit knowledge*, i ukrytych za-

łożeń w tym poznaniu oraz przez wskazanie szerszej struktury intelektualnych powiązań pomiędzy intuicyjnymi danymi i przekonaniem w ramach tzw. horyzontu hermeneutycznego. Nieapodyktyczność i praktyczna zawodność rezultatów poznania *a priori* nie są argumentami przeciwko jego istnieniu i możliwości. Analizy dokonywane są głównie na przykładzie antynomii Russella i aksjomatu komprehensji. Przykładami ukrytych przed-założeń aktywnych w procesie konstytucji poczucia oczywistości towarzyszącego aksjomatowi komprehensji w określonych etapach rozwoju matematyki są ekstensjonalna koncepcja zbioru i przekonanie o jednorodności uniwersum zbiorów.

**Słowa kluczowe:** filozofia matematyki, wiedza i poznanie *a priori*, *tacit knowledge*, antynomia Russella, aksjomat komprehensji

## Streszczenie

### Russell's Antinomy and *a priori* Knowledge

The surprising fallibility of *a priori* knowledge is explained by the indication of the broad structure of hermeneutical horizon of intuitive and implicitly accepted intellectual convictions, i.e. the relevant *tacit knowledge*. Non-apodicticity of the results of *a priori* cognition cannot be used as an argument against the possibility and existence of the cognition. The analyses are based on the example of Russell's antinomy and the axiom of comprehension in set theory. The conviction of homogeneity of the universe of sets and extensional conception of a set are examples of presuppositions actively present during the historically given process of the creation of mathematics.

**Key words:** philosophy of mathematics, *a priori* knowledge, tacit knowledge, Russell's antinomy, axiom of comprehension

## Intuicja matematyczna w ujęciu nowoczesnego racjonalizmu

Witold Marciszewski

(Politechnika Warszawska, Międzynarodowe Centrum Ontologii Formalnej)

### Ad Lectorem Benevolentem

Każdy kierunek filozoficzny w swoim trwaniu i rozwoju przez stulecia czy tysiąclecia, przechodzi przez różnorodne fazy rozwojowe. Śledząc dzieje myśli, widzimy, jak podlegały temu prawu: empiryzm, sceptycyzm, nominalizm, pozytywizm i niemało innych „izmów”. Trudno więc, by to nie dotyczyło dziejów racjonalizmu, jako kierunku, który w epistemologii jest adwersarzem empiryzmu, a w ontologii – nominalizmu.

Proces takich transformacji w racjonalizmie można opisywać w podobny sposób jak w przypadku innych doniosłych nurtów myśli. Jednak zamyśl tego opracowania jest śmielszy. Twierdzę, że racjonalizm jest wart szczególnej uwagi, gdy chodzi o głębię i doniosłość transformacji, jaka się w nim dokonała w XX stuleciu. Tej jego osobliwości poświęcam obecne rozważania. Ponieważ temat jest nader rozległy, to pomijając wiele spraw, skupię się na jednej z nich: kwestii intuicji intelektualnej, a w szczególności matematycznej. Jest to bowiem materia, która przyciąga uwagę wielu wybitnych umysłów, od których wiele się można nauczyć (zob. uwagi J. Pogonowskiego o intuicji matematycznej<sup>1</sup>).

Posłużenie się terminem „racjonalizm nowoczesny” lub krócej „neoracjonalizm” jest dość ryzykowną innowacją terminologiczną. Choćby dlatego, że żaden

<sup>1</sup> J. Pogonowski, *Kilka uwag o intuicji matematycznej*, „Filozofia Nauki” 2012, nr 2(78).

z autorów, na których się powołuję, nie określa siebie mianem „neoracjonalisty”. Z reguły stosuje się umownie określenie „platonizm”. Od historycznego Platona jest ono jednak odległe, choćby dlatego, że nie da się doń zastosować przypowieści o jaskini, tak istotnej dla platońskiej epistemologii. Inaczej ma się rzecz z ontologią, gdzie istotnie zachodzi pewna analogia, gdy pojąć platonizm jako tzw. *realizm matematyczny* – tak jak definiuje go Gödel w słynnym odczycie Gibbsa. Pogląd ten przedstawiono następująco:

Mathematical objects and concepts form an objective reality of their own, which we cannot create or change, but only perceive and describe<sup>2</sup>.

To zdanie oddaje jedną część Gödlowskiej filozofii matematyki, mianowicie część ontologiczną. Nie ma tu jednak analogii z Platonem w części epistemologicznej. Mamy zaś do czynienia z tendencją – którą dzielali z Gödlem Tarski, Quine i inni – do upatrywania podobieństw metodologicznych między matematyką i naukami empirycznymi. Stąd nasuwa się potrzeba innego niż „platonizm” określenia dla tej klasy poglądów.

Jeszcze inne ryzyko terminologiczne wiąże się z tym, że istnieją autorzy anglo- i niemieckojęzyczni używający terminów „neo-rationalism” lub „Neorationalismus” w znaczeniu zbliżonym do mojej propozycji, gdy poruszają temat intuicji intelektualnej; czynią to jednak w innym kontekście niż tu prezentowany. Dla neoracjonalizmu w proponowanym tu rozumieniu charakterystyczny jest matematyczny realizm oraz powiązanie z ideami Gödla i Turinga, na których się skupiają obecne rozważania<sup>3</sup>.

Proponowana tutaj strategia terminologiczna powinna też pomóc w prostowaniu takich niedokładności jak np. ta zaistniała w artykule *Rationalism* w anglojęzycznej wersji Wikipedii, zgodnie z którą nowoczesny (*modern*) racjonalizm datuje się od Kartezjusza. Racjonalizm Kartezjusza i innych klasyków XVII wie-

<sup>2</sup> Zob. G. Boolos, *Logic, Logic, and Logic*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 106.

<sup>3</sup> Gödla dotyczy, w szczególności §3. Co się tyczy Turinga [1939], to wchodzi w grę jego podejście do kwestii intuicji matematycznej w terminach „wyroczni” (*oracle*), zdolnej znajdować wartości funkcji nieobliczalnych. Omawianie tego wyrafinowanego pomysłu zwiększyłoby niepomierne objętość obecnego tekstu. Toteż odsyłam w tej kwestii do stosunkowo niedawnych publikacji naświetlających tę kwestię: W. Marciszewski, *Does Science Progress towards Ever Higher Solvability through Feedbacks between Insights and Routines?*, „Studia Semiotyczne” 2018, t. XXXII, nr 2, s. 153–185; W. Marciszewski, *The Progress of Science from a Computational Point of View: the Drive towards Ever Higher Solvability*, „Foundations of Computing and Decision Sciences” 2019, Vol. 44, Issue 1, s. 11–26.

ku był nowoczesny w stosunku do Platona czy stoików, jednak nie mógł uwzględnić przełomowych dla epistemologii wyników nowoczesnej logiki XIX i XX wieku, toteż datowanie racjonalizmu od Kartezjusza nie ma tu racji bytu.

Neoracjonalizm podziela do pewnego stopnia rozmach i maksymalizm poznawczy racjonalizmu klasycznego, którego filarami byli Kartezjusz i Leibniz<sup>4</sup>. W pewnych jednak istotnych sprawach tak dalece jest on odmienny od swego czcigodnego antenata, że zasługuje na własne imię.

Istotną różnicę stanowi pojmowanie intuicji intelektualnej, w szczególności matematycznej. Pojęcie to nie ma już dziś zakorzenienia w metafizycznej koncepcji umysłu, która w różnych wariantach, lecz podobnych co do istoty, była żywa w czasach Platona, Augustyna i scholastyki, a potem w złotym wieku racjonalizmu, jakim było stulecie klasyków – wiek XVII. Od Augustyna po Leibniza koncepcja wiedzy apriorycznej, osiąganey przez intuicję intelektualną, była integralnie spójna z teologiczną ideą Stwórcy darzącego umysł „światłem naturalnym” (jak to ujmował Kartezjusz). Sekularyzacja myślenia, prąd tak wiele znaczący w ewolucji kulturowej trzech minionych wieków, o czym trafnie pisze Bartoś, snując uwagi o sekularyzmie<sup>5</sup>, który pozbawił racjonalizm tak istotnej dlań kiedyś legitymizacji.

Jeszcze głębsze zmiany przyniosła rewolucja naukowa w logice, zainicjowana przez Boole’a i Fregego, eksplodująca w kolejnych fazach osiągnięciami Hilberta, Tarskiego, Gödla, Turinga. Z tych nowych korzeni wyrosła nowoczesna koncepcja racjonalizmu. To drugi argument za „neo-”.

Znaczącym wyróżnikiem nowej koncepcji jest też okoliczność, że totalny optymizm poznawczy klasyków racjonalizmu zamienił się w postawę, która też jest optymistyczna, lecz z większym realizmem co do granic możliwości poznawczych. Ów realizm bierze się z fundamentalnych odkryć w metamatematyce. Był to Gödla<sup>6</sup> dowód niezupełności teorii liczb oraz Turinga<sup>7</sup> i (niezależnie w 1936 r.) Churcha dowód nierozstrzygalności logiki predykatów.

<sup>4</sup> Ich charakterystyki w szerokim kontekście historycznym można znaleźć w książkach: W. Marciszewski, *Logic from a Rhetorical Point of View*, de Gruyter, Berlin 1994; W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*, Rodopi, Amsterdam 1995.

<sup>5</sup> T. Bartoś, *Hypermodernizm, czyli co zrobić, by tworzenie nowych pojęć nie poszerzało naszej wiedzy*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66, s. 187.

<sup>6</sup> Zob. K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 1931, nr 38, s. 173–198.

<sup>7</sup> Zob. A. Turing, *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 1937, Vol. s2-42, Issue 1, s. 230–265.

I jeszcze jedna nowość: wyrazista dotychczas opozycja *racjonalizm kontra empiryzm* staje się bardziej stonowana, gdy zauważy się rolę doświadczenia zmysłowego w genezie intuicji matematycznej. Nowi racjoniści, w tym Kurt Gödel, dostrzegli udział spostrzeżeń zmysłowych u źródła procesów poznawczych, w których kształtują się intuicyjne pojęcia zbioru i liczby na najniższym, wyjściowym, poziomie abstrakcji.

Zaczynając te rozważania apelem do czytelnika życzliwego, zwyczajem poniektórych dawnych autorów, liczę na jego cierpliwość w śledzeniu dość niuansowych rozróżnień. Terminem „nowoczesny racjonalizm” obejmuję mocno zróżnicowaną grupę czołowych filozofów matematyki XX wieku, trzeba więc ogarniać jednym jakby spojrzeniem, co ich łączy i co różni. W tym spektrum znajdują się Frege, Russell, Church, Bernays, Gödel, Quine, Putnam, Kreisel, Chaitin, Ajdukiewicz, a w pewnym sensie także Tarski, i pokażny poczet innych nazwisk<sup>8</sup>.

Tarski, na przykład, nigdzie się nie deklarował jako platonik (raczej jako materialista i nominalista), ale był nim w praktyce jako autor wysoce abstrakcyjnej teorii mnogości, gdzie mówi się np. o istnieniu nieosiągalnych (*inaccessible*) liczb kardynalnych, których nie wymyślamy, lecz o których się dowiadujemy – co spełnia Gödłowską definicję platonizmu. Trzeba więc, myśląc o takich przypadkach, pamiętać też o rozbieżności deklaracji i praktyki.

Wymaga też pewnej finezji porównywanie stanowisk Gödla i Quine’a. Przekonująco czyni to Wójtowicz<sup>9</sup>, ukazując podobieństwa, ale też istotne dla Quine’a punkty, rodzące wątpliwość, czy słuszne jest lokować go w poczcie racjonalistów. Trzeba więc mieć pewną odporność na takie wątpliwości i cierpliwość w operowaniu niuansami, stąd apel do życzliwego czytelnika o wyrozumiałe znoszenie dolegliwości natury definicyjnej.

---

<sup>8</sup> Zob.: Y. Gurevich, *Platonism, Constructivism, and Computer Proofs vs. Proofs by Hand*, w: *Current Trends in Theoretical Computer Science. Entering the 21st Century*, eds. M. Nielsen, G. Paun, G. Rozenberg, A. Salomaa, World Scientific, Washington, D.C. 2001; V. Rodych, *Are Platonism and Pragmatism Compatible?*, w: *Mistakes of Reason: Essays in Honour of John Woods*, ed. J.H. Woods, University of Toronto Press 2005; R. Tieszen, *Gödel and Quine on Meaning and Mathematics*, w: *Between Logic and Intuition. Essays in Honor of Charles Parsons*, eds. G. Sherman, R. Tieszen, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

<sup>9</sup> K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny. Studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, OBI, Biblos, Kraków, Tarnów 2002.

## **O potrzebie odróżniania racjonalizmu w epistemologii od prądu ideowego ery Oświecenia**

Aby rozjaśnić sens przedrostka „neo-” w obecnej propozycji terminologicznej, zwróćmy uwagę na szersze zagadnienie: jak on funkcjonuje w opowiadaniu dziejów filozofii. Precedensy w jego stosowaniu są liczne i pouczające.

Przez przedrostek „neo-” sprzedawane są fazy niejako wtórne kierunków filozoficznych, gdy po okresie szczytowym miały okres schodzenia w cień. Jednak w jakiś czas potem pojawiają się znów, z większą siłą dzięki swoistej renowacji, dostosowaniu do nowej fazy w dziejach filozofii.

I tak, przedrostek „neo-” poprzedza nazwy: „kantyzm”, „tomizm”, „pozytywizm”, „platonizm”, „pitagoreizm” itd. Jeśli dla jakiegoś kierunku nie przyjęło się mówić o nowej wersji, na którą wskazywałby ów przedrostek, to bądź dlatego, że taka wersja dotąd nie zaistniała, bądź dlatego, że choć zaistniała, fakt ten nie został dostrzeżony w dostatecznie szerokiej skali.

Teza tego opracowania o powstaniu nowej postaci racjonalizmu za sprawą, przede wszystkim, rewolucji naukowej w logice może mieć oponentów z tej racji, że termin „neoracjonalizm” raczej nie funkcjonuje w filozoficznym dyskursie na tematy epistemologiczne i ontologiczne. Pojawił się natomiast w mocno odmiennym kontekście.

Mianowicie, określa się mianem neoracjonalizmu apel Juliena Bandy, znanego francuskiego intelektualisty, o powrót do idei racjonalizmu oświeceniowego. Był on deprecjonowany w XX wieku przez znaczną część europejskich intelektualistów, skłaniających się ku prądom totalitarnym. Benda nazwał to „zdradą klerków”.

Solidaryzując się co do treści z tym rozumnym apelem, nie da się jednak nawiązać w obecnym kontekście do przyjętej przez Bendę terminologii. Racjonalizm oświeceniowy nie jest tym samym, co poglądy klasyków racjonalizmu z XVII wieku, a te właśnie mam na uwadze, mówiąc o renowacji racjonalizmu w XX wieku. Tak więc, co innego znaczy „neoracjonalizm” jako kontynuacja Oświecenia, a co innego jako kontynuacja, z jednoczesną rewizją, wersji klasycznej. Różnica jest dwójaka.

Racjonalizm oświeceniowy znajduje się w opozycji do irracjonalizmów, takich jak religijny fanatyzm czy zmitologizowane ideologie polityczne. Natomiast klasyczny jest kierunkiem będącym w opozycji do połączonych sił empiryzmu

(w epistemologii) oraz nominalizmu (w ontologii). Oczywiście, racjonalizm klasyczny jest też przeciwny irracjonalizmowi, ale jest to dalekie od wyczerpania jego bogatej problematyki.

Druga odmienność tkwi w tym, że gdy Benda postuluje rewindykację racjonalizmu z epoki Oświecenia, to nie podejmuje kwestii, czy i jakie zmiany należałoby doń wprowadzić, biorąc pod uwagę nabyte w międzyczasie doświadczenie historyczne czy uwarunkowania nowej epoki. Natomiast neoracjonalizm w przyjętej tu perspektywie postuluje głęboką reformę klasycznego. Prowadzą do niej przełomowe odkrycia w teorii liczb i w logice, a także nowe prądy w pojmowaniu natury umysłu.

Do zilustrowania sensu „neo-” niech posłużą analogie historyczne. Neotomizm nie jest tomizmem z czasów scholastyki. Tamten przejął żywce nauki Arystotelesa, natomiast neotomizm jest próbą uzgodnienia tomizmu tradycyjnego ze współczesnym stanem wiedzy. Z kolei neopozytywizm podziela z pozytywizmem Comte’a postawę antymetafizyczną i empiryzm, ale jedno i drugie w istotny sposób modyfikuje środkami logiki matematycznej (z jej fazy do roku 1931): mianowicie, przybiera na drugie imię termin „empiryzm logiczny”, a metafizykę stara się unicestwić przez *logiczną* analizę języka.

Matematyka subiektywna a matematyka obiektywna – skąd biorą się postępy tej subiektywnej?

Co istotnie nowego wnosi neoracjonalizm do wcześniejszego racjonalizmu? Najkrótszą odpowiedź zarysowałem na wstępie, w pierwszej sekcji tego artykułu. Nie wystarczy to jednak, żeby ukazać, jak neoracjonalizm daje znacząco nowe względem wersji klasycznej uprawomocnienie intuicji oraz nowe ujęcie stosunku między rolą intuicji i rolą algorytmów w rozwiązywaniu problemów matematycznych, i nie tylko matematycznych<sup>10</sup>.

Aby zdać sprawę z tej odmienności, pomocne będzie sformułowane przez Gödla rozróżnienie matematyki obiektywnej i subiektywnej:

*Matematyka obiektywna jest to system wszystkich prawdziwych sądów matematycznych. Matematyka subiektywna jest to system wszystkich sądów dających się dowieść. Matematykę obiektywną cechuje niewyczerpywalność – *in-exhaustibility* – co znaczy, że wciąż nowe intuicje będą się pojawiać w rozwoju*

<sup>10</sup> W sprawie pojęcia algorytmu zob.: A.A. Markov, *The Theory of Algorithms*, Acad. Sci. USSR, Moscow 1954.



matematyki [in the development of mathematics new intuitions will continue to arise]<sup>11</sup>.

W tych stwierdzeniach Gödla mamy jądro albo, inaczej mówiąc, punkt ciężkości nowoczesnego racjonalizmu. W odróżnieniu od klasycznego racjonalizmu Kartezjusza i Leibniza ten jest infinistyczny (niewyczerpywalność z racji nieskończoności dziedziny) i fallibilistyczny. To drugie znaczy, że w matematyce, podobnie jak w naukach empirycznych, nie ma wyników nieomylnych i ostatecznych, ponieważ intuicje w danej nauce doskonałą się w miarę jej rozwoju. Gödel ilustruje to przykładem intuicji dotyczącej pojęcia obliczalności, które – zrazu niejasne – sprecyzowało się dzięki koncepcji maszyny Turinga.

Powstało na tym gruncie nowe rozumienie kluczowego w racjonalizmie pojęcia *rozwiązywalności problemu*. Klasykom racjonalizmu wspólne było przeświadczenie, że każdy problem naukowy da się rozumowo rozwiązać choć u Leibniza uzasadnienie tej wiary było z gruntu inne niż u Kartezjusza. Ten drugi wierzył w nieograniczoną moc, niezawodność i uniwersalność obmyślanej przezeń metody polegającej na ciągach minimalnych kroków dedukcji, z których każdy był aktem niezawodnej intuicji.

Leibniz natomiast wierzył w moc, niezawodność i uniwersalność metody algorytmicznej, którą projektował jako procedurę dającą się stworzyć na gruncie – również pozostającego w fazie projektu – uniwersalnego, czysto formalnego języka nauki. W niecałe trzy wieki później heroldem takiego programu algorytmizacji był David Hilbert.

Hilbert był w sytuacji daleko lepszej niż Leibniz, gdyż powstał w międzyczasie język symboliczny, w którym daje się zapisać każdą myśl matematyczną za pomocą symboli jednoznacznie zdefiniowanych, o kształtach niezawodnie rozpoznawalnych wzrokowo. Język ten jest wyposażony w reguły, które gwarantują, że określone przekształcenia formuł prawdziwych dają w wyniku tylko twierdzenia prawdziwe. Dopiero w takim języku można tworzyć algorytmy dowodzenia. Stworzył go Gottlob Frege i przedstawił studium pod wymownym tytułem: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879).

Zawiera się w tym tytule zarys recepty na uprawianie metamatematyki w sposób algorytmiczny. Język pojęciowy czystej myśli jest to taki język, w którym

<sup>11</sup> Cyt. za Ch. Parsons, *Philosophy of Mathematics in the Twentieth Century: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London, England 2014, s. 100.

pojęcia definiowane są graficznie: jednemu pojęciu odpowiada jeden zapis symboliczny bez pośrednictwa języka fonetycznego. Dzięki temu możliwe się stają reguły przekształcania formuł biorące pod uwagę tylko kształty ciągów symboli. Takie reguły, jako dotyczące cech czysto fizycznych (kształtu czyli formy symboli), da się ująć w formie algorytmów opisujących wykonywane na tych fizycznych obiektach czynności autora dowodu.

Na algorytmiczny charakter postępowania zwraca też uwagę część tytułu mówiąca, że jest to język ukształtowany na wzór arytmetycznego. To znaczy takiego, w którym można obliczać wartości funkcji (dodawanie etc.), biorąc pod uwagę jedynie kształt i kolejność symboli, nawet bez rozumienia, do czego się one odnoszą. To może czynić także maszyna, był więc w pomysle Fregego załączek maszyny Turinga – idealnego rozwiązywacza problemów drogą algorytmiczną.

Wątek ten kontynuował Hilbert, mając na uwadze, że stworzony przez Fregego aksjomatyczny system logiki, składa się z rachunku zdań i rachunku predykatów, i dowodzenie twierdzeń w tym pierwszym podlega algorytmizacji. Na tej podstawie, rozumując niejako przez analogię, żywił Hilbert przekonanie, że do podobnej efektywności da się doprowadzić rachunek predykatów. Wtedy mielibyśmy algorytm, który o każdej formule zapisanej w języku logiki predykatów potrafiłby wykazać, że z danej aksjomatyki (o ile jest niesprzeczna) wynika asercja tej formuły lub jej negacja. Na ten jeden uniwersalny algorytm składałyby się reguły dowodzenia należące do logiki zdań i logiki predykatów.

Podsumujmy tę hipotezę Hilberta krótką formułą, w której posłużymy się zmienną  $p$ , odnoszącą się do zbioru problemów, i zmienną  $a$ , odnoszącą się do zbioru algorytmów. Predykat  $R$  czytamy w kontekście: algorytm  $a$  rozwiązuje problem  $p$ .

$$HH: \exists a \forall p (aRp)$$

Turing i Church udowodnili, że nie ma takiego uniwersalnego algorytmu dla logiki, to znaczy: są takie formuły, o których żaden istniejący algorytm nie rozstrzygnie, czy dana formuła, czy też jej negacja wynika z aksjomatów logiki. Tak więc słynna maksyma Hilberta, że gdy musimy coś wiedzieć, to kiedyś się o tym dowiemy dzięki posiadanym algorytmom, okazała się w tej postaci nie do utrzymania.

Nie znaczy to jednak, że zawarty w niej optymizm poznawczy i wiara w moc algorytmu nie da się utrzymać, gdy zgodzimy się na postać mniej radykalną.

Taką propozycję zawierają wypowiedzi Gödla w jego rozmowach z Hao Wangiem, np. gdy powiada, że podziela z Hilbertem jego *optymistyczny racjonalizm*. Argument na rzecz swego racjonalizmu podsumowuje Gödel powiedzeniem: *there are no undecidable questions of number theory for the human mind*. I stąd kolejny wniosek, bardzo dla ludzkiego gatunku optymistyczny: *The human Mind surpasses all machines*<sup>12</sup>.

Aby jednak uniknąć nieporozumień, trzeba pamiętać, że „rozstrzygalność” (*decidability*) w języku Hilberta i Gödla oznacza uzyskanie dowodu w postaci algorytmicznej, czyli dającej się sprawdzić maszynowo. Temu warunkowi nie odpowiada np. Andrew Wilesa dowód wielkiego twierdzenia Fermata – choć potwierdzony przez najwybitniejszych recenzentów – dopóki nie będzie zapisany algorytmicznie, czyli w języku interpretowalnym przez maszynę, i potwierdzony przez maszynę, której zadanie to zlecimy, albo przez maszynę samodzielnie dowiedziony.

Tak więc Gödlowską wiarę w ludzki rozum trzeba rozumieć następująco. Rozum posiada zdolność intuicyjnego tworzenia nowych pojęć (czyli odkrywania nowych obiektów matematycznych) i doprowadzania do tak precyzyjnego ich rozumienia, że dadzą się one zdefiniować w postaci układu aksjomatów. Gdy zostanie on dołączony do aksjomatyki już istniejącej teorii sformalizowanej, a więc umożliwiającej tworzenie algorytmów, wtedy dadzą się w niej udowodnić nowe prawdy, nieosiągalne w teorii dotychczasowej.

Tak więc pierwotny pogląd Hilberta, że istnieją dzięki logice predykatów gotowe już algorytmy do rozwiązania dowolnego problemu, zastępujemy poglądem, że dla każdego problemu da się znaleźć, po należyтым namyśle intuicyjnym, pewien algorytm, który dany problem rozwiąże. Zapiszmy to w skrócie jako hipotezę Gödla:

$$HG: \forall p \exists a (aRp)$$

Widać, że HG wynika z HH, lecz nie odwrotnie. Tak więc optymizm Gödla jest mniejszy niż Hilberta, gdy idzie o wiarę w aktualnie istniejące algorytmy. Hilbertowskie „będziemy wiedzieć” otrzymuje teraz sens niejako infinitystyczny:

<sup>12</sup> Cytaty z Gödla wraz z przekonującym komentarzem podaje m.in. L.M. Pereira w artykule *Gödel and Computability* zawartym w tomie: *Progress in Artificial Intelligence: 13th Portuguese Conference on Artificial Intelligence*, ed. by J.M. Neves, M.F. Santos, J.M. Machado, Springer, Berlin 2007.

wiedzialoby się za sprawą algorytmów wszystko, o ile miałoby się na to nieskończenie wiele czasu.

To ograniczenie naszej, rodzącej się z intuicji, matematyki subiektywnej bierze się, oczywiście, z niewyczerpywalności matematyki obiektywnej, o której mówi wypowiedź wyróżniona powyżej (z racji jej doniosłości dla myśli Gödla)<sup>13</sup>.

## **Współdziałanie intuicji z algorytmem w historycznym rozwoju matematyki. Negowanie tego faktu przez doktrynę algorytmizmu**

Jako struktura skończona matematyka subiektywna nigdy nie będzie odwzorowaniem całości matematyki obiektywnej, ale w miarę swego rozwoju odwzorowuje z tego nieskończonego obszaru coraz więcej. A dzieje się to za sprawą procesu, jakim jest współdziałanie intuicji z algorytmem.

Na przykład antyczna matematyka grecka w sensie subiektywnym nie miała pojęciowej reprezentacji obiektu, jakim jest zero, choć istnieje on odwiecznie w dziedzinie matematyki obiektywnej. Matematykom greckim, pomimo ich wyrafinowania, tej akurat intuicji zabrakło. Nauka europejska wzbogaciła się o nią dopiero w średniowieczu, czerpiąc ją z przekazanej przez Arabów matematyki hinduskiej.

Bliższy nam w czasie przypadek to ewolucja logiki do tak zaawansowanej postaci, że mogły się z niej wyłonić teoretyczne podstawy informatyki. Prześledźmy w skrócie ten proces.

Z intuicji językowej i logicznej Arystotelesa zrodziła się sylogistyka. Nie oferowała ona algorytmów, ale dostarczała systematycznej i dokładnej procedury kontrolowania poprawności rozumowań. Takie procedury są niejako w pół drogi między intuicją i algorytmem.

Intuicja Leibniza dopatrzyła się w tej procedurze aspektu algebraicznego. Pomysł jej algebraizacji pozostał u Leibniza w szufladzie. Niezależnie jednak pojawiła się u George Boole'a w połowie XIX wieku, gdy kwitła w Anglii intensywna twórczość algebraików. Na takim gruncie intuicja Boole'a miała sprzyjające

---

<sup>13</sup> Przywołane w tym fragmencie pojęcie intuicji, będące próbą zdania sprawy z myśli Gödla, zdaje się bliskie rozważaniom Stanisława Krajewskiego o fenomenie emergencji z pierwszego rozdziału jego książki *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, zatytułowanego *Emergencja w matematyce?*. Czy taka zbieżność rzeczywiście istnieje, to sprawa, która wydaje się warta dalszej dyskusji.

warunki i dojrzała do stworzenia przezeń systemu algebraicznego generującego algorytmy rozwiązywania równań.

Ciąg dalszy jest dziełem Fregego, który na gruncie algebry Boole'a stworzył rachunek zdań z jego eleganckimi algorytmami. Gdy był już taki wzorzec rachunku logicznego, nasuwał się pomysł, żeby poszukiwać algorytmów rozwiązywania wszelkich problemów w zakresie całej logiki, łącznie z rachunkiem predykatów (określanym także jako rachunek kwantyfikatorów).

Nie powstałby on zapewne w tym czasie, gdyby nie to, że rozwój matematyki w XIX wieku, w szczególności analizy matematycznej, wymagał częstego stosowania kwantyfikatorów w kontekście zmiennych np. w wyrażeniach typu: „dla każdego  $x$  istnieje takie  $y$ , że ...”. Częste obcowanie z jakimś obiektem prowadzi do coraz lepszego rozumienia jego własności oraz jego relacji do innych obiektów. Rozumienia, czyli intuicji. Im lepiej dany obiekt rozumiemy, tym wierniej i dokładniej potrafimy go opisać, co w postaci najdoskonalszej przybiera formę aksjomatyki. Natomiast od niej, gdy system aksjomatyczny podda się formalizacji, już tylko krok do algorytmów.

Algorytmy z kolei wspierają intuicję. Bez nich byłaby często bezradna. Na przykład, żeby znaleźć dowód twierdzenia Fermata, Andrew Wiles, dając się prowadzić intuicjom, musiał jednak dla ich realizacji wykonywać niezliczone ilości obliczeń, w których stosował algorytmy arytmetyczne. Gdyby arytmetyka nie rozwinęła się do postaci zawierającej potrzebne mu algorytmy, na nic by się zdały intuicje genialnego matematyka.

Niewiele jednak dadzą takie historyczne opowieści, gdy mamy do czynienia z opozycją stanowczego algorytmisty, czyli mechanicyisty. Nie może on przyjąć do wiadomości, że w poznawaniu świata, czyli w rozwiązywaniu wszelakich problemów, może być coś, co nie byłoby wykonalne dla kierowanej algorytmem maszyny. Przy takiej postawie Wiles okazuje się maszyną, której rzekome intuicje to są w gruncie rzeczy procesy kierowane przez zapisane w ciele Wilesa algorytmy. Streśćmy tezę algorytmizmu w takim oto równaniu:

TA: Umysł = mózg = UMT (uniwersalna maszyna Turinga)

Mózg i umysł to obiekty, z którymi myśl ludzka ma do czynienia od wieków, a filozofowie od dawna pytają, jaka zachodzi między nimi relacja. Stosunkowo nowe pojęcie UMT służy algorytmizmowi do tego, żeby sformułować odpowiedź, że jest to identyczność. Jesliby tak było, to pojęcie intuicji stałoby się

bezpiermiotowe. Wtedy każdy dający się rozwiązać problem matematyczny maszyna umiałaby rozwiązać przez wykonanie stosownego programu, czyli algorytmu sformułowanego w „zrozumiałym” dla niej języku.

Skąd jednak biorą się algorytmy w UMT? Wiadomo, że zapisuje je na taśmie (czy innym nośniku) programista. Skąd ma je programista? Mówi się, że to on tworzy programy. Ale jak może je tworzyć, skoro – według algorytmizmu – jego mózg jest maszyną Turinga, zdolną wykonywać tylko, co w niej zaprogramowano?

Kto jednak miałby zaprogramować programistę? Inny ludzki programista? Nazwijmy tę drugą postać słowem „Webb” na cześć Judsona Chambersa Webba, będącego radykalnym zwolennikiem algorytmizmu<sup>14</sup>. Skąd się wziął algorytm zaimplementowany przez Webba w mózgu informatyka wyposażającego w program jakąś UMT? Musiał już istnieć w mózgu Webba. A tam skąd się wziął? Czyżby był niezbędny jakiś Webb nr 2, a dalej nr 3 itd.?

Może na takie pytania algorytmista odpowie słowem „Przyroda”. Przyroda byłaby wtedy obsadzona w tej roli, jaką Augustyn i Kartezjusz przypisywali Bogu. Z tą jednak różnicą, że w ich rozumieniu Stwórca działał planowo, przyroda zaś – wedle Darwina – losowo, przez przypadkowe mutacje.

Jeśli algorytmista nie zaakceptuje tego argumentu, dajmy spokój dyskusji i spróbujmy nakreślić (w następnej sekcji) scenariusz alternatywny.

## **Wiedza opisowa a wiedza zadaniowa. Wrodzoność pewnych intuicji u podstaw zadaniowej**

Weźmy za motto naszego scenariusza wypowiedź Turinga z 1939 r.:

Mathematical reasoning may be regarded as the exercise of a combination of two faculties, which may be called *intuition* and *ingenuity*. The activity of the intuition consists in making *spontaneous judgments* which are not the result of conscious trains of reasoning. *These judgments are often, but by no means invariably correct*<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Zob. J.C. Webb, *Mechanism, Mentalism, and Metamathematics. An Essay in Finitism*, Reidel, Dordrecht 1980.

<sup>15</sup> A. Turing, *Systems of Logic Based on Ordinals*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 1939, Vol. 45, s. 161–228. Akcenty kursywą – W.M.

Zwrot „spontaneous judgements” wyraziście i zdecydowanie odróżnia intuicyjność od mechaniczności algorytmu, nie mającej nic wspólnego ze spontanicznością. Wyróżnienie zaś kursywą zdania końcowego zdecydowanie odróżnia neoracjonalizm od racjonalizmu klasycznego. Nowością jest pogląd zwany *fallibilizmem*, że intuicja bywa zawodna, a więc wymagająca weryfikacji, podczas gdy Platon i późniejsi klasycy racjonalizmu uważali ją za niezawodną i tym samym nieodwoływalną (infallibilizm). Takiej niezawodności nie przypisuje intuicji ani Turing, ani Gödel, z czego się bierze w ich racjonalizmie rys fallibilistyczny.

Co się tyczy niezawodności intuicji, trzeba mieć na uwadze, że jest to cecha stopniowalna. Istnieje pewien poziom podstawowy, gdzie funkcjonują elementarne intuicje wrodzone, którym przysługuje najwyższy stopień niezawodności. Są to swego rodzaju pewniki. Natomiast gdy intuicje w toku budowania teorii skłaniają nas do jakichś hipotez, to mają charakter raczej pomysłów niż pewników i wymagają sprawdzania.

Pogląd, że istnieje jakaś wiedza wrodzona, zwany *natywizmem*, bywa przez niektórych zaliczany do przeżytków staroświeckiego racjonalizmu. A jednak wbudowuje się on siłą rzeczy w neoracjonalizm, jeśli zastanowić się dokładniej, na czym polega wiedza.

Mamy szeroko przyjęte odróżnienie *wiedzy opisowej*, wyrażanej zwrotem „wiem, że jest tak a tak”, od *wiedzy zadaniowej* wyrażanej zwrotem „wiem, jak wykonać takie a takie zadanie”. Kto się zaznajomił z twórczością Gilberta Ryle’a<sup>16</sup>, odczuwa jako swojskie i bezdyskusyjne operowanie zwrotami „knowing that” (wiedza opisowa) i „knowing how” (wiedza zadaniowa).

Nie podejmując na razie kwestii wiedzy opisowej, zgódźmy się, że istnieje bogaty repertuar wrodzonej wiedzy zadaniowej, m.in. w postaci instynktów. Nikt nie uczył małego ssaka, *jak* ssać pierś matki, a on to *wie* od chwili urodzenia. Oczywiście, ten rodzaj instynktów, najprymitywniejszy, nie doprowadzi do intuicji służących poznawaniu świata i ciągłemu tej wiedzy rozszerzaniu. Są jednak inne, dopełniające o nowe elementy.

Zwróćmy uwagę na to, jak powstają u zwierzęcia odruchy warunkowe. Do ich zaistnienia konieczna jest pewna wrodzona zdolność zasługująca na określenie: *instynkt abstrakcji*. Pies, którego uderzono kijem koloru białego, np. z gałęzi brzozy, będzie też uciekał od kija innej barwy, np. brązowej. Pomija więc (co jest

<sup>16</sup> Zob. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York 1949; wydanie polskie: tenże, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

istotą abstrakcji) cechę nieistotną z punktu widzenia zagrożenia bólem, a koncentruje się na istotnej, którą jest kształt i zapewne wielkość, porównywalna z tą, której doświadczył przy pierwszym spotkaniu z kijem w ręku człowieka.

Przeanalizujmy scenariusz bardziej wyrafinowany: abstrakcji połączonej z wnioskowaniem według logicznej reguły odrywania. Będzie to historia kota, który nauczył się otwierać drzwi zamknięte na klamkę, poświadczona przez wiarygodnych obserwatorów.

Nim opanował tę sztukę, kot przyglądał się ludziom, którzy otwierali drzwi naciśnięciem klamki od góry i pociągnięciem drzwi do siebie. Przy jego nikłej posturze było to nie do naśladowania, ale osiągnął skutek na swój sposób. Musiał skupić uwagę na fakcie pochylania się klamki w dół i *abstrahować* od tego, czy dzieje się to w wyniku nacisku od góry czy pociągnięcia od dołu. To drugie było w jego mocy poprzez skok i zawieszenie się przednimi łapami na klamce, podczas gdy tylne posłużyły do odepchnięcia się od ramy drzwi, które uchylały się wtedy na tyle, żeby kot mógł wymknąć się na dwór.

Abstrakcji wymagała też operacja odciągnięcia drzwi od ramy. Trzeba było pominąć różnicę między ruchem dostępnym dla człowieka i ruchem dostępnym dla kota i wyabstrahować wspólny jednemu i drugiemu skutek. Ponadto mózg kota musiał dostrzec zależność między przyczyną (akcja ludzka lub kocia) a skutkiem, co my ludzie opisujemy zdaniem warunkowym. Uznając je za prawdziwe, kot musiał stworzyć fakt będący warunkiem wystarczającym skutku, co jest jak akt uznania za prawdę poprzednika. Miał więc miejsce proces przypominający wnioskovanie według logicznej reguły odrywania.

Takie wnioskowania przeprowadza zwierzę na każdym kroku, gdy rozpoznawszy zależność między przyczyną i skutkiem stara się stworzyć fakt zdolny być przyczyną. Zając, gdy wie, że aby nie zostać pożartym, musi szybko uciekać, podejmuje ucieczkę. Realizuje więc następnik zdania warunkowego, które mówi, jak ocalenie zależy od szybkiej ucieczki.

Nietrudno też odczytać z zachowań zwierzęcia, kiedy postępuje według reguły transpozycji, kiedy według reguły opuszczania alternatywy itp. Dlaczego nie miałyby tak być, jeśli się zgodzimy, że mózg kota czy psa ma takie same bramki boole'owskie, jakie mają mózgi ludzi i komputery?



## Przekształcenia wiedzy zadaniowej w opisową i dziedziczenie intuicji tej pierwszej przez drugą

Czy warto poświęcać tak wiele uwagi na domniemywanie się logiki w zachowaniach zwierząt? Warto, rzuca to bowiem światło na kontrowersję, w której racjonalizm przypisuje pewnym elementom wiedzy wrodzoność (teza natywizmu) oraz aprioryczność, podczas gdy radykalny empiryzm jednemu i drugiemu zaprzecza.

Wróćmy do odróżnienia wiedzy zadaniowej i opisowej. Omawiane wyżej przypadki zachowań zwierzęcych reprezentują wiedzę zadaniową. Z takiej samej korzysta nieustannie człowiek w bardzo różnorodnych sytuacjach. Oto zbieg mający pogoń za sobą dobiega do rozwidlenia dróg i zauważa, że na drodze po lewej też pojawiła się już pogoń, a nie ma jej po prawej, skręca więc w prawo. Postępuje zatem według reguły opuszczania alternatywy: mam do wyboru lewo lub prawo, droga na lewo skutkowałaby pojmaniem, więc ponieważ nie chcę być schwytyany, wybieram kierunek na prawo. Mamy tu rozumowanie, którego szkieletem logicznym jest następująca reguła:

Reg-A:  $p \vee q, p \rightarrow r, \neg r$  a zatem  $q$

Uznać, że ktoś postępuje według tej reguły, to znaczy przypisać mu dysponowanie pewnym elementem wiedzy zadaniowej. Musi to być wiedza wrodzona, gdy jej nabycie nie wymaga instruktażu czy tresury ani wcześniejszych samodzielnych obserwacji. Ktokolwiek by zaprzeczał takiej wrodzoności, musiałby umieć opisać przebieg prowadzącego do niej instruktażu lub treść domniemyanych obserwacji.

Widać na tym i podobnych przykładach, jak się przekształca pewien element wiedzy zadaniowej (tutaj A) w przyporządkowany mu jednoznacznie element z pewnego obszaru wiedzy opisowej. Od strony gramatycznej będzie to przekształcenie warunkowego zdania rozkazującego w zdanie warunkowe oznajmujące. Rozważmy rozkazujące będące w swej treści jakąś wskazówką czy dobrą radą.

A. Jeśli masz za sobą pogoń od tyłu i na lewym odgałęzieniu trasy ucieczki, a nie ma jej w prawym odgałęzieniu, to wybierz jako zadanie ucieczkę w prawo.

Trafność takiej wskazówki z zakresu wiedzy zadaniowej bierze się z prawdziwości sądu oznajmującego, a więc należącego do wiedzy opisowej. Byłby to sąd następujący.

A\*. Jeśli uciekinier ma pogoń za sobą, a trasa ucieczki w pewnym punkcie rozgałęzia się na lewo i prawo i na lewym pojawia się też pogoń, to szansę na udanie się ucieczki daje tylko skręt w prawo.

Wyrażenie A\* jest zdaniem warunkowym o pewnej probabilistycznej zależności zdarzeń, należy zatem niewątpliwie do wiedzy opisowej. Schematem więc tego zdania nie będzie logiczna reguła wnioskowania, lecz prawo logiki:

Prawo-A\*:  $((p \vee q) \wedge (p \rightarrow r) \wedge \neg r) \rightarrow q$

Takie transformacje reguł w prawa i praw w reguły są dla logika chlebem powszednim. Nie będzie więc traktował wiedzy zadaniowej i wiedzy opisowej jako nie mogących przenikać się wzajem obszarów.

Jeśli przyjąć, że pewne elementy wiedzy zadaniowej, jak te z powyższego przykładu, w trywialny sposób dają się przekształcać w odpowiednie elementy wiedzy opisowej, to czy mamy powód, żeby odmawiać statusu aprioryczności tym drugim? Osobiście nie widzę takiego powodu. Moja empatia dla ściganego przez psy zająca, czyli wczucie się w jego proces myślenia, skłania do poglądu, że dysponuje on wiedzą opisową w postaci Prawa-A\* (czemu by nie, jeśli ma w mózgu bramki logiczne?). Ale taka „empatia” nie jest argumentem w dyskusji naukowej. Może być co najwyżej zagajeniem dyskusji, i z tą intencją zgłaszam pod dyskusję moją hipotezę co do niektórych elementów wiedzy apriorycznej ludzi i zwierząt.

## **O tym, jak intuicja wspomaga procedury algorytmiczne i jak dzieje się to z wzajemnością**

Wnikając w biologiczne podstawy poznania intuicyjnego, odeszliśmy od postawionego na wstępie problemu uprawomocnienia intuicji intelektualnej, w szczególności matematycznej. Przypomnijmy, że od Platona po wiek XVII legitymizowało ją przekonanie o kontakcie umysłu z jakimś czynnikiem poza-przyrodniczym, któremu zawdzięczałby umysł wiedzę o przedmiotach idealnych, czyli abstrakcyjnych, jak powszechniki czy abstrakty matematyczne.

Racjonalizm nowoczesny nie podtrzymuje owej legitymizacji. Jednocześnie ma do czynienia z rewolucją naukową w logice i matematyce, która z jednej strony ujawnia, nie przewidywane wcześniej, ograniczenia możliwości poznawczych, gdy idzie o rozwiązywanie problemów algorytmiczne, a z drugiej – wskazuje sposoby minimalizowania tych ograniczeń dzięki interwencji aktów intuicji.

Otwiera to nową problematykę. Jak myślenie intuicyjne w nowym rozumieniu, podbudowanym przez rozważania przyrodnicze, ma się do rozwiązywania problemów w postępowaniu algorytmicznym?

Wyprawa w świat zwierząt i odnalezienie w nim zdolności myślenia logicznego, które funkcjonuje na poziomie instynktów lub odruchów warunkowych, prowadzi do zauważenia pewnej kategorii wrodzonych sądów *a priori*. Należąc do poziomu wiedzy zadaniowej, mogą one niekiedy przekształcać się w sądy z zakresu wiedzy opisowej. Przez to te drugie również się lokują w sferze wiedzy apriorycznej i wrodzonej.

Intuicja w perspektywie neoracjonalizmu jest stopniowalna co do jasności i pewności. Najbliższe tym cechom są intuicje pierwotne, których część powstaje z przekształcenia wiedzy zadaniowej w opisową. Intuicje z tego poziomu, który jest najniżej w sensie znajdowania się w punkcie wyjścia, służą jako środki kontrolowania intuicji z bardziej zaawansowanych poziomów wiedzy. Im dalej bowiem od punktu wyjścia, tym większe jest ryzyko pojawienia się niejasności pojęć czy pomyłek w rozumowaniu.

Stosunkowo jasne i pewne są np. prawa wnioskowania w rachunku zdań czy aksjomaty arytmetyki Peana, ale nie da się tego powiedzieć o całokształcie teorii mnogości, gdzie kontrowersje wokół pewnika wyboru czy hipotezy *continuum* świadczą o niedomaganiach naszych intuicji.

Przekonującym przykładem dochodzenia do większej jasności i pewności przez oparcie się na teoriach, które cieszą się tymi atrybutami w stosunkowo dużym stopniu, może być arytmetyzacja analizy matematycznej, dokonująca się na przestrzeni XIX wieku. Niejasne zrazu i kontrowersyjne pojęcia z będącej dziełem Leibniza fazy początkowej klarowały się w miarę ich formułowania w terminach arytmetyki (prace Weierstrassa) i zapisywania ich z pomocą kwantyfikatorów<sup>17</sup>.

Gdy tak się rzeczy mają, to w budowaniu gmachu nauki ważne jest znalezienie intuicji najbardziej podstawowych – pewnych, jasnych i wyraźnych, w myśl

<sup>17</sup> A. Grzegorzcyk, *Zarys logiki matematycznej*, PWN, Warszawa 1969, s. 483.

ideału nakreślonego przez Kartezjusza. To one mają być mocnym fundamentem gmachu.

Zastanawiał się nad tym Gödel w rozmowach z Hao Wangiem i wymienił przykładowo dwie kandydatury: logiczną regułę odrywania (*modus ponens*) i arytmetyczną zasadę indukcji. Pójdźmy za pierwszą z tych sugestii, drugą zostawiając do dyskusji matematykom, w których pracy jest indukcja chlebem powszednim.

Co się tyczy reguły odrywania, stosować ją umięą odruchowo nie tylko małe dzieci, lecz także zwierzęta, jak kot z poprzedniej sekcji. A oto inny przypadek: psa, który indukcyjnie doszedł do ogólnego zdania warunkowego (implikacji), że zawsze, gdy sięgam po smycz, to następuje wyjście na spacer. Gdy to widzi, nie posiada się z radości, co świadczy, że na podstawie asercji implikacji oraz poprzednika dochodzi do asercji następnika. Taki przypadek wiedzy zadaniowej podpada pod schemat odrywania, z uszczegółowieniem do konkretnej sytuacji, co oddamy wprowadzając w miejsce zmiennej  $x$  stałą indywiduową, np.  $a$ .

$$\text{Odr-konkr: } (\forall x (P(x) \rightarrow Q(x)) \wedge P(a)) \rightarrow Q(a).$$

Skąd wiemy, że formuła Odr-konkr jest prawdziwa? Nie informuje o tym żaden ze zmysłów, nie wyprowadzamy jej też z jakiejś aksjomatyki. Pozostaje się zgodzić, że poznajemy tę zależność intuicyjnie jako wrodzoną prawdę *a priori*; potwierdzają to zachowania opisanych wyżej kota i psa.

Jaki ma z tego pożytek postępowanie algorytmiczne? Weźmy jako przykład logiczne algorytmy dowodzenia twierdzeń. Posługują się one regułą odrywania jako podstawowym środkiem dowodowym (nie dotyczy to algorytmów w post-gentzenowskich systemach bez reguły cięcia, jak tabele semantyczne Betha<sup>18</sup> itp.). Nie miałyby się ich do dyspozycji, gdyby Frege nie sprecyzował formalnie w swym *Begriffsschrift* pojęcia implikacji, na którym się wspiera reguła odrywania<sup>19</sup>.

Tak intuicja prowadzi do algorytmów. Z drugiej strony, algorytmy są niezbędne do wspomagania intuicji. Banalnym przykładem jest fakt, że w intuicyjnie prowadzonym dowodzie arytmetycznym trzeba coś mnożyć, potęgować, pierwiastkować itd., do czego służą algorytmy takich działań.

<sup>18</sup> Por. E.W. Beth, *Aspects of Modern Logic*, Reidel, Dordrecht 1970.

<sup>19</sup> G. Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle a. S. 1879.

## Pewnik abstrakcji – koronny przykład intuicji w wiedzy zadaniowej i wiedzy opisowej

Jako drugą ważną kandydaturę na reprezentanta intuicji wrodzonych prawd apriorycznych zgłaszam teoriomnogościowy pewnik abstrakcji (pewnik komprehensji), w skrócie PA, w jego pierwotnej „naiwnej” formie; ta wystarczy do naszych celów (postać wyrafinowana to aksjomat wyróżniania z ZF, broniący przed antynomiami, które jednak nie grożą w obecnym temacie).

$$\text{PA: } \exists z \forall x (x \in z \leftrightarrow \varphi(x))$$

Aby zanalizować ów charakter aprioryczny PA i jego doniosłość poznawczą, skorzystajmy ze związanej charakterystyki natywizmu podanej w książce Rebera.

In its contemporary form nativism has come to represent those orientations that stress the genetic, inherited influences on behavior and thought over the acquired, experiential influences. The most vigorously defended contemporary form of nativism is, of course, that articulated by Noam Chomsky<sup>20</sup>.

Chomsky twierdzi, że nabywanie języka nie jest możliwe bez wrodzonej w tym kierunku zdolności, którą nazywa *language competence*. Kluczowym elementem kompetencji językowej jest rozpoznawanie struktur składniowych, w szczególności zdaniowych.

Do tej tezy Chomsky'ego trzeba dołączyć drugą, że nie mniej kluczowe jest posługiwanie się pewnikiem abstrakcji od najwcześniejszej fazy przyswajania sobie przez dziecko pierwszego języka, który nazywamy „ojczystym”. Innym można się uczyć za pomocą słownika podającego przekłady ze znanego już języka na nieznany, ale nie jest to możliwe, gdy nie zna się jeszcze żadnego języka.

Pewnik abstrakcji jako część kompetencji językowej nie musi, oczywiście, a we wczesnym stadium nie może, należeć do wiedzy opisowej, jak ta wyrażona formułą PA. Jest to wiedza nieświadoma (*tacit knowledge*), ale realnie działająca na rzecz zadania, jakim jest przyswajanie sobie predykatów, czyli wyrażeń obejmujących jakąś klasę; nazywamy ją zakresem danego wyrażenia – rzeczownika, przymiotnika, czasownika itd.

<sup>20</sup> A.S. Reber, *Implicit Learning and Tacit Knowledge: An Essay on the Cognitive Unconscious*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 147.

Dziecko, po raz pierwszy widząc rower, koloru np. niebieskiego, na pytanie „co to?” dostaje odpowiedź „rower”. Gdy zobaczy inny egzemplarz roweru, umie go rozpoznać pod tą nazwą, także gdy jest innego koloru, innej wielkości itd. Jest to klasyczny akt abstrahowania od pewnych jakości, których się dziecko domyśla jako nieistotnych dla bycia rowerem. Gdy mały człowiek dorośnie, a los tak nim pokieruje, że będzie studiował teorię mnogości, to bez trudu podłoży pod formułę PA wspomnienie uczenia się nazwy „rower”: istnieje taki zbiór, że należy doń każdy przedmiot mający takie cechy, jak widziany kiedyś po raz pierwszy egzemplarz roweru (w PA reprezentuje je zmienna „ $\varphi$ ”).

W takich procedurach nauki języka, zwanych ostensywnymi, jawi się wyrażenie natura władzy poznawczej zwanej intuicją. Każdy z nas ma intuicyjną znajomość pewnika abstrakcji, a jest to znajomość wrodzona i wyprzedzająca wiedzę pochodzącą od zmysłów. Ta wiedza aprioryczna może występować jako nieświadoma, bez artykulacji słownej, lub artykułowana w języku, jak formuła PA.

Na koniec podnieśmy fakt fundamentalny dla charakterystyki intuicji matematycznej. Mianowicie ten, że wśród wyrażen, których nie da się wprowadzić do języka inaczej niż ostensywnie, znajdują się liczebniki dotyczące małych liczb. Takich, których znajomością dzieci się chwalą, mówiąc „umiem liczyć już do pięciu”, „a ja do dziesięciu”. Da się w tym pierwotnym poznawaniu liczebników iść na tyle daleko, na ile da się ogarnąć – co do liczby elementów – pole widzenia.

Tak zdobywamy najbardziej pierwotną, sprzężoną ze zmysłami intuicję liczb naturalnych. Będziemy się wspinać na wyższy poziom abstrakcji, gdy nauczymy się, również ostensywnie, stosunku następstwa liczb, a potem przez iterowanie następnika i kolejne akty abstrakcji będziemy docierać do liczb dowolnie wielkich. Przykładem takiej przygody może być wspinaczka po nieskończonej drabinie Russella teorii typów.

Ta fascynująca opowieść o postępach myśli ku nieskończoności powinna się znaleźć w obecnym opracowaniu jako wtajemniczenie w najwyższe osiągnięcia intuicji matematycznej. Przekroczyłoby to jednak dopuszczalne dla obecnej publikacji ramy edytorskie. A co ważniejsze, lojalność wobec Czytelnika wymaga, żeby raczej zalecić najwyborniejsze w tym względzie opracowania specjalistów aniżeli proponować jakąś wtórną wobec ich dzieł popularyzację.

Jako głębokie i aktualne studium warto mieć na uwadze tekst Solomona Fefermana *Turing's Oracle: From Absolute to Relative Computability and Back*<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> S. Feferman, *Turing's Oracle: From Absolute to Relative computability and Back*, w: *The Once and*

Studium to wyjawia sekret, jak intuicja matematyczna, metaforycznie zwana przez Turinga „wyrocznią” (*oracle*), zdolna jest przewyżczać ograniczenia procedur algorytmicznych odkryte przez Gödla i przez samego Turinga, a zarazem uzyskiwać nowe, coraz efektywniejsze algorytmy, żeby wspomagały kolejne kroki intuicji.

Nie są to bowiem ograniczenia absolutne. Są relatywne względem określonego systemu pojęć wyrażanych w stosownej aksjomatyce. A po coraz mocniejsze aksjomaty jest w stanie sięgać geniusz matematyczny. Świadczy o tym historia matematyki. Nie mniej w tym względzie przekonująca jest refleksja Gödla, Turinga czy Churcha. Zwłaszcza gdy jest rozwijana tak po mistrzowsku, jak czyni to Feferman w cytowanym wyżej studium. Sekundują temu inni autorzy, którzy opublikowali swoje prace w tym samym tomie zbiorowym co Feferman, a który nosi wiele mówiący tytuł: *The Once and Future Turing: Computing the World*.

I tak, dzięki wizjom Gödla, Turinga i rzeszy innych logików istnieje szansa, aby nasze intuicje intelektualne były wyrażane coraz precyzyjniej i przybliżały się do postaci algorytmicznej. A im dokładniej, aż po granice algorytmu, wyrażamy myśli, tym większy jest ich potencjał owocowania nowymi intuicjami, które będą prowadzić do nowych algorytmów, i tak na przemian, w tym twórczym cyklu, w jakim się dokonuje postęp wiedzy.

## Post scriptum

Powyższy tekst został poddany krytycznej dyskusji przez Recenzentów, którzy prócz propozycji natury technicznej zgłosili pewne uwagi polemiczne. Nadesłane przez nich teksty obejmują tu nazwą „recenzja” w liczbie pojedynczej.

Tworząc nową wersję, odniosłem się w szczególności do dwóch uwag. Jedna z nich dotyczy relacji między matematyką subiektywną i obiektywną w rozumieniu Gödla. Dla jej wyeksponowania umieściłem odpowiedni tekst w ramce. Spotkał się on z dość szeroko rozpisaniem zastrzeżeniem Recenzenta. Uznałem, że optymalną strategią dyskusyjną będzie: miast bronić trafności mojej parafrazy, zastąpić ją tekstem bliższym dosłownemu sformułowaniu samego Gödla, oraz odesłać Dyskutanta do Parsonsa (zob. powyżej wyróżniony cytat), autora będą-

---

*Future Turing: Computing the World*, eds. B. Cooper, A. Hodges, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

cego wybitnym znawcą myśli Gödla, który opatruje słowa Gödla bardzo instruktywnym komentarzem. Ta modyfikacja pociągnęła dość znaczne uzupełnienia i zmiany w tekście następującym po tym cytacie.

Druga uwaga krytyczna to kwestionowanie mojej tezy, że zdolność rozumowania przysługuje także zwierzętom. Oponent ma zapewne na myśli to, że zwierzęta nie układają wyrażanych słowami sylogizmów. To oczywiście, że nie. Dlaczego jednak werbalizację miałyby się uważać za coś w rozumowaniu koniecznego? Najbardziej efektywne są rozumowania bezsłowne, w których nie traci się czasu i energii na poszukiwanie słów, lecz operuje się bezpośrednio np. na obrazach, najczęściej wzrokowych, a znaczna część tej pracy dokonuje się w podświadomości.

Gdy Napoleon pod piramidami skutecznie poderwał do walki żołnierzy okrzykiem „czterdzieści wieków patrzy na was”, to nie miał czasu ani potrzeby zajmować uwagi przesłankami dla konkluzji: „takimi słowami da się poderwać wojsko do walki”. Nie doszłoby do tak skutecznego aktu, gdyby Napoleon nie miał odpowiednich przesłanek w swojej mózgowej „bazie danych”. Musiał w tym celu wiedzieć, jaką wiedzę historyczną muszą dysponować francuscy żołnierze, żeby zrozumieć intencję wodza. Trzeba też było, żeby zdawał sobie sprawę, jak na takie słowa zareaguje żołnierskie poczucie honoru. Musiał się tym przesłankami kierować, bo bez tego nie osiągnąłby zamierzonego efektu. Ale wcale nie musiał ich mieć w polu świadomości.

Tak jest na każdym kroku. Na przykład z okrzykiem Wilhelma Zdobywcy, który zdecydował o zwycięstwie pod Hastings. Albo z inteligentną szybką ripostą, która rozkłada na łopatki oponenta. W takich przypadkach o błyskawiczności riposty decyduje ekonomiczność biorąca się z bez-słowności i bez-świadomości (co do przesłanek rozumowania i co do jego formy logicznej).

Warto też w tej kwestii mieć na uwadze fakt, że zdążył się już utrwalić termin *automated reasoning*, jako nazwa procesu wykonywanego przez automat. Skoro tak, to nawet przy pojmowaniu zwierząt tak deprecjonującym ich naturę jak u Kartezjusza (zalicza je on do automatów) da się o nich z sensem powiedzieć, że rozumują, i czynią to z reguły poprawnie od strony formalnej.

Poświęcam tak wiele uwagi rozumowaniu zwierząt, ponieważ wiele takich rozumowań zdaje się możliwymi do opisu i wyjaśnienia w kategoriach zachowań instynktownych. Odruchy warunkowe to rodzaj uogólnień. Te zaś w przypadku generalizacji czynionych w nauce opierają się na pewniku abstrakcji (kompre-



hensji). Nie podejrzewamy psa o to, że studiował Cantora czy Fregego, ale do rozpatrzenia jest hipoteza, że biologiczne korzenie tej idei teoriomnogościowej tkwią w jakichś danych instynktownych z kategorii wiedzy zadaniowej.

Co się tyczy urządzeń elektronicznych, jak np. smartfon, to ich inteligentne zachowanie tłumaczy się tym, że z woli konstruktora działają według praw logiki. Czemu zatem nie przypisać im zdolności logicznego rozumowania? Można i tak, jeśli zechcemy tak dalece rozszerzyć definicję rozumowania.

Stracimy wtedy jednak z pola widzenia ważną różnicę, od której abstrahować nie należy, jeśli chcemy mieć praktyczną, pomocną w naszych działaniach klasyfikację zbioru urządzeń działających wedle praw logiki. Zasadnicza różnica między smartfonem i psem jest taka, że ten pierwszy jest narzędziem człowieka niemającym własnej podmiotowości (jeśli ktoś powie, że psa też używa się jako narzędzia, to zastąpmy go wilkiem). Pies natomiast ma podmiotowość, bo ma swe własne interesy, a chcąc go podporządkować naszym, trzeba go umiejętnie umotywować. Nie ma sensu spór o słowa. Jeśli dla klasy zachowań sterowanych prawami logiki ktoś zdefiniuje osobne nazwy na jej podzbiory, jakimi są ludzie, zwierzęta i roboty, nie będzie to powód do jakiegokolwiek kontrowersji.

## Bibliografia

- Bartoś T., *Hypermodernizm, czyli co zrobić, by tworzenie nowych pojęć nie poszerzało naszej wiedzy*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66, s. 185–201.
- Beth E.W., *Aspects of Modern Logic*, Reidel, Dordrecht 1970.
- Boolos G., *Logic, Logic, and Logic*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Copeland B.J., Shagrir O., *Turing versus Gödel on Computability and the Mind*, w: *Computability: Turing, Gödel, Church, and Beyond*, ed. by B.J. Copeland, C.J. Posy, O. Shagrir, MIT Press, Cambridge, MA 2013.
- Feferman, S., *Are There Absolutely Unsolvable Problems? Gödel's Dichotomy*, „Philosophia Mathematica Advance Access” 2006, Vol. 14, Issue 2, s. 134–152.
- Feferman S., *From Absolute to Relative computability and Back*, w: *The Once and Future Turing: Computing the World*, eds. B. Cooper, A. Hodges, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

- Frege G., *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle a. S. 1879.
- Gödel K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 1931, no. 38, s. 173–198.
- Gödel, K., *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications* – odczyt cytowany jako „Gibbs Lecture”, wygłoszony w 1951, opublikowany w *Collected Works*, Vol. III: *Unpublished Essays and Lectures*, ed. S. Feferman et al., Oxford University Press, Oxford 1995.
- Grzegorzcyk A., *Zarys logiki matematycznej*, PWN, Warszawa 1969.
- Gurevich Y., *Platonism, Constructivism, and Computer Proofs vs. Proofs by Hand*, w: *Current Trends in Theoretical Computer Science. Entering the 21st Century*, eds. M. Nielsen, G. Paun, G. Rozenberg, A. Salomaa, World Scientific, Washington, D.C. 2001.
- Krajewski S., *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, Copernicus Center Press, Kraków 2011.
- Marciszewski W., *Logic from a Rhetorical Point of View*, de Gruyter, Berlin 1994.
- Marciszewski W., Murawski R., *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*, Rodopi, Amsterdam 1995.
- Marciszewski W., *Does Science Progress towards Ever Higher Solvability through Feedbacks between Insights and Routines?*, „Studia Semiotyczne” 2018, t. XXXII, nr 2, s. 153–185.
- Marciszewski W., *The progress of science from a computational point of view: the drive towards ever higher solvability*, „Foundations of Computing and Decision Sciences” 2019, Vol. 44, Issue 1, s. 11–26.
- Markov A.A., *The Theory of Algorithms*, Acad. Sci. USSR, Moscow 1954.
- Parsons Ch., *Philosophy of Mathematics in the Twentieth Century: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London, England 2014.
- Pogonowski J., *Kilka uwag o intuicji matematycznej*, „Filozofia Nauki” 2012, nr 2(78), s. 107–114.
- Progress in Artificial Intelligence: 13th Portuguese Conference on Artificial Intelligence*, ed. by J.M. Neves, M.F. Santos, J.M. Machado, Springer, Berlin 2007.
- Reber A.S., *Implicit Learning and Tacit Knowledge: An Essay on the Cognitive Unconscious*, Oxford University Press, Oxford 1996.

- Rodych V., *Are Platonism and Pragmatism Compatible?*, w: *Mistakes of Reason: Essays in Honour of John Woods*, ed. J.H. Woods, University of Toronto Press, Toronto 2005.
- Ryle G., *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York 1949. Tłum. tenże, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.
- Tieszen R., *Gödel and Quine on Meaning and Mathematics*, w: *Between Logic and Intuition. Essays in Honor of Charles Parsons*, eds. G. Sherman, R. Tieszen, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Turing A., *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 1937, Vol. s2-42, Issue 1, s. 230–265.
- Turing A., *Systems of Logic Based on Ordinals*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 1939, Vol. 45, s. 161–228.
- Webb J.C., *Mechanism, Mentalism, and Metamathematics. An Essay in Finitism*, Reidel, Dordrecht 1980.
- Winograd T., *Frame representations and the declarative-procedural controversy*, w: *Representation and Understanding*, eds. D. Bobrow, A. Collins, Academic Press, New York 1975.
- Wójtowicz K., *Platonizm matematyczny. Studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, OBI, Biblos, Kraków, Tarnów 2002.

## Streszczenie

Nowoczesny racjonalizm, w skrócie: neoracjonalizm, jest prądem, w którym mieszczą się m.in. Frege, Russell, Church, Bernays, Gödel (najwyraźniej), Quine, Putnam, Kreisel, Chaitin. Przypisuje on istnienie abstraktom, a umysłowi zdolność ich poznawania w sposób intuicyjny. W przypadku obiektów matematycznych, jak uzyskiwane w wyniku abstrakcji zbiory, liczby, algorytmy etc., mówimy o intuicji matematycznej; na niej koncentruje się artykuł. Nazwa „nowoczesny” uwydatnia różnicę w stosunku do racjonalizmu klasycznego z XVII w. Polega to na poniechaniu tezy o doskonałej wiarogodności intuicji matematycznej. Neoracjonalizm opowiada się w kwestii intuicji za fallibilizmem oraz stopniowaniem wiarogodności: tym wyższy jej stopień, im mocniej jest ugrunto-

wana we wrodzonym wyposażeniu biologicznym (co oznacza natywizm w stylu Chomsky'ego) i w doświadczeniu zmysłowym. Ze względu na fallibilizm, pewne zbliżenie do empiryzmu i odniesienie do biologii, mylące jest nazywanie tego prądu „platonizmem”, stąd propozycja nazwy „neoracjonalizm”.

**Słowa kluczowe:** abstrakcja, algorytm, doświadczenie, fallibilizm, intuicja, matematyka, neoracjonalizm, platonizm

## Summary

### Mathematical intuition as approached by modern rationalism

Modern rationalism, abbr. neorationalism, is a philosophical orientation to include Frege, Russell, Church, Bernays, Gödel (most distinctly), Quine, Putnam, Kreisel, Chaitin, etc. It claims the existence of abstract entities as classes, numbers, algorithms etc., and mind's ability to intuitively learn about them. When meaning mathematical entities, we speak of mathematical intuition, being in focus of this paper. The adjective “modern” highlights the difference in relation to the classical rationalism of the 17-th century. The modern one denies the mathematical intuition to possess a perfect reliability, and sees it as a gradable faculty which does not enjoy an assured infallibility. The degree of reliability depends on how close is intuition to an inborn biological equipment (what means nativism in Chomsky's style), and to sensory experiences. What is called neorationalism in this paper happens to be called mathematical platonism by other authors. However, on account of fallibilism, a certain tilt toward empiricism, and a significant reference to biology, “Platonism” (as lacking these traits) proves to be less fitting term than is “neorationalism”.

**Key words:** abstraction, algorithm, experience, fallibilism, intuition, mathematics, neorationalism, Platonism

## “Cathedral Builders”: Mathematics and the Sublime

Vladislav Shaposhnikov  
(Lomonosov Moscow State University)

Unless the Lord builds the house,  
the builders labour in vain.

Psalm 127

Σχᾶμα καὶ βᾶμα, ἀλλ’ οὐ σχᾶμα καὶ τριῶβolon.

Proclus, *In Euclidem*, 84.17<sup>1</sup>

Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty—a beauty cold and austere, like that of sculpture, without appeal to any part of our weaker nature, without the gorgeous trappings of painting or music, yet sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show. The true spirit of delight, the exaltation, the sense of being more than man, which is the touchstone of the highest excellence, is to be found in mathematics as surely as in poetry.

Bertrand Russell, *The Study of Mathematics*, 1902<sup>2</sup>

<sup>1</sup> “A figure and a stepping-stone, not a figure and three obols”. It is a Pythagorean proverb, according to Proclus. He provides us with an explanation of it: “By this they meant that we must cultivate that science of geometry which with each theorem lays the basis for a step upward and draws the soul to the higher world, instead of letting it descend among sensibles to satisfy the common needs of mortals and, in aiming at these, neglect to turn away hence”. Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*, transl. G.R. Morrow, Princeton, NJ 1992, p. 69.

<sup>2</sup> B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London 1917, p. 60.

He had no thought of beauties, but had already run beyond beauty [...], like a man who enters into the sanctuary and leaves behind the statues in the outer shrine; these become again the first things he looks at when he comes out of the sanctuary, after his contemplation within and intercourse there, not with a statue or image but with the Divine itself; they are secondary objects of contemplation.

Plotinus, *Ennead* VI.9.11<sup>3</sup>

Kann sich Gott nicht auch in der Mathematik offenbaren, wie in jeder anderen Wissenschaft?

Novalis<sup>4</sup>

## Introduction<sup>5</sup>

*Mathematical beauty* is a widely discussed, though rather obscure topic. It can be traced back to Plato and early Pythagoreans but was powerfully revitalised around the turn of the 20th century. Bertrand Russell poeticised the “supreme beauty” of mathematics (see the third epigraph to this paper). Henri Poincaré announced the crucial role of aesthetic considerations—“the feeling of mathematical beauty, of the harmony of numbers and forms and of geometric elegance”—in the course of mathematical discovery.<sup>6</sup> G.H. Hardy famously claimed:

The mathematician’s patterns, like the painter’s or the poet’s must be *beautiful*; the ideas like the colours or the words, must fit together in a harmonious way. Beauty is the first test: there is no permanent place in the world for ugly mathematics.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Plotinus, with an English translation by A.H. Armstrong, In seven volumes, Vol. VII: *Enneads* VI. 6-9 (Loeb Classical Library), Cambridge, MA; London 1988, p. 343.

<sup>4</sup> Novalis *Schriften*, Herausgegeben von Ludwig Tieck und Fr. Schlegel, Fünfte Auflage, Zweiter Teil, Berlin 1837, S. 148–149.

<sup>5</sup> An early version of this paper was presented at the philosophy of mathematics workshop “Mathematical Aims beyond Justification” (Belgium, Brussels, 10-11 December 2015) organised by the Center for Logic and Philosophy of Science (CLWF) of the Vrije Universiteit Brussel.

<sup>6</sup> H. Poincaré, *Mathematical Discovery* [1908], in: H. Poincaré, *Science and Method*, trans. F. Maitland, London 1914, p. 59.

<sup>7</sup> G.H. Hardy, *A Mathematician’s Apology* [1940], with a foreword by C.P. Snow, Cambridge 1967, p. 85.

Hermann Weyl was praised by Freeman Dyson for his aesthetic sense and "profound faith in an ultimate harmony of Nature, in which the laws should inevitably express themselves in a mathematically beautiful form".<sup>8</sup> The list of similar examples could be continued almost without end.

Nevertheless, it is not so easy to tell what the word "beauty" means when applied to mathematics. According to Gian-Carlo Rota, "to be beautiful" stands for "to be enlightening",<sup>9</sup> while, say, Carlo Cellucci votes for "to provide understanding".<sup>10</sup> It is still a moot point. In this paper, I discuss mathematical beauty through the consideration of "sublimity". "Sublime" is an adjective often used along with "beautiful" when talking of mathematics. For instance, Russell characterises mathematical beauty as "sublimely pure" (see the epigraph). Reviel Netz drops a general remark on the subject:

[M]ost mathematicians feel that there are aesthetic qualities to the mathematical pursuit itself. The states of mind accompanying the search for mathematical results are often felt as sublime; an aesthetic study seems warranted.<sup>11</sup>

Netz specifies his use of "sublime" later on in the same paper: the genre of Greek mathematical texts, "as a whole, possesses beauty in its sublime impersonality", that is, in its claim to possess absolute objectivity and truth.<sup>12</sup>

The "sublime" was listed alongside with "beauty" among the eighty factors analysed by Matthew Inglis and Andrew Aberdein in their experimental study of mathematicians' perceptions of the qualities of mathematical proofs. Finally, it was included within the aesthetic dimension of the qualities with a rather high correlation coefficient of 0.52 to "beautiful".<sup>13</sup> This means that in many cases the same proof is regarded by mathematicians as both beautiful and sublime. Unfortunately, we do not know whether mathematicians surveyed in that experiment understood "sublime" in some specific aesthetic sense or according to general

<sup>8</sup> F.J. Dyson, *Prof. Hermann Weyl* [an obituary], "Nature" March 10, 1956, Vol. 177, No. 4506, p. 458.

<sup>9</sup> G.-C. Rota, *The Phenomenology of Mathematical Beauty*, "Synthese" 1997, Vol. 111, No. 2, pp. 181–182.

<sup>10</sup> C. Cellucci, *Mathematical Beauty, Understanding, and Discovery*, "Foundations of Science" 2015, Vol. 20, No. 4, pp. 339–355.

<sup>11</sup> R. Netz, *The Aesthetics of Mathematics: A Study*, in: *Visualization, Explanation and Reasoning Styles in Mathematics*, eds. P. Mancosu, K.F. Jørgensen, S.A. Pedersen, Dordrecht 2005, p. 254.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>13</sup> M. Inglis, A. Aberdein, *Beauty Is Not Simplicity: An Analysis of Mathematicians' Proof Appraisals*, "Philosophia Mathematica" 2015, Vol. 23, No. 1, p. 101.

unspecified usage of this word in contemporary English. “Sublimely beautiful” seems to be a standard collocation, but “sublime” means here simply “of very high quality and causing great admiration”<sup>14</sup> or “of very great excellence or beauty”<sup>15</sup>, that is, works as no more than an intensifier. The initial meaning of the word “sublime” in aesthetic theories of Edmund Burke and Immanuel Kant (which contrasted “the sublime” with “the beautiful”) is preserved only as a related subsense “producing an overwhelming sense of awe or other high emotion through being vast or grand”.<sup>16</sup>

The subsense just mentioned reminds us that the sublime is related to religious feelings and the aesthetics of the infinite. It should be noted that relations between science (mathematics included) and the initial meaning of the sublime are still alive and well in the works of contemporary Christian scholars, as the examples of Charles Taylor, Robert Gilbert, and Grigory Gutner show.<sup>17</sup> Some religiously-neutral philosophers also adopt this position. For instance, Peter D. Suber popularised the idea of the sublimity of mathematics using emotionally charged language as follows:

I am profoundly grateful that understanding infinity does not deprive it of its majesty. If the infinite were only interesting because of the paradoxes it generates, and the absorbing academic issues raised by the need to resolve them, then it would not be studied any more than self-reference, a prolific but more pedestrian engine of paradox. But the infinite is also majestic, one might say infinitely majestic. An hour under a clear sky at night, looking up, gives some sense of this. The depth of space is a wild blue yonder, not a true, perceived infinity. But it inspires contemplation of the true infinite, and the slightest brush with that idea is breath-taking, invigorating, expanding, lifting, calming, but also agitating, alluring, but also distant and magnificently indifferent. One reason to study mathematics is that you can get these feelings in broad daylight or indoors. There are many ways to become precise about

---

<sup>14</sup> *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, 7th ed., ed. S. Wehmeier, Oxford 2005, p. 1529.

<sup>15</sup> *Oxford Dictionary of English*, 3rd ed., ed. A. Stevenson, Oxford 2010, p. 1773.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> See C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, esp. pp. 322–351; R. Gilbert, *Science and the Truthfulness of Beauty: How the Personal Perspective Discovers Creation*, Abingdon, UK 2018, pp. 1–10, 79–80; G. Gutner, *The Origin and Motivation of Scientific Knowledge: A Treatise on Wonder*, Moscow 2018 (in Russian), pp. 10, 47, 54–57, 65–67.



these feelings, and many ways to praise and honor the infinite. I'd like to use Kant's term: it is *sublime*.<sup>18</sup>

In this paper, I attempt to introduce *mathematical sublime* as a topic in its own right. To this end, I raise the issue of mathematical aims and recall the widely-known parable of the three cathedral builders (sections 2 and 3). The parable gives me a suitable metaphor to discern three attitudes to doing mathematics (as far as the ultimate goal of this human activity is concerned): pragmatic, aesthetic, and theological or religious. The parable also provides me with handy architectural metaphors which are used throughout this paper. Surely, such a choice of metaphors in no way turns my writing into the one on architecture or architectural history. Talking of "cathedral builders" I use scare quotes to emphasise the metaphorical use of the phrase (please, revisit the title of this paper). "Cathedral builders" refers to mathematicians who share in religious or, at least, quasi-religious attitude to doing mathematics. In the following sections 4 and 5, I introduce the term "numinous mathematics" to clarify the specific meaning of theological (religious) attitude to mathematics. I also connect it with the idea of God as a supreme mathematician and architect. Then, in section 6, I discuss the meaning of "the sublime" in general and define "mathematical sublime" in particular.

Sections from 7 to 9 are devoted to a critical exposition, evaluation and rethinking of Kant's theory of the sublime. I pay special attention to the peculiar interrelations of the sublime, the infinite, and mathematics. Distinguishing between the three distinct but connected types of the infinite—aesthetic, potential, and actual—helps to elucidate the unique role the sublime plays in connecting art, mathematics, and theology. My interpretation of Kant bridges his notion of *symbol* with that of the Romantic era: "the infinite in the finite". It also outlines a covert similarity between mathematics and sacred art (see sections 10 and 11). The final sections are devoted to a conjectural treatment of mathematical beauty as mathematical sublimity. I do it based on the bipolar structure of symbol. The sublime feeling emerges when the finite is revealed as a manifestation of the infinite in mathematical objects, mathematical theorems or mathematical proofs. It is very often mixed up and confused with the feeling of mathematical beauty. I also give some examples to show that mathematical beauty (mathematical sublimity in disguise) may be recognised as a quasi-religious phenomenon or a sub-

---

<sup>18</sup> P. Suber, *Infinite Reflections*, "St. John's Review" 1998, Vol. XLIV, No. 2, pp. 1–34. Available at <https://dash.harvard.edu/handle/1/3715468>

stitute for religious feelings. Now a word of caution is in order: in this paper, I do not analyse mathematical practice as such, but rather people's attitudes towards the mathematical practice.

## From external to ultimate internal goals

The topic of mathematical aims and goals is not so widely discussed as the kindred one on scientific aims and goals.<sup>19</sup> Nevertheless, there is a wide range of specific aims pursued by mathematicians as mathematicians. Moreover, external goals differ from multilevel internal ones.<sup>20</sup> External goals are immediate objectives of a mathematician's efforts. For example, Timothy Gowers, writing on "the general goals of mathematical research", enumerates a variety of external goals. They are solving equations, classification, generalisation, proving, and so on.<sup>21</sup> Among internal goals, one can find systematisation, unification, explanation and justification. These more general goals, as well as those described by Gowers, are also epistemic goals. On the next level, one can ask why we are looking for, say, justification, what kind of justification is appropriate for our purposes, and what these purposes are. Here, one turns to non-epistemic or practical goals. Finally, one can try to uncover *the ultimate internal non-epistemic goals* of the mathematical activity. It is sensible to stop just before we lose the specificity of mathematical activity and get into the field of general human goals. There is no doubt that mathematicians are no exception as far as human nature is concerned.<sup>22</sup>

In the literature on management, it is widely accepted to tell between operational goals, tactical goals, strategic goals, and mission<sup>23</sup>. There, we have a four-

---

<sup>19</sup> K.C. Elliott, D.J. McKaughan, *Nonepistemic Values and the Multiple Goals of Science*, "Philosophy of Science" 2014, Vol. 81, No. 1, pp. 1–21; A. Potochnik, *The Diverse Aims of Science*, "Studies in History and Philosophy of Science Part A" 2015, Vol. 53, pp. 71–80.

<sup>20</sup> Cf. M. Tomasello et al., *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, "Behavioral & Brain Sciences" 2005, Vol. 28, p. 676.

<sup>21</sup> T. Gowers, *Introduction*, in: *Princeton Companion to Mathematics*, ed. T. Gowers, Princeton, NJ 2008, pp. 47–76.

<sup>22</sup> Cf. R. Collins, S. Restivo, *Robber Barons and Politicians in Mathematics: A Conflict Model of Science*, "Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie" 1983, Vol. 8, No. 2, pp. 199–227.

<sup>23</sup> A. McMillan, D. Hansler, *Mission and Vision Statements*, in: *Encyclopedia of Management*, 5th ed., ed. M.M. Helms, Detroit, MI 2006, pp. 556–557.

level hierarchy of goals. In contrast to successful business organisations, mathematical communities rarely have explicit mission and vision statements. The mission and vision often remain half-conscious or even completely unconscious, being passed to the next generation through social mechanisms of the community reproduction in the long and complicated educational process. Among the oldest examples of such a mission statement for mathematical activity is the Pythagorean byword quoted above as one of the epigraphs to this paper.

## The "cathedral builders" parable

The same external goal may be motivated by diverse internal goals. One may recall an old parable, the parable of the three stonecutters working at the construction of a cathedral.<sup>24</sup> In my country, the story is usually associated with the builders of Chartres Cathedral in the 13th century. Their external goal was the same: to cut stones, giving them the shape required. But being asked what they were doing, they gave different answers. The first one said: "I am making a living". The second one: "I am doing the best job of stonecutting in the entire county". The third one: "I am building a cathedral!" Their internal goals turned out to be quite diverse. In my view, this parable can be successfully applied to mathematicians and their activity.

The parable is by no means superficial; the archetypes of temple and temple builders have deep roots in European and Jewish mysticism.<sup>25</sup> I would like to interpret the parable as representing three attitudes to doing mathematics: *pragmatic*, *aesthetic* and *theological*. According to the first attitude, mathematics is something very useful in science and everyday life, no wonder it helps mathematicians to earn a living. According to the second one, a pure mathematician inhabits a sort of ivory tower and practices a kind of art for art's sake. These two are well known. For instance, Oswald Veblen spoke on the dual character of mathematics as the American Mathematical Society president in 1924:

On the one hand, mathematics is one of the essential emanations of the human spirit,—a thing to be valued in and for itself, like art or poetry. [...] On

---

<sup>24</sup> P.F. Drucker, *The Practice of Management*, New York, NY 1993, p. 122.

<sup>25</sup> Cf. M.K. Schuchard, *Restoring the Temple of Vision: Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture*, Leiden 2002.

the other hand, mathematics is the handmaiden and helper of the other sciences, both in their most abstract generalizations and in their most concrete applications to industry.<sup>26</sup>

Aesthetic attitude tends to identify mathematics with *pure* mathematics while pragmatic attitude is more interested in *applications*. Aesthetic and pragmatic attitudes to mathematics are widely recognised; the theological one is less known.<sup>27</sup> Within a peculiar perspective of the parable, only the third stonecutter should be called a *true* cathedral builder. By this, I do not mean to say that the other two attitudes should be less respected. I just dare interpret the metaphor of “building a cathedral” as theological attitude to doing mathematics according to another famous metaphor describing a cathedral as “theology in stone”.<sup>28</sup> Hereafter, the name of “cathedral builders” will be reserved for those and only those mathematicians who take a theological attitude towards doing their work. Next, some clarification of what the latter attitude actually means should be made.

## Numinous mathematics

Treating *theological* (or more broadly, *religious*) attitude as a non-reducible one, I am in the track of Rudolf Otto. Otto argued that religious experience had a non-reducible core for which he coined the term “*numinous*”. He distinguished numinous from aesthetic categories but closely associated the former with one of the latter, *the sublime*: “‘the sublime’ [...] is an authentic ‘scheme’ of ‘the holy’”.<sup>29</sup> According to the Oxford Dictionary, “*numinous*” means “having a strong religious or spiritual quality; indicating or suggesting the presence of a divinity”.<sup>30</sup> I am going to use it here in this very sense.

The adjective “numinous” is sometimes applied to mathematics in the context of Pythagorean and Platonic tradition. For instance, describing Plato’s view,

---

<sup>26</sup> R.G.D. Richardson, *The First Josiah Willard Gibbs Lecture*, “Bulletin of the AMS” 1924, Vol. 30, No. 7, p. 289.

<sup>27</sup> Cf. S. Krajewski, *Theological Metaphors in Mathematics*, “Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2016, Vol. 44(57): *Theology in Mathematics?*, eds. S. Krajewski, K. Trzęsicki, pp. 13–30.

<sup>28</sup> Cf. R. Kieckhefer, *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*, New York, NY 2004.

<sup>29</sup> R. Otto, *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harvey, 2nd ed., New York, NY 1950, p. 47.

<sup>30</sup> *Oxford Dictionary of English*, ed. A. Stevenson, 3rd ed., Oxford 2010, p. 1219.

Richard Tarnas says that mathematical objects "are numinous and transcendent entities, existing independently of both the phenomena they order and the human mind that perceives them".<sup>31</sup> Marsha Keith Schuchard is also speaking of "numinous mathematics" in the context of medieval Jewish tradition that was inherited in the European Middle Ages:

It is perhaps one of the strangest ironies of history that this originally Jewish yearning for transmundane and numinous mathematics would find its greatest architectural expression in the towering Gothic cathedrals built by Christian stonemasons.<sup>32</sup>

One can find a striking appeal for the recognition of numinous mathematics in Novalis's "Mathematische Fragmente" (1799/1800):

The highest life is mathematics.—  
There can be supremely ranked mathematicians who cannot calculate.—  
One could be a great calculator without having an inkling of mathematics.—  
The true mathematician is an enthusiast *per se*. Without enthusiasm, there is no mathematics.—  
The life of the Gods is mathematics.—  
All divine messengers must be mathematicians.—  
Pure mathematics is religion.—  
One only advances to mathematics through a theophany.—  
Mathematicians alone are fortunate. The mathematician knows all. He could know it, even if he did not already.  
All activity ceases when knowledge enters. The state of knowledge is eudaimonia, the blessed peace of contemplation—heavenly quietism.—  
True mathematics is at home in the Orient. In Europe, it has degenerated into a purely technical science.—  
Whoever does not take hold of a mathematical book with devotion, and read it as the word of God, fails to understand it.<sup>33</sup>—

<sup>31</sup> R. Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*, New York, NY 1991, p. 11.

<sup>32</sup> M.K. Schuchard, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>33</sup> Novalis, *Op. cit.*, p. 147–148. English translation by David. W. Wood is available at: [https://www.academia.edu/15762280/Novalis\\_Mathematical\\_Fragments](https://www.academia.edu/15762280/Novalis_Mathematical_Fragments)

Shall we take Novalis's *hymns to mathematics* ("die Hymnen auf die Mathematik" as Wilhelm Dilthey named them) seriously? Is there some sense in his project aimed at "a fusion of mathematics and religion"<sup>34</sup> or rather recognition of their initial intimate connection?

## God as an architect and mathematician

Novalis's romantic enthusiasm about mathematics has a profound historical background. The idea to view mathematics as "numinous" (that is "transmundane" and "transcendent") is closely associated with the idea of *God as a mathematician*. Plato's *Timaeus* can be read in this way. Its God-demiurge is the Father and the Maker, the Craftsman and the Architect (ὁ πατήρ, ποιητής, τεκταινόμενος, δημιουργός, 28c–29a), but also someone highly skilled in mathematics. The rational organisation was imposed on the world through numbers and perfect geometrical forms (53b)<sup>35</sup>. The world soul, ordained to embed the reason in the body of the world, was endowed to meet its purpose with a perfect rhythm governed by numbers and their relations. In the next step, this rhythm was realised in the circular movement of the heavenly bodies and, through them, in the whole world. The four elements are organised with the help of the four regular solids while the fifth regular body (dodecahedron) is used for the world as a whole (55c) on par with the sphere. Keeping in mind the story of Platonic solids from *Timaeus*, Plutarch famously summed up: "God always geometrizes (ἀεὶ γεωμετρεῖν τὸν θεόν)".<sup>36</sup>

This Platonic motive is also apparently recognisable in some of late sacred texts of Judaism (perhaps finally composed in Hellenistic Alexandria) which were incorporated in the Christian Old Testament. God is claimed there as the one, who "has arranged all things by measure and number and weight" (*Wisdom 11:20*). This motive was recognised in the Middle Ages even in *Proverbs* (8:27) where the personified Wisdom says of God the Creator, according to the King James Bible: "When he prepared the heavens, I was there: when he set a compass

---

<sup>34</sup> M. Dyck, *Novalis and Mathematics: A Study of Friedrich von Hardenberg's Fragments on Mathematics and Its Relation to Magic, Music, Religion, Philosophy, Language, and Literature*, Chapel Hill, NC 1960, pp. 80–81.

<sup>35</sup> Plato, *Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN 1997, p. 1256.

<sup>36</sup> *Questiones convivales*, 8.2, 718b–720c.

upon the face of the depth". The "compass" stays here for the Latin "gyrus" (in the Vulgate) and Hebrew "khug", i.e., "circle".<sup>37</sup> This image of God the Architect was already pictured in detail by Philo of Alexandria, who tried to merge Moses with Plato and Pythagoreans: to build a great city (this world) God first needs to have a detailed architectural project (an ideal plan or model of this world) in his mind<sup>38</sup>.

The mathematical interpretation of the divine compass was also famously played up by William Blake. He gave a pair of compasses in the hands of both God the Creator and the greatest mathematician of the epoch, Isaac Newton, who succeeded in uncovering the guiding lines of God's mathematical plan of the universe.<sup>39</sup> The recognition of the numinous in the mathematical enterprise is less obvious in the 19th and 20th centuries, but closer investigation shows it is still with us, though often in disguise.<sup>40</sup>

## Mathematical sublime

Speaking of the indirect means by which the numinous is expressed in art, Rudolf Otto wrote: "In the arts nearly everywhere the most effective means of representing the numinous is 'the sublime'. This is especially true of architecture, in which it would appear to have first been realized".<sup>41</sup> In my opinion, this natural shift from the numinous to the sublime works not only with art but with mathematics as well. The "*numinous mathematics*" refers to the experience that we interpret as an anticipation of a meeting with the Divine through doing mathematics. (Please, revisit the two epigraphs to this paper taken from Bertrand Russell and Plotinus). It satisfies our need for self-transcendence (in the language of Abra-

<sup>37</sup> For a discussion of the development, variation and meaning of this theme in the medieval miniatures see J.B. Friedman, *The Architect's Compass in Creation Miniatures of the Later Middle Ages*, "Traditio" 1974, Vol. 30, pp. 419–429.

<sup>38</sup> *On the Creation*, IV, 17–19. *The Works of Philo Judaeus*, transl. C.D. Yonge, Vol. I, London 1890, pp. 4–5. Cf. J.B. Friedman, *Op. cit.*, p. 425.

<sup>39</sup> See *The Ancient of Days* (the frontispiece of *Europe a Prophecy*, copy D, 1794) and *Newton* (1795). Both are available at the *William Blake Archive*, <http://www.blakearchive.org/>

<sup>40</sup> V. Shaposhnikov, *Theological Underpinnings of the Modern Philosophy of Mathematics*, Parts I and II, "Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" 2016, Vol. 44(57): *Theology in Mathematics?*, eds. S. Krajewski, K. Trzęsicki, pp. 31–54, 147–168.

<sup>41</sup> R. Otto, *Op. cit.*, p. 65.

ham Maslow). The “*mathematical sublime*” refers to the same feelings but being transferred from the religious to the aesthetic sphere. “The sublime” designates “an *experience*, that of *transcendence*, which has its origins in religious belief and practice”; even nowadays, it remains, among other things, “an experience with mystical-religious resonances”.<sup>42</sup> The sublime forms a religious stratum within aesthetic values.

By the way, what is “the sublime”? To answer this question is by no means easy. *Prima facie* one calls something “sublime” if it provokes a special feeling, being a strange amalgam of terror and admiration, for which English has a word: “awe”. According to some present-day dictionaries, the sublime is “a quality of awesome grandeur in art or nature, which some 18th-century writers distinguished from the merely beautiful”.<sup>43</sup> “An idea associated with religious awe, vastness, natural magnificence, and strong emotion, which fascinated 18th-century literary critics and aestheticians. Its development marks the movement away from the clarity of neo-classicism towards Romanticism, with its emphasis on feeling and imagination; [...]”.<sup>44</sup> To get a more detailed answer, one needs to choose among the variety of fully-fledged theories of the sublime.

## The sublime and the different types of the infinite

The most influential and well-known theory of the sublime was put forward by Kant. What is more, Kant decisively connected the sublime with *the infinite*: “Nature is [...] sublime in those of its appearances the intuition of which brings with them the idea of its infinity”.<sup>45</sup> The main thesis behind Kant’s interpretation of the sublime is *the conflict* between abilities of the human imagination and the intellect when they deal with the infinite or at least the very big. The problem can be easily demonstrated in a famous example that can be traced back to Descartes’s *Sixth Meditation*. We can easily tell the difference between, say, the triangle and the square both by the imagination and by the intellect. But if we take a chiliagon,

---

<sup>42</sup> R. Doran, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge 2015, p. 1.

<sup>43</sup> C. Baldick, *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, 3rd ed., Oxford 2008, p. 321.

<sup>44</sup> *The Concise Oxford Companion to English Literature*, eds. M. Drabble, J. Stringer, D. Hahn, 3rd ed., Oxford 2007.

<sup>45</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, ed. P. Guyer, transl. P. Guyer, E. Matthews (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 2000, p. 138.



which is a polygon with one thousand sides, and, say, myriagon (a polygon with ten thousand sides) the imagination fails to distinguish between them while the intellect stays sharp. So the chiliagon turns out to be sublime for us while the triangle is not!

The first attempt to approach the conflict in question seems to be made by Aristotle, when he decisively divorced the infinity with physics to engage it exclusively with mathematics: there is no such thing as (actually) infinite physical body; nevertheless, mathematicians may enjoy the (potential) infinity of numbers and magnitudes in their discourse for "one might think that one of us is bigger than he is and magnify him *ad infinitum*" (*Physics*, 208a).<sup>46</sup> Aristotle distinguishes physical existence (in reality) from mathematical existence (or rather *subsistence*, taking the last word after Alexius Meinong for meaningful existence just in thought).

Kant made the next step, trisecting thought into senses plus imagination, the understanding (die Verstand), and reason (die Vernunft). These three abilities deal with infinity, though each in its own way. *Actual infinity* is an idea of reason restricted to metaphysics and theology.<sup>47</sup> *Potential infinity* is a concept of understanding restricted to mathematics. Besides, let me introduce *sensible or aesthetic infinity*<sup>48</sup> restricted to arts and sciences. This last type of infinity is encountered when, as Kant puts it, "the imagination reaches its maximum and, in the effort

<sup>46</sup> Aristotle, *Complete Works*, ed. J. Barnes, Princeton, NJ 1984, Vol. 1, p. 354.

<sup>47</sup> The Greek account of the infinite included both *negative* and *positive* interpretations. The negative one, which dominated, understood ἀπειρον as "unlimited" or even "indefinite" and "indeterminate", i.e., as a sort of *imperfection*. The positive one is marked by Anaximander's use of the word, which seems to imply some sort of *perfection*. The positive interpretation can be found cursorily mentioned in Aristotle (*Physics*, III, 4): "if coming to be and passing away do not give out, it is only because that from which things come to be is infinite" (203b18–20). Here, the source of being is infinite in the positive sense of *inexhaustibility* of its creative power. It was Plotinus (VI, 9, 6, 1–13) who overtly contrasted the two meanings of being infinite: the negative one in mathematics and the positive one as being applied to the Good. On the next step, the Divine Infinity, taken in the positive sense of the word, was established in Christian theology by Cappadocian fathers, especially Gregory of Nyssa (*Contra Eunomium*, 1.169; 1.367), to become an integral part of the orthodoxy. Thus, actual infinity, rejected by Aristotle for the realms of physics and mathematics, finally made its home in the realms of metaphysics and theology. Cf. L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, NY 1992.

<sup>48</sup> Cf. the use of "sensible infinity" and "aesthetic" infinity in J. Rogozinski, *The Gift of the World*, in: *Of the Sublime: Presence in Question, Essays by J.-F. Courtine et al.*, Albany, NY 1993, pp. 149–150.

to extend it, sinks back into itself”.<sup>49</sup> Though Kant scrupulously distinguishes between sensibility, the understanding, and reason, they work together in accord. Hence, three types of infinity are also closely connected.

| HUMAN ABILITIES      | THE INFINITE                                 | HUMAN ACTIVITIES         |
|----------------------|----------------------------------------------|--------------------------|
| senses + imagination | aesthetic infinity<br>(finite, but very big) | arts and sciences        |
| the understanding    | potential infinity                           | mathematics              |
| reason               | actual infinity                              | metaphysics and theology |

The central conflict, according to Kant, is between the regulative ideas of reason asking for a final synthetic totality (the absolute whole of the external world of nature or the internal world of our self) and the possibilities of senses and imagination giving us no more than a finite series of images. It means that actual infinity is no more than a regulative idea of pure reason, while sensible infinity is just something very big, so big that our imagination fails to present anything bigger. That is, in *sensu stricto*, the only true infinity is the potential infinity of mathematics, but “the *feeling* of the infinite”,<sup>50</sup> the *sublime* feeling, we get only when all three of our intellectual abilities work in accord or, rather, clash together.

## The sublime and mathematics

Kant’s theory suggests to me the idea that not only mathematics has something to do with the sublime but vice versa as well: the sublime always has something to do with mathematics. Let me unpack this idea a little.

Arguably the most famous passage from Kant is the first paragraph of the conclusion to his *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) on “the starry heavens above me and the moral law within me”.<sup>51</sup> Please, note that that passage is about *two infinities*: the infinity of the natural world and the infinity of the human personality. What is more, it is about the sublime: it is no coincidence that in the next paragraph, Kant begins with words on “the sublimity (Erhabenheit)” of the object of his inquiry. Surely, Kant’s famous words bring to mind Blaise Pascal’s

---

<sup>49</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, p. 136.

<sup>50</sup> Words by Jacob Rogozinski. *Ibid.*, p. 149. Italics mine – V.S.

<sup>51</sup> I. Kant, *Critique of Practical Reason*, in: I. Kant, *Practical Philosophy*, transl. and ed. M.J. Gregor (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 1996, pp. 269–270.

thoughts on infinity: the principle of double infinity and Pascal's terror (*effroi*) (fragments S229/L198-S234/L202<sup>52</sup>). In Pascal, the connection of the infinity in nature with mathematics (as well as its sublimity) is quite apparent.<sup>53</sup>

In his *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant introduces two types of the sublime: "the mathematically sublime (*das Mathematisch-Erhabene*)" and "the dynamically sublime (*das Dynamisch-Erhabene*)".<sup>54</sup> The first presupposes a very great, hardly imaginable *magnitude* while the second one a very great, totally irresistible *power*. Though only the first type is called "mathematisch", both of them are connected with mathematics, for Kant introduces not only *extensive* magnitudes, but *intensive* magnitudes as well, and it is the intensive magnitude of power that matters when we recognise any power as sublime. The standard (or first) application of mathematics is regulated by the principle of the axioms of intuition: "All intuitions are extensive magnitudes".<sup>55</sup> That means that intuitions in question presuppose "successive synthesis (form part to part)"<sup>56</sup> in space and time. The so-called "second application of mathematics"<sup>57</sup> is regulated by the principle of the anticipations of perception: "In all appearances the real, which is an object of the sensation, has intensive magnitude, i.e., a degree".<sup>58</sup> Gravity or weight, colour, heat, light, energy or power, etc., they all are intensive magnitudes, according to Kant. Intensive magnitude means here "a degree of influence on sense".<sup>59</sup> In that case, apprehension "is not successive but instantaneous", i.e., it never goes from parts to the whole but "fills only an instant".<sup>60</sup> Nevertheless, those instants (of the same kind, of course) constitute a continuous scale of degrees, that makes them countable and, in general, mathematizable.

<sup>52</sup> B. Pascal, *Pensées*, ed. and transl. R. Ariew, Indianapolis, IN 2004, pp. 57–64.

<sup>53</sup> Cf. T. Pavlovits, *Admiration, Fear, and Infinity in Pascal's Thinking*, in: *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, eds. M.F. Deckard, P. Losonczi, Cambridge 2011, pp. 119–126.

<sup>54</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, p. 131.

<sup>55</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. and ed. P. Guyer, A.W. Wood (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 1998, p. 286.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>57</sup> I. Kant, *Prolegomena*, transl. G. Hatfield, in: I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, eds. H. Allison, P. Heath (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 2002, p. 100.

<sup>58</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 290.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 291.

## From empirical examples to divine symbols

In general, Kant is inclined to emphasise the conflict and to contrast human cognitive abilities, to separate theoretical and practical reason. Nevertheless, his aesthetics of the sublime provides a golden opportunity to make overt an interesting interplay of abilities in question, of both spheres of human reason and, hence, to bridge mathematics and theology.

The intimate interaction of the understanding (διάνοια) and imagination (φαντασία) in geometry was well known already in antiquity as Proclus attests.<sup>61</sup> Kant continued that tradition when he asserted *constructivity* as a distinctive feature of mathematical cognition (A713/B741).<sup>62</sup> Moreover, he extended this approach from geometry to arithmetic and algebra (and thus to the whole of mathematics) by introducing the idea of “symbolic construction” along with “ostensive or geometrical construction” (A717/B745).<sup>63</sup> In fact, both types of construction successfully combine in all parts of mathematics.

Two fundamental types of mathematical construction find their parallel in Kant’s duality of *schematism* and *symbolism*.<sup>64</sup> The reality of our concepts can be demonstrated, according to Kant, only through obtaining appropriate intuitions. The ideas of reason have no corresponding schemata in the theoretical sphere but can have symbolic representations in the practical sphere. For instance, “all of our cognition of God is merely symbolic”.<sup>65</sup>

| CONCEPTS                           | INTUITIONS |
|------------------------------------|------------|
| empirical concepts                 | examples   |
| pure concepts of the understanding | schemata   |
| ideas of reason                    | symbols    |

The idea of symbolic construction in mathematics shows that Kant recognises symbolism, along with schematism, not only in the practical sphere but in the theoretical one as well. All the more so, there is no real reason why one could not

<sup>61</sup> See Proclus on a standard structure of any geometrical theorem or problem. Proclus, *Op. cit.*, pp. 9, 41, 157–164.

<sup>62</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 630.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>64</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, p. 225–227.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 227.

use mathematics symbolically in the practical sphere, even if it would not be "the actual schema for the concept but only a symbol for reflection".<sup>66</sup>

## The infinite in the finite

In a way, the notion of *symbol* provides an opportunity to synthesise the three Kant's conceptual layers and, hence, the three types of the infinite and, hence, the finite and the infinite. Kant's successors were happy to use the opportunity and to interpret the sublime through such a synthesis. According to Schelling, *sublimity* is constituted by "the informing of the infinite into the finite". He continues: "wherever we encounter the infinite being taken up into the finite as such—whenever we distinguish the infinite within the finite—we judge that the object in which this takes place is sublime" (*The Philosophy of Art*, § 65).<sup>67</sup> In this case, the finite turns into "a symbol of the infinite".<sup>68</sup> "The finite" in the case of mathematics is its diagrams and strings of characters. According to Hegel, "when the symbol is developed independently in its own proper form, it has in general the character of sublimity".<sup>69</sup> "Symbolic art", or "the art of sublimity", he characterises as "the sacred art as such".<sup>70</sup> They called such a synthesis of the finite and the infinite "dialectics", but perhaps "*mystical vision*" is a better name. For instance, a US science journalist John Horgan gives the following as a formulation of mysticism: "awestruck perception of the infinite in the finite".<sup>71</sup> William Blake expressed this very idea in famous verses: "To see a World in a Grain of Sand, / And a Heaven in a Wild Flower, / Hold Infinity in the palm of your hand, / And Eternity in an hour".<sup>72</sup>

Mathematics does just this: *makes the infinite in the finite visible*. Moreover, mathematics boasts a special affinity with the infinite. While attempts to define

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>67</sup> F.W.J. Schelling, *The Philosophy of Art*, Minneapolis, MN 1989, pp. 85–86.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 62–69, 79, 87–90.

<sup>69</sup> G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, New York, NY 1975, Vol. I, p. 303.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 372–373.

<sup>71</sup> J. Horgan, *Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality*, New York, NY 2003, p. 215.

<sup>72</sup> W. Blake, *Auguries of Innocence*, the Pickering Manuscript, c.1801–1803, in: *The Poetical Works: A New and Verbatim Text from the Manuscript Engraved and Letterpress Originals*, ed. J. Sampson, Oxford 1947, p. 288.

mathematics as *the science of the infinite* is a modern story (the 1920s, H. Weyl and E. Zermelo),<sup>73</sup> the very idea of the unique relationship between infinity and mathematics dates back to Aristotle, as was already mentioned above. In *Physics* (III, 4–8), he reduces different variants of the usage of the word “infinity” to the only proper one: infinity as an accident of quantity (that is of magnitudes and numbers as well as time, place, and movement). According to Aristotle, infinity has only a *potential* existence: “For generally the infinite has this mode of existence: one thing is always being taken after another, and each thing that is taken is always finite, but always different” (III, 6, 206a).<sup>74</sup> It means, above all, that mathematicians work with the infinite *through the finite*.<sup>75</sup>

## The stars of the heaven and the sand of the sea

Let us consider a biblical example. God promises Abraham: “I will greatly multiply your descendants so that they will be as countless as the stars in the sky or the grains of sand on the seashore” (*Genesis* 22:17; cf. *Genesis* 32:12; *Hosea* 1:10; *Jeremiah* 33:22). The stars of the heaven and the sand of the sea were seen as something truly sublime; they filled people with awe for they were too numerous to be counted one by one in any finite time within human life, which is too short. It is possible only for immortal God, not for a mortal man. Something extremely big was almost equated with the infinite. To be able to handle the infinite (or very big) well means to obtain divine powers. This idea was made perfectly explicit in the apocryphal *Greek Apocalypse of Ezra* (2:32–3:3):

(And God said,) ‘Count the stars and the sand of the sea; and if you will be able to count this, you will also be able to argue the case with me.’ And the prophet

---

<sup>73</sup> Cf. H. Weyl, *Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik* (1925), in: *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1968, Bd. II, p. 511; E. Zermelo, *Thesen über das Unendliche in der Mathematik / Theses Concerning the Infinite in Mathematics* (s1921), in: E. Zermelo, *Collected Works / Gesammelte Werke*, Berlin 2010, Vol. I, pp. 306–307; E. Zermelo, *Vortrags-Themata für Warschau 1929 / Lecture Topics for Warsaw 1929* (s1929b), in: *ibid.*, pp. 382–383.

<sup>74</sup> Aristotle, *Complete Works*, Vol. 1, p. 351.

<sup>75</sup> This is one of the central ideas in D. Hilbert’s *Über das Unendliche*, “*Mathematische Annalen*” 1926, Vol. 95, pp. 161–190. David Hilbert was lecturing at Göttingen on the same subject in the winter semester of 1924–25, trying to clarify the nature and meaning of the *infinite* in mathematics.

said, 'Lord, you know that I bear human flesh. And how can I count the stars of the heaven and the sand of the sea?'.<sup>76</sup>

Nevertheless, mathematicians pretend to fulfil the job rejected by Ezra as Archimedes famously showed in his *Psammites* (The Sand Reckoner). They obtain a divine power over very big numbers (about  $10^{63}$  grains of sand in the case of Archimedes) and even infinity. According to Scott J. Aaronson, a theoretical computer scientist at MIT, "one could define science as reason's attempt to compensate for our inability to perceive big numbers".<sup>77</sup> Nevertheless, the "big number phobia" is real and still with us. It is the other side of the fascination and witness to the sublimity of big numbers.

## The sublime as the key to mathematical beauty

Is it true that the chiliagon gives us a sublime feeling while the triangle is not? Is it true that the triangle can be beautiful but never sublime? I do not think so. Kant is inclined to contrast *the sublime* to *the beautiful* through the opposition of the infinite and the finite, the formless and the form, quantity and quality, reason and the understanding.<sup>78</sup> Such oppositions seem rather superficial: we are forced to grasp complicated forms of the natural world with the help of basic regular geometrical patterns,<sup>79</sup> and the peculiar beauty of such patterns is intimately connected with the possibility of encapsulating the infinite in the finite.

Already, the Ancient Greek geometers were extremely sensitive to the subject. Consider such fundamental geometrical objects as *the straight line* and *the circle*. A straight line (which was, for the Ancient Greeks, a segment of a line, though extendable *ad infinitum*<sup>80</sup>) was defined in Euclid as "a line which lies evenly with

<sup>76</sup> *Greek Apocalypse of Ezra* (Second to Ninth Century AD), a New Translation and Introduction by M.E. Stone, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, Peabody, MA 1983, p. 573.

<sup>77</sup> S.J. Aaronson, *Who Can Name the Bigger Number?* 1999. Retrieved from <http://www.scottaaronson.com/writings/bignumbers.pdf>

<sup>78</sup> I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, p. 128.

<sup>79</sup> Consider classic techniques in the art of drawing with their basic geometrical frame. Cf. *The Art of Basic Drawing*, Walter Foster Publishing, Laguna Hills, CA 2007. They uncover the geometrically informed constructive activity of the human mind famously emphasised by Kant (BXI–XII). I. Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 107–108.

<sup>80</sup> Euclid's postulate 2.

the points on itself”.<sup>81</sup> It means that to be straight, any segment of the line must be straight, so to say, in each of its points, which are infinitely many. Similarly, a circle was defined as having all the radii equal, which make it circular, once again, in infinitely many points. The three-dimensional analogue of the circle is the sphere. Pythagoreans singled them out from all shapes. We are told that Pythagoras “held that the most beautiful figure is the sphere among solids, and the circle among plane figures”.<sup>82</sup> Proclus is more explicit:

The first and simplest and most perfect of the figures is the circle. It is superior to all solid figures because its being is of a simpler order, and it surpasses other plane figures by reason of its homogeneity and self-identity. [...] Hence, whether you analyze the cosmic or the supercosmic world, you will always find the circle in the class nearer the divine.<sup>83</sup>

Even the beauty of the simplest geometrical figures, such as the circle and the straight line, is because of the covert presence of infinity in their inner structure, i.e., *the sublimity at the bottom of their beauty*. That presence is apparently the reason why *the circle* and *the sphere* have been immensely popular as the symbols for the divine reality. They were preferred to the straight line and the plane for the latter two (if taken in Greek interpretation) are always unfinished and incomplete.

Mathematical sublimity too often adds to mathematical beauty, and, perhaps, even more than that. I would like to make a conjecture that *mathematical sublimity keeps the secret of mathematical beauty in general*.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, transl., intr. and commentary T. Heath, Cambridge 1908, Vol. 1, pp. 153, 165–169.

<sup>82</sup> Diogenes Laertius, VIII, 35. See *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, with an English Translation by R.D. Hicks* (Loeb Classical Library), London; New York 1925, Vol. II, pp. 350–351.

<sup>83</sup> Proclus, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>84</sup> Francis Hutcheson adhered to this opinion (though without using the word “sublime”) in his anonymously published 1725 treatise on aesthetics. This treatise contained a special section on “the Beauty of Theorems” that elaborated upon the subject. The secret of mathematical beauty, according to Hutcheson, lies in the fact that “in one Theorem we may find included, with the most exact Agreement, an infinite Multitude of particular Truths; nay, often an Infinity of Infinites”. For example, the Pythagorean theorem is comprised of truths about infinitely many particular right-angled triangles that vary in form and size. He also refers to differential calculus, in which one theorem embraces infinite species of curves, infinite sizes within each species, and infinite points within each curve. See F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of*



Let us return to the question of whether the triangle can be perceived as sublime or not. The true triangle, according to Proclus, is the equilateral one; all others are *distortions* of the paradigm.<sup>85</sup> All regular triangles are similar; they all have the same form. On the contrary, there are *infinitely* many irregular triangles that lack similarity. If the trisector theorem, discovered by Frank Morley in 1899,<sup>86</sup> had been known in the time of Proclus, he would have possibly commented on it in the following manner: in the very heart of any triangle, no matter how much distorted, one can always find its true paradigm unchanged, an equilateral triangle in all its perfection and splendour. "It is one of the most astonishing and totally unexpected theorems in mathematics and, jewel that it is, for sheer beauty it has few rivals".<sup>87</sup> Such is the verdict of some 20th-century mathematicians. What can be said about the sublimity of Morley's theorem? Its beauty owes a lot not only to its simplicity, which stayed undiscovered for such a long time, but to the unexpectedness of the result itself.<sup>88</sup> All the *infinite* variety of triangles turned out to be unified and, hence, grasped in a new way, through the regular form of their inner triangle, formed by the trisectors. Here, we also have a sort of encapsulating of the infinite in the finite, which is supposed to provoke a sublime feeling.

## In search of The Book Proof

Mathematics cannot be reduced to the contemplation of mathematical objects and formulation of propositions or theorems, grasping some of their properties, in an oracle-like manner; first and foremost, it is about finding mathemati-

---

*Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. W. Leidhold, Indianapolis 2004, pp. 36–37. Please, note that my point is slightly different from that of Hutcheson and may be considered as complementary to his: while he primarily talks about mathematical propositions, I talk about mathematical objects.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>86</sup> Here is its formulation: "The three intersections of the trisectors of the angles of a triangle, lying near the three sides respectively, form an equilateral triangle". See C.O. Oakley, J.C. Baker, *The Morley Trisector Theorem*, "American Mathematical Monthly" 1978, Vol. 85, No. 9, p. 738.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Gian-Carlo Rota claims that Morley's theorem "is unquestionably surprising, but neither the statement nor any of the proofs of the theorem can be viewed as beautiful". G.-C. Rota, *The Phenomenology of Mathematical Beauty*, "Synthese" 1997, Vol. 111, No. 2, p. 172. Beauty is in the eye of the beholder even in the case of mathematics.

cal proofs. What about the sublimity of the proofs? For instance, Ian Hacking speaks of the “awe” that mathematical proofs inspire and says that he shares in that awe.<sup>89</sup> It is well known that mathematicians never get tired of looking for new proof for an old result.<sup>90</sup> They also discuss the beauty and perfection of the proofs. When Bertrand Russell wrote about “the sense of being more than man”<sup>91</sup> while doing mathematics, he was thinking not of the objects or the results but the mathematical proofs, especially of the intrinsic perfection of their inner logic. He also took an intense interest in the global structure of mathematics as a system of interconnected theories, and compared mathematics as a whole with a temple or a palace<sup>92</sup>, repeatedly using architectural metaphors. He wrote that “the rules of logic are to mathematics what those of structure are to architecture”.<sup>93</sup> Russell provides a truly good example of a mathematician of a “cathedral-builder” type. A great Hungarian mathematician Paul Erdős gives another impressive example.

One of Erdős’s results—an elegant eight-line proof, which is famous for introducing probabilistic arguments in combinatorics—recently evoked the following remark from an American mathematician Michael H. Harris:

It’s a proof many mathematicians would be tempted to call beautiful. But can such a proof be sublime in the sense of Kant and Edmund Burke? Can meditating about finite sets inspire awe and terror? Or are these sentiments reserved for the contemplation of infinity?<sup>94</sup>

“Dipping into the mathematical papers of Paul Erdős is like wandering into Aladdin’s Cave. The beauty, the variety and the sheer wealth of all that one finds are quite overwhelming”.<sup>95</sup> With such words, Béla Bollobás, one of the mathematicians of Erdős’s circle, begins an overview of his life and work. The words “beauty” and “beautiful” constantly appear when mathematicians discuss Erdős’s

---

<sup>89</sup> I. Hacking, *Husserl on the Origins of Geometry*, in: *Science and the Life-World: Essays on Husserl’s ‘Crisis of European Sciences’*, eds. D. Hyder, H.-J. Rheinberger, Stanford 2010, p. 65.

<sup>90</sup> J.W. Dawson Jr, *Why Do Mathematicians Re-prove Theorems?*, “*Philosophia Mathematica*” 2006, Series III, Vol. 14, No. 3, pp. 269–286.

<sup>91</sup> See the epigraph from Russell at the very beginning of this paper.

<sup>92</sup> B. Russell, *The Study of Mathematics*, in: *Mysticism and Logic and Other Essays*, pp. 58–59, 67–68.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>94</sup> M. Harris, *Mathematics Without Apologies: Portrait of a Problematic Vocation*, Princeton 2015, pp. 192–193.

<sup>95</sup> B. Bollobás, *Paul Erdős: Life and Work*, in: *The Mathematics of Paul Erdős I*, eds. R.L. Graham, J. Nešetřil, S. Butler, 2nd ed., New York, NY 2013, p. 1.

mathematics. But it seems to be more to it than that. In a striking resemblance to Russell (despite all the differences), Erdős, being an agnostic,<sup>96</sup> was fond of using religious vocabulary while speaking of mathematics. Lecturing on mathematics was famously called "preaching". As Bollobás puts it, in his language "a mathematician could *preach*, usually to the converted".<sup>97</sup> One of Erdős's much younger friends and co-author, Joel Spencer, tried to put an eluding idea of his elder friend and mentor's quasi-religious attitude towards mathematics into words:

What drew so many of us into his circle? What explains the joy we have in speaking of this gentle man? Why do we love to tell Erdős stories? I've thought a great deal about this and I think it comes down to a matter of belief, or faith. We know the beauties of mathematics and we hold a belief in its transcendent quality. [...] Mathematical truth is immutable, it lies outside physical reality. [...] This is our belief, this is our core motivating force. Yet our attempts to describe this belief to our nonmathematical friends is akin to describing the Almighty to an atheist. Paul embodied this belief in mathematical truth. His enormous talents and energies were given entirely to the Temple of Mathematics. He harbored no doubts about the importance, the absoluteness, of his quest. To see his faith was to be given faith. The religious world has a name for such people—they are called saints.<sup>98</sup>

Please, note how persistent Spencer is in using religious vocabulary while talking about Erdős the mathematician! He continues:

I do hope that one cornerstone of Paul's, if you will, theology will long survive. I refer to The Book. The Book consists of all the theorems of mathematics. For each theorem there is in The Book just one proof. It is the most aesthetic proof, the most insightful proof, what Paul called The Book Proof. When one of Paul's myriad conjectures was resolved in an "ugly" way Paul would be very happy in congratulating the prover but would add, "Now, let's look for The Book Proof." This platonic ideal spoke strongly to those of us in his circle. The mathematics was there, we had only to discover it. [...] In the summer of

<sup>96</sup> Cf. P. Hoffman, *The Man Who Loved Only Numbers: The Story of Paul Erdős and the Search for Mathematical Truth*, London 1998, p. 26.

<sup>97</sup> B. Bollobás, *To Prove and Conjecture: Paul Erdős and His Mathematics*, "The American Mathematical Monthly" 1998, Vol. 105, No. 3, p. 212.

<sup>98</sup> J. Spencer, *Erdős Magic*, in: *The Mathematics of Paul Erdős I*, eds. R.L. Graham, J. Nešetřil, S. Butler, 2nd ed., New York, NY 2013, p. 45.

1985 I drove Paul to Yellow Pig Camp—a mathematics camp for talented high school students. [...] In my introduction to his lecture I discussed The Book but I made the mistake of describing it as being “held by God.” Paul began his lecture with a gentle correction that I shall never forget. “You don’t have to believe in God,” he said, “but you should believe in The Book.”<sup>99</sup>

Not everyone in Erdős’s circle would agree with such an interpretation. For example, Bollobás is far less enthusiastic on the subject:

Occasionally Erdős talked of *The Book*: a transfinite book whose pages contain all the theorems and their best possible proofs. Unfortunately, went on Erdős, The Book is held by God who, being malicious towards us, only very rarely allows us to catch a glimpse of a page. But when that happens, then we see mathematics in all its beauty. In writing and talking about Erdős, The Book is frequently overemphasized: he himself always insisted that this is only a joke, which should not be taken seriously, lest it damages the mathematics we like. By its very nature, a book proof tends to be short and snappy: it is as if lightning allowed us to see some detail clearly. When it comes to substantial results, the best we can feel is that the *global idea* of the proof is from The Book.<sup>100</sup>

Nevertheless, both Spencer and Bollobás argue to the same end. The use of religious terminology by Erdős cannot be taken at face value, he was surely joking; but a good joke usually both covers and uncovers something quite serious, and his complete devotion to mathematics was extremely serious. His biographer Paul Hoffman calls him for that reason “a mathematical monk”.<sup>101</sup> One of Erdős’s favourite sayings runs: “Every human activity, good or bad, *except mathematics*, must come to an end”.<sup>102</sup> A person who stopped doing mathematics was, in his language, “dead”.<sup>103</sup> It was not just about beauties, as he proved by his own life. Erdős obviously “had already run beyond beauty” (to quote Plotinus once again) and had got at least into the sphere of sublime if not numinous.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 45–46.

<sup>100</sup> B. Bollobás, *To Prove and Conjecture*, pp. 219–220.

<sup>101</sup> P. Hoffman, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>102</sup> B. Bollobás, *To Prove and Conjecture*, p. 209.

<sup>103</sup> P. Hoffman, *Op. cit.*, pp. 8, 133.

What makes a mathematical proof provoke the sublime feeling? In my opinion, it is an inner “tension” or “τόνος” between the two poles, the “finite” and the “infinite” ones, of the dipolar structure of any symbol that is quite recognisable in mathematical proofs. The finite pole is the so-called “simplicity” of a proof, which can mean a lot of different things: clarity, lucidity, and perspicuity, as well as conciseness and compactness, easy surveyability or minimalism of conceptual prerequisites. The infinite pole is formed by *generality* or considerable coverage and *unexpectedness* of the new relations the proof uncovers. The more intense is the interplay between the poles, the more sublime and, hence, beautiful is the proof. That is what “The Book Proof” means.

What is The Book, anyway? What does that mathematical “paradise” look like? Does it look like a chaotic collection of separate proofs<sup>104</sup> or a unified theory, embracing the whole of mathematics? Note that Bertrand Russell was the one to do his best at creating a version of The Book. I have in mind his unfinished project of *Principia Mathematica*,<sup>105</sup> whose foci of interest were ultimate logical coherence and unification. The similar architectonic vision seemed to guide later the Bourbaki project,<sup>106</sup> though they were not so scrupulous about logic and the finality of a mathematical edifice. Both unification projects just mentioned have failed, and mathematicians have to reconcile themselves to having just a collection of more or less extensive theoretical fragments.

Nevertheless, some of the mathematicians foresee more than mere fragments in the mathematical theories we have. They are still dreaming of a final, unified and comprehensive theory, i.e., the majestic “cathedral” of pure mathematics, whose might and splendour are visible only to the initiated, thus demonstrating a theological attitude towards doing mathematics. Both the believers and the agnostics, they are highly sensitive to the sublimity of mathematics, and they do their work in great hope that they are not labouring in vain.

<sup>104</sup> Cf. M. Aigner, G.M. Ziegler, *Proofs from THE BOOK*, 6th ed., Berlin 2018. It was first published in 1998. Erdős, who died in the summer of 1996, had approved of the idea of such a publication and gave his suggestions on the content. According to the authors, “to a large extent this book reflects the views of Paul Erdős as to what should be considered a proof from The Book” (p. V). As would be expected, it is no more than a collection of beautiful fragments, and it often gives several proofs for the same result.

<sup>105</sup> A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, Vol. I–III, Cambridge 1910–1913.

<sup>106</sup> N. Bourbaki, *The Architecture of Mathematics*, “The American Mathematical Monthly” 1950, Vol. 57, No. 4, pp. 221–232.

## Concluding remarks

In this paper, I have ventured several hypotheses concerning the nature of mathematical sublime. I just hypothesise and illustrate my point of view, giving a series of examples. My point is to introduce new topics for further consideration, not to provide full arguments or ultimate proofs. Here is a list of my main conjectures:

- (1) The *aesthetic* dimension of mathematics is intimately linked with the *religious* one. The aesthetic feelings of beauty, and especially sublime, often serve as a secular substitute for religious awe or the numinous feeling. Such a substitution works not only in art but in mathematics as well. To talk about it, I propose the terms “numinous mathematics” and “mathematical sublime”.
- (2) To account for the connection between aesthetic and religious dimensions of mathematics, I suggest revitalising a classical understanding of mathematics as *the science of the infinite*. More precisely, mathematics can be seen as the science of forming the infinite into the finite.
- (3) Mathematical sublimity keeps the secret of mathematical beauty in general. In my opinion, the beautiful in mathematics primarily presupposes a considerable tension between the simplicity and clarity of *finite form* and unexpected richness of the *infinite content* grasped by this form, that is, presupposes the sublime.

All the issues listed above, surely need further research to be elaborated and proved or disproved.

**Acknowledgments.** I would like to thank anonymous reviewers for their helpful comments and valuable suggestions that helped me to improve this paper.

## Bibliography

- Aaronson S.J., *Who Can Name the Bigger Number?* 1999. Retrieved from <http://www.scottaaronson.com/writings/bignumbers.pdf>
- Aigner M., Ziegler G.M., *Proofs from THE BOOK*, 6th ed., Berlin 2018.
- Aristotle, *Complete Works*, ed. J. Barnes, Princeton, NJ 1984, Vol. I.

- Baldick C., *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, 3rd ed., Oxford 2008.
- Blake W., *The Poetical Works: A New and Verbatim Text from the Manuscript Engraved and Letterpress Originals*, ed. J. Sampson, Oxford 1947.
- Bollobás B., *Paul Erdős: Life and Work*, in: *The Mathematics of Paul Erdős I*, eds. R.L. Graham, J. Nešetřil, S. Butler, 2nd ed., New York, NY 2013, pp. 1–42.
- Bollobás B., *To Prove and Conjecture: Paul Erdős and His Mathematics*, "The American Mathematical Monthly" 1998, Vol. 105, No. 3, pp. 209–237.
- Bourbaki N., *The Architecture of Mathematics*, "The American Mathematical Monthly" 1950, Vol. 57, No. 4, pp. 221–232.
- Cellucci C., *Mathematical Beauty, Understanding, and Discovery*, "Foundations of Science" 2015, Vol. 20, No. 4, pp. 339–355.
- Collins R., Restivo S., *Robber Barons and Politicians in Mathematics: A Conflict Model of Science*, "Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie" 1983, Vol. 8, No. 2, pp. 199–227.
- Dawson J.W. Jr., *Why Do Mathematicians Re-prove Theorems?*, "Philosophia Mathematica" 2006, Series III, Vol. 14, No. 3, pp. 269–286.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers, with an English Translation by R.D. Hicks* (Loeb Classical Library), London; New York 1925, Vol. II.
- Doran R., *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge 2015.
- Drucker P.F., *The Practice of Management*, New York, NY 1993.
- Dyck M., *Novalis and Mathematics: A Study of Friedrich von Hardenberg's Fragments on Mathematics and Its Relation to Magic, Music, Religion, Philosophy, Language, and Literature*, Chapel Hill, NC 1960.
- Elliott K.C., McKaughan D.J., *Nonepistemic Values and the Multiple Goals of Science*, "Philosophy of Science" 2014, Vol. 81, No. 1, pp. 1–21.
- Dyson F.J., Prof. Hermann Weyl [an obituary], "Nature" March 10, 1956, Vol. 177, No. 4506, pp. 457–458.
- Euclid, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, transl., intr. and commentary T. Heath, Cambridge 1908, vol. I.
- Friedman J.B., *The Architect's Compass in Creation Miniatures of the Later Middle Ages*, "Traditio" 1974, Vol. 30, pp. 419–429.
- Gilbert R., *Science and the Truthfulness of Beauty: How the Personal Perspective Discovers Creation*, Abingdon, UK 2018.
- Gowers T., *Introduction*, in: *Princeton Companion to Mathematics*, ed. T. Gowers, Princeton, NJ 2008, pp. 1–76.

- Greek Apocalypse of Ezra (Second to Ninth Century AD), a New Translation and Introduction by M.E. Stone*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, Peabody, MA 1983, pp. 561–579.
- Gutner G., *The Origin and Motivation of Scientific Knowledge: A Treatise on Wonder*, Moscow 2018 (in Russian).
- Hacking I., *Husserl on the Origins of Geometry*, in: *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences'*, eds. D. Hyder, H.-J. Rheinberger, Stanford 2010, pp. 64–82.
- Hardy G.H., *A Mathematician's Apology* [1940], with a foreword by C.P. Snow, Cambridge 1967.
- Harris M., *Mathematics Without Apologies: Portrait of a Problematic Vocation*, Princeton 2015.
- Hegel G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, tr. T.M. Knox, New York, NY 1975. Vol. I.
- Hilbert D., *Über das Unendliche*, “*Mathematische Annalen*” 1926, Vol. 95, pp. 161–190.
- Hoffman P., *The Man Who Loved Only Numbers: The Story of Paul Erdős and the Search for Mathematical Truth*, London 1998.
- Horgan J., *Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality*, New York, NY 2003.
- Hutcheson F., *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. W. Leidhold, Indianapolis 2004.
- Inglis M., Aberdein A., *Beauty Is Not Simplicity: An Analysis of Mathematicians' Proof Appraisals*, “*Philosophia Mathematica*” 2015, Vol. 23, No. 1, pp. 87–109.
- Kant I., *Critique of Practical Reason*, in: I. Kant, *Practical Philosophy*, transl. and ed. M.J. Gregor (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 1996, pp. 133–271.
- Kant I., *Critique of Pure Reason*, transl. and ed. P. Guyer, A.W. Wood (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 1998.
- Kant I., *Critique of the Power of Judgment*, ed. P. Guyer, transl. P. Guyer, E. Matthews (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 2000.



- Kant I., *Prolegomena*, transl. G. Hatfield, in: I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, eds. H. Allison, P. Heath (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), New York, NY 2002, pp. 29–169.
- Kieckhefer R., *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*, New York, NY 2004.
- Krajewski S., *Theological Metaphors in Mathematics*, "Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" 2016, Vol. 44(57): *Theology in Mathematics?*, eds. S. Krajewski, K. Trzęsicki, pp. 13–30.
- McMillan A., Hansler D., *Mission and Vision Statements*, in: *Encyclopedia of Management*, 5th ed., ed. M.M. Helms, Detroit, MI 2006, pp. 556–557.
- Netz R., *The Aesthetics of Mathematics: A Study*, in: *Visualization, Explanation and Reasoning Styles in Mathematics*, eds. P. Mancosu, K.F. Jørgensen, S.A. Pedersen, Dordrecht 2005, pp. 251–293.
- Novalis, *Schriften*, Herausgegeben von Ludwig Tieck und Fr. Schlegel, Fünfte Auflage, Zweiter Teil, Berlin 1837.
- Oakley C.O., Baker J.C., *The Morley Trisector Theorem*, "American Mathematical Monthly" 1978, Vol. 85, No. 9, pp. 737–745.
- Otto R., *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harvey, 2nd ed., New York, NY 1950.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, 7th ed., ed. S. Wehmeier, Oxford 2005.
- Oxford Dictionary of English*, ed. A. Stevenson, 3d ed., Oxford 2010.
- Pascal B., *Pensées*, ed. and transl. R. Ariew, Indianapolis, IN 2004.
- Pavlovits T., *Admiration, Fear, and Infinity in Pascal's Thinking*, in: *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, eds. M.F. Deckard, P. Losonczi, Cambridge 2011, pp. 119–126.
- Philo, *The Works of Philo Judaeus*, transl. C.D. Yonge, London 1890. Vol. I.
- Plato, *Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN 1997.
- Plotinus, with an English translation by A.H. Armstrong, In seven volumes, Vol. VII: *Enneads VI. 6-9* (Loeb Classical Library), Cambridge, MA; London 1988.
- Poincaré H., *Mathematical Discovery* [1908], in: H. Poincaré, *Science and Method*, trans. F. Maitland, London 1914, pp. 46–63.
- Potochnik A., *The Diverse Aims of Science*, "Studies in History and Philosophy of Science Part A" 2015, Vol. 53, pp. 71–80.

- Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, transl. G.R. Morrow, Princeton, NJ 1992.
- Richardson R.G.D., *The First Josiah Willard Gibbs Lecture*, "Bulletin of the AMS" 1924, Vol. 30, No. 7, pp. 289–291.
- Rogozinski J., *The Gift of the World*, in: *Of the Sublime: Presence in Question, Essays by J.-F. Courtine et al.*, Albany, NY 1993, pp. 133–156.
- Rota G.-C., *The Phenomenology of Mathematical Beauty*, "Synthese" 1997, Vol. 111, No. 2, pp. 171–182.
- Russell B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, London 1917.
- Schelling F.W.J., *The Philosophy of Art*, ed., tr. and introduced by D.W. Stott, Minneapolis, MN 1989.
- Schuchard M.K., *Restoring the Temple of Vision: Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture*, Leiden 2002.
- Shaposhnikov V., *Theological Underpinnings of the Modern Philosophy of Mathematics*, Parts I and II, "Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" 2016, Vol. 44(57): *Theology in Mathematics?*, eds. S. Krajewski, K. Trzęsicki, pp. 31–54, 147–168.
- Spencer J., *Erdős Magic*, in: *The Mathematics of Paul Erdős I*, eds. R.L. Graham, J. Nešetřil, S. Butler, 2nd ed., New York, NY 2013, pp. 43–46.
- Suber P., *Infinite Reflections*, "St. John's Review" 1998, Vol. XLIV, No. 2, pp. 1–34. Available at <https://dash.harvard.edu/handle/1/3715468>.
- Sweeney L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, NY 1992.
- Taylor C., *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.
- Tarnas R., *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. New York, NY 1991.
- The Art of Basic Drawing*, Walter Foster Publishing, Laguna Hills, CA 2007.
- The Concise Oxford Companion to English Literature*, eds. M. Drabble, J. Stringer, D. Hahn, 3rd ed., Oxford 2007.
- Tomasello M., Carpenter M., Call J., Behne T., Moll H., *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, "Behavioral & Brain Sciences" 2005, Vol. 28, pp. 675–735.
- Weyl H., *Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik (1925)*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1968, Bd. II, p. 511–542.
- Whitehead A.N., Russell B., *Principia Mathematica*, Vol. I–III, Cambridge 1910–1913.

Zermelo E., *Collected Works / Gesammelte Werke*, Vol. I / Band I: *Set Theory, Miscellanea / Mengenlehre, Varia*, eds. H.-D. Ebbinghaus, A. Kanamori, Berlin 2010.

## Summary

The paper deals with aesthetic and religious dimensions of mathematics. These dimensions are considered as closely connected, though reciprocally non-reducible. "Mathematical beauty" is already firmly established as a term in the philosophy of mathematics. Here, an attempt is made to bring forward two additional candidates: "mathematical sublime" and "numinous mathematics". The last one is meant to designate the recognition of some mathematical practices as inspiring anticipation of the meeting with the divine reality or producing a feeling of its presence. The first one is used here to designate the related feelings in disguise, i.e., being reinterpreted or transferred from the straightforwardly religious to the aesthetic sphere. Taking Kant's theory of the sublime as a starting point, the paper introduces a related account of it that treats mathematical beauty through mathematical sublimity as a more fundamental category. Within this account, religious experience, the aesthetics of the sublime and mathematical practice are closely interlinked through an appropriate interpretation of the idea of the infinite. Both mathematical and art symbolism are seen as an endeavour to represent the infinite within the finite, which correlates well with the definition of mathematics as "the science of the infinite" (Hermann Weyl).

**Key words:** philosophy of mathematics, philosophy of mathematical practice, mathematical aims, mathematical beauty, the sublime, numinous, the infinite, symbolism

## Streszczenie

### **„Budowniczy katedr”: matematyka a wzniosłość**

Artykuł poświęcony jest estetycznemu wymiarowi matematyki, a także jego wymiarowi religijnemu. Wymiary te rozważane są jako silnie ze sobą powiązane, choć nie są do siebie sprowadzalne. „Piękno matematyczne” ugruntowało się już jako termin w filozofii matematyki. Podjęto tu próbę wysunięcia dodatkowych kandydatów: „matematyczna wzniosłość” i „matematyka numinotyczna”. Drugi z nich odnosi się do uznania pewnych praktyk matematycznych jako inspirujących do antycypacji spotkania z boską rzeczywistością lub jako wywołujących poczucie jej obecności. Z kolei pierwszy – do związanych z tym odczuć w „przebraniu”, to jest zreinterpretowanych i przeniesionych ze sfery wprost religijnej do estetycznej. Wychodząc od teorii wzniosłości Kanta, artykuł proponuje ujęcie matematycznego piękna poprzez matematyczną wzniosłość jako kategorię podstawową. W tym zakresie doświadczenie religijne, estetyka wzniosłości i praktyka matematyczna są wzajemnie silnie powiązane poprzez odpowiednią interpretację idei nieskończoności. Zarówno symbolizm matematyczny, jak i symbolizm w sztuce są tu postrzegane jako próba przedstawienia nieskończoności w tym, co skończone, co dobrze koreluje z definicją matematyki jako „nauki o nieskończoności” (Hermann Weyl).

**Słowa kluczowe:** filozofia matematyki, filozofia praktyki matematycznej, cele matematyczne, matematyczne piękno, wzniosłość, numinosum, nieskończoność, symbolizm

# The Logic of God

Michał Heller

(Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

## Introduction<sup>1</sup>

Let us begin with the following quotation from Avicenna's *Metaphysics*:

As for the obstinate, he must be plunged into fire, since fire and non-fire are identical. Let him be beaten, since suffering and not suffering are the same. Let him be deprived of food and drink, since eating and drinking are identical to abstaining.<sup>2</sup>

This quotation testifies to the fact that the principle of non-contradiction is so firmly implanted in our thinking that we are inclined to treat it as a fundamental ontological requirement reflecting the deepest property, almost a synonym, of reality. And indeed, Avicenna's persuasive argument is, in fact, but a practical implementation of the Aristotle's conviction that some principles, like the principle of non-contradiction, cannot be proved but only argued for per reduction *ad absurdum*.<sup>3</sup> Aristotle treated this principle not only as a law of our reasoning, but also as an ontological law. He developed an extensive analysis of this principle

---

<sup>1</sup> This paper was presented during the 2nd World Congress on Logic and Religion on 22 June 2017 at the University of Warsaw. The Polish version of this paper had been included in a book: M. Heller, *Ważniejsze niż wszechświat*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.

<sup>2</sup> *Metaphysics*, 1,8, 53.13e–15; quoted after L.R. Horn, *Contradiction*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/contradiction/>.

<sup>3</sup> Aristotle, *Metaphysics*, IV, 106a.

in the context of his dispute with Heraclitus who claimed that in the very concept of motion contradiction is involved. Aristotle, on the contrary, argued that motion, being real must be, and in fact is, free of any contradiction. Negation of the non-contradiction principle would also produce ontological, albeit nonsensical, results – the sort of an “ontological overfill of the world”, as put by Aristotle:

Again, if all contradictory statements are true of the same subject at the same time, evidently all things will be one. For the same thing will be a trireme, a wall, and a man, if of everything it is possible either to affirm or to deny anything.<sup>4</sup>

Just as from a proposition and its negation any proposition follows, a contradiction implemented in a world would result in “anything goes”. This is why, according to Aristotle, the non-contradiction principle is an ontological statement, tacitly assumed by any science about reality.<sup>5</sup>

In Leibniz’s view, the non-contradiction principle is an “*a priori* truth”. By an “*a priori* truth” Leibniz understands a “truth” that can be reduced to an identity. To prove that a proposition is an *a priori* truth is to show that its predicate is (implicitly) contained in its subject. There are necessary and contingent truths. A truth is contingent if it cannot be reduced to identity in a finite sequence of steps. However this distinction is only *quoad* us. In fact, all truths are *a priori* since for God an infinite number of steps is no obstacle. As Leibniz explains,

In the case of contingent truths, even though the predicate is really in the subject, yet one never arrives at a demonstration or an identity, even though the resolution of each term is continued indefinitely. In such cases it is only God, who comprehends the infinite at once, who can see how the one is in the other.<sup>6</sup>

Leibniz himself, and all thinkers who followed his tradition (and in fact almost all Medieval philosophers and theologians before him) had no doubts that God in His deductions (even if they are instantaneous) employs classical logic – the best logic they had at their disposal, and practically the only one they knew.

---

<sup>4</sup> *Metaphysics*, IV, 107b–108a (translated by W. D. Ross).

<sup>5</sup> See R. Poczobut, *Spór o zasadę sprzeczności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, p. 27.

<sup>6</sup> “Necessary and Contingent Truths”, in: G.W. Leibniz, *Philosophical Writings*, ed. G.H.R. Parkinson, Everman’s Library, Dent and Sons, London 1973, p. 97.

Moreover, logic itself seems to have something of the absolute. For the logicians of the Leibniz tradition it is natural to somehow identify logic with God as, say, his way of thinking. This absoluteness of logic is especially transparently seen, if we apply Leibniz's famous question "Why is there something rather than nothing?" to logical laws, for instance, to the principle of non-contradiction.

It can seem clear enough that our cosmos couldn't have existed unless it had first been real that no absurdity was involved. Not first through being earlier in time, but first as a prerequisite, and as prerequisite which wouldn't have depended on the actual existence of any thing or things – on the actual existence of experts of Logic, for instance.<sup>7</sup>

When speaking on the "logic of God", we can understand the logic of our reasoning about God or the logic as it is supposedly employed by God (in the sense alluded to above). It is rather obvious, at least for believers in God, that we can infer something about God's logic in the latter meaning, from how the logic operates in the world created by Him. In the present essay, my strategy is to use this narrow window through which we can grasp some glimpses of "Gods ways of thinking".

There are strong reasons to believe that it is category theory that best displays the role of logic in the system of our mathematical and physical knowledge. It gives us a refreshingly new perspective on logic and its various applications, and could be a good starting point for our speculations concerning the "logic of God". Accordingly, we start, in section 2, with a quick look at main characteristics of category theory, in particular its relation to logic. New categorical perspective can successfully be applied to physics, as we briefly present in section 3. This process of "categorification of physics" clearly displays logical underpinnings of physical theories. The fact that logic can change from theory to theory, or from a level to a meta-level, poses the question of the existence of "superlogic" to which all other logics would somehow be subordinated. This question is discussed in section 4. The fact that it remains unanswered forces us to face the problem of plurality of logics.

Usually, it was tacitly assumed that the role of "superlogic" was played by classical logic with its non-contradiction law as the most obvious tautology. In sec-

<sup>7</sup> J. Leslie, R.L. Kuhn (eds.), *The Mystery of Existence. Why Is There Anything At All?* Wiley-Blackwell, 2013, p. 3 (from "General Introduction").

tion 5, we discuss paraconsistent logic as an example of a logical system in which contradictions are allowed, albeit under the condition that they do not make the system to explode, i.e. that they do not spill over the whole system. Such logic is an internal logic in categories called cotopoi (or complement topoi). In section 6, we refer to some theological discussions, both present and from the past, that associate “God’s logic” with classical logic, in particular with the non-contradiction principle. However, the analyses carried out in the present essay teach us that the non-contradiction principle should not be absolutized. The only thing we can, with some certainty, assert on “God’s logic” is that it not an exploding logic, i.e. that it is not an “anything goes non-logic”. God is a Source-of-All-Rationality but His rationality need not to conform to our standards of what is rational. This “principle of logical apophaticism” is formulated and briefly discussed in section 7.

In the history of theology there is known at least one attempt to reconstruct the “process of God’s thinking”. I have in mind Leibniz’s idea of God’s selecting the best world to be created from among all possible worlds. In section 8, I suggest which modifications Leibniz would have introduced in his reconstruction, if he knew present developments in categorical logic.

## The World of Categories

A category consists of a collection of objects;  $x, y, z, \dots$ , and a collection of morphisms (called also arrows) between objects. If  $x$  and  $y$  are objects, an arrow  $f$  from  $x$  to  $y$  is denoted by  $f: x \rightarrow y$ ;  $x$  is called the source of  $f$ , a  $y$  its target. Two arrows  $f$  and  $g$  can be composed into  $g \circ f$ , if the target of  $f$  coincides with the source of  $g$ . Arrows have a right and left units, and the composition of arrows is associative.

It is surprising that such a seemingly simple structure could have such a powerful impact on the entire mathematics, logic, and potentially also on philosophy.

An archetypal example of category is the category of sets as objects, and maps between sets as morphisms (this category is denoted by SET). However, the SET category differs from the standard formulation of set theory in that it puts major emphasis on morphisms than on objects. This is typical for category theory. It is



even possible to formulate this theory entirely in terms of morphisms with no mention of objects.<sup>8</sup>

Category theory exhibits a great tendency to universality. Most important concepts of category theory are defined in such a way that they pick up properties of properties rather than just properties of mathematical structures. In this way, they find their implementation in various areas of mathematics, sometimes conceptually very distant from each other. This allows one to detect dependencies (many of them unknown so far) between different mathematical theories. Category theory permeates all of the contemporary mathematics. Almost all modern expositions of mathematical theories begin with an at least sketchy presentation of their categorical aspects.

Another important characteristics of category theory, not independent of previously mentioned ones, is its exceptional unifying power. It ingeniously combines mathematical structures and logic into its own internal architecture; in the following sense: in principle, any mathematical structure can be internalised in a category having rich enough structure to serve the purpose. We say that a given mathematical structure is internalised in a given category if this structure can be implemented into (or modelled by) the logical pattern of arrows of a given category. Roughly speaking, system of arrows of a given category forms an “algebra of arrows” which can be interpreted as a certain logic (like Boolean algebra can be interpreted as classical logic).

The relationship between category theory and logic is a huge topic, and it is relatively well understood only with regard to a class of categories called topoi (or toposes). The concept of topos is an interesting and efficient tool in categorical reasoning. Although a topos can have objects that are very different and much richer than sets, the abstract properties of such a topos are, in principle, the same as those of ordinary sets, and many set theoretic constructions can almost literally be transferred to them.

In topoi, the aforementioned unifying power of categories assumes especially transparent form. On the one hand, they can be interpreted geometrically as generalised spaces, on the other hand, they possess their own internal logic. One could say that geometry provides a semantic aspect for the internal logic of a giv-

---

<sup>8</sup> M. Heller, *Category Free Category Theory and Its Philosophical Implications*, “Logic and Logical Philosophy” 2016, No. 25, pp. 447–459, DOI: 10.12775/LLP.2016.015

en topos.<sup>9</sup> It turns out that the internal logic of topos is the intuitionistic logic. This means that the law of excluded middle (and consequently that of double negation) and the axiom of choice are forbidden.

We should also mention the so-called higher category theory. The idea is the following. An ordinary category (1-category) consists of objects and morphisms. In a 2-category, morphisms of the ordinary category are objects, and morphisms between morphisms are its morphisms (2-morphisms). Continuing in this way, we obtain  $n$ -objects (as  $(n-1)$ -morphisms) and  $n$ -morphisms (as morphisms between  $(n-1)$ -morphisms), and consequently an  $n$ -category. This construction is not as simple as it looks at the first glance. Difficulties increase with each step along the ladder of generalisations, even more so that at some steps generalisations can go in various directions. In this essay, we shall, in principle, stick to 1-categories with only marginal mentions of other possibilities.

Categories are not only worlds in themselves, each of them with its own internal logic and geometry, which can be ontologically interpreted, they also constitute an *ensemble* of worlds, the internal logic of which remains strictly related to logics of its constituent sub-worlds (subcategories). In this conceptual context, the tacitly assumed idea that it is classical logic that provides an “ontological framework” for the entire reality, looks highly suspect.

## Categorical Physics

The above “philosophy of categories” is not only a mathematicians’ game; it finds applications to physical theories as well. They assume two forms. The first form is more general and leads to the program of “categorification of physics”; the second, more radical, consists in reformulating (or reinterpreting) physical theories with the help of categorical tools.

Categorification, in general, is the process of finding categorical counterparts of set-theoretic concepts. This is done by replacing sets with categories, functions with functors, and equations that functions must satisfy by natural isomorphisms between functors satisfying, if necessary, some additional conditions.

---

<sup>9</sup> This statement can be given a precise form. Semantics in question is the so-called Kripke semantics for intuitionistic logic; see R. Goldblatt, *Topoi. The Categorical Analysis of Logic*, Dover – Mineola – New York 2006, pp. 256–263.

Since physical theories are founded on set based mathematics, they can also be subject to the categorification process.<sup>10</sup>

As noticed by Baez and Dolan, “many deep-sounding results in mathematics are just categorifications of facts we learned in high school”.<sup>11</sup> In the standard mathematical practice we unwittingly “decategorify” mathematical structures by treating categories as just sets and functors as just functions between sets. In this way, we erase some information even before we discover it. Restoring this information, i.e. performing categorification, is a difficult and non-unequivocal task. If this process is applied to physical theories, one can hope to gain hidden information that could be indispensable to solve some unsolved problems or to reinterpret badly understood theories.

This leads us to the second form of category theory applications to physics: one does not try to “translate” set theoretical structures into their categorical counterparts, but simply employs categorical concepts and categorical toolkit to physical theories, models or concrete problems. There are many such attempts. Perhaps the best developed one is the program of reformulating quantum mechanics with the help of topos theory elaborated by Isham’s group<sup>12</sup> and Moerdijk’s team<sup>13</sup>. But there are also applications to general relativity and cosmology.<sup>14</sup>

From the discovery of quantum logic, which essentially differs from classical logic,<sup>15</sup> the tacit assumption that the latter has the universal validity for the entire physics had to be subject to revision. It is rather evident that macroscopic physical theories do not require anything beyond rules of classical logic, but nothing like that can with certainty be asserted with respect to submicroscopic physics.

<sup>10</sup> See: J.C. Baez, J. Dolan, *Categorification*, arXiv:math/9802029[math.QA].

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> A. Döring, C.J. Isham, *A Topos Foundation for Theories of Physics*, I. arXiv:quant-ph/0703060, II. arXiv: quant-ph/0703061, III. arXiv:quant-ph/07030640, IV. arXiv:quant-ph/0703066. 242

<sup>13</sup> C. Heunen, N.P. Landsman, B. Spitters, *Bohrification*, in: *Deep Beauty: Understanding the Quantum World through Mathematical Innovation*, H. Halvorson (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 271–313, arXiv:0909.3468.

<sup>14</sup> See for instance: A.K. Guts; Y. B. Grinkevich, *Toposes in General Relativity*, arXiv:gr-qc/9610073; C. Heunen, N.P. Landsman, B. Spitters, *The Principle of General Covariance*, in: *International Fall Workshop on Geometry and Physics XVI, AIP Conference Proceedings*, 2008, Vol. 1023, pp. 93–102, DOI: 10.1063/1.2958182, <http://homepages.inf.ed.ac.uk/cheunen/publications/2008/tovariance/tovariance.pdf>; M. Heller, J. Król, *Synthetic Approach to the Singularity Problem*, arXiv:1607.08264[gr-qc].

<sup>15</sup> The classical paper is: G. Birkhoff, J. von Neumann, *The Logic of Quantum Mechanics*, “Annals of Mathematics” 1936, Vol. 37, pp. 823–843.

A hypothesis has been put forward that logic could be a “physical variable” in the sense that it changes from theory to theory depending on which level (macro, micro, submicro...) a given theory operates.<sup>16</sup>

## Is there a Universal Logic?

In the light of the above the question “Is there a universal logic?” seems important both from the philosophical and the theological points of views. If there exists a “superlogic” – a logic which is “meta” with respect to all other logics, or to which all other logics are somehow subordinated – then we could justifiably interpret such a superlogic as related to the ontology of reality or even as telling us something about the “logic of God”. If this is not the case, we would have, both in philosophy and theology, face the difficult problem of “logical pluralism”. So far the answer to this question is not known, and the problem itself is subject to an intense debate.<sup>17</sup>

In fact, we should distinguish between two different questions: one addressed to the logic of our language and our ways of reasoning, and second addressed to the “logic of the world”. Roughly speaking, with the first question usually logicians are busy, the second is presupposed by physical theories. However, we should further distinguish, after Shapiro,<sup>18</sup> “the logic of a given mathematical [or physical] theory and the underlying logic of the philosophical discourse used to discuss this theory”, and remember that the “philosophical discourse used to discuss a theory” belongs to our ways of reasoning rather than to the logic of the

---

<sup>16</sup> J. Król, *A Model for Spacetime: the Role of Interpretation in Some Grothendieck Topoi*, “Foundations of Physics” 2006, Vol. 36(7), pp. 1070–1098.; M. Heller, J. Król, *How Logic Interacts with Geometry: Infinitesimal Curvature of Categorical Spaces*, arXiv:03099v1 [math.DG].

<sup>17</sup> There is another „foundational problem” in category theory that could be relevant for our discussion, namely: Can category theory be formulated without presupposing the concept of set? The question is still subject to debate (see, for instance, A. Blass, *The Interaction between Category Theory and Set Theory*, “Contemporary Mathematics” 1984, Vol. 30, pp. 5–29; F. A. Muller, *Sets, Classes, Categories*, “British Journal for the Philosophy of Science” 2001, Vol. 52, pp. 539–573). A naïve theological counterpart of this question could be: Is God necessarily thinking in terms of sets?

<sup>18</sup> S. Shapiro, *Varieties of Logic*, Oxford University Press, Oxford, 2014, s. 176.

world. Categorical logic<sup>19</sup> can appear in both guises: as our logic and as the logic of the world.

In what follows, we shall put aside the universality question as it is referred to what we have called “our logic”,<sup>20</sup> and focus on the “logic of the world” or, more precisely, on the logic as it is presupposed by various mathematical and physical theories. For the sake of concreteness, we shall limit our analysis to the problem as it is seen in the context of category theory.

From the fact that the question related to the existence of superlogic (mentioned above) seem helpless and from the entire foregoing discussion it is evident that a kind of logical pluralism is unavoidable. Some hopes were initially associated with the proposal of a category of categories,<sup>21</sup> but it turned out that it admits several formulations, the weaker of which are “workable” but useless as far as our question is concerned, and the stronger ones are inconclusive and involved in ambiguities.

Logical pluralism can have profound consequences as far as philosophical interpretations are concerned. Let us take an example from philosophy of mathematics. According to J.L. Bell’s proposal,<sup>22</sup> the theory of sets, on which the present philosophy of mathematics is founded, should be replaced by the theory of topoi, in fact by those topoi that are equipped with the natural numbers object (such topoi are called by Bell local frames). Mathematical concepts are to be defined not absolutely, but rather with respect to a given local frame. In this way, they lose their “absolute meaning” they possess in the set theoretic interpretation, and have only the meaning with respect to a given local frame. Since every topos has its own internal logic, it becomes a varying element of the whole strategy, changing from one local frame to another local frame. One could say that logic becomes a “mathematical variable”.

<sup>19</sup> Here and below by categorical logic I do not understand this expression in its technical meaning (see, S. MacLane, I. Moerdijk, *Sheaves in Geometry and Logic*, Springer, New York–Berlin–Heidelberg 1992, p. 526), but rather in a broad sense as a totality of categorical results and methods related to logic.

<sup>20</sup> The interested reader should be referred to: B. Czernecka-Rej, *Pluralizm w logice*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014 (in Polish); ample literature is quoted in this book.

<sup>21</sup> The original proposal was put forward by F. W. Lawvere, *The Category of Categories as a Foundation for Mathematics*, in: *Proceedings of the Conference on Categorical Algebra*, Springer, La Jolla, New York, 1966, pp. 1–21.

<sup>22</sup> J.L., Bell, *From Absolute to Local Mathematics*, “Synthese” 1989, Vol. 6,9 pp. 409–426.

It is rather obvious that Bell's approach can be easily adapted to philosophy of physics, and it is more than enough to seriously face the possibility that also in philosophy in general, and in the philosophy of God in particular, something similar should be taken into account.

## An Example

To see the extent of consequences the “variability of logic” can have for philosophy and theology, let us consider an example. Perhaps the most “paradigmatic” example of classical logic is the non-contradiction principle (see Introduction). Let us look at it and its limitations in the framework of category theory.

As it is well known, the set  $\mathcal{P}(D)$  of all subsets of a set  $D$  has the Boole algebra structure and is a model of the classical propositional calculus. Since conjunction corresponds to intersection of subsets, alternative to their sum, and negation to the complement of a given subset, the non-contradiction principle is written as

$$A \cap \bar{A} = \emptyset$$

where  $A \in \mathcal{P}(D)$ . This principle is not a tautology in the so-called paraconsistent logic. The model of this logic is the set  $Cl(X)$  of all closed subsets of a topological space  $X$ . It has the structure of a co-Heyting algebra (called also Brouwer algebra). In this case, just as above, conjunction corresponds to intersection of closed subsets, and alternative to their sum, but the complement of the closed set is not closed, therefore negation has to be defined as the closure of the complement of the closed subset (corresponding to a proposition  $p$ ). Thus, the contradiction principle is written as

$$W_p \cap \overline{(W_p)^c}$$

where  $W_p \in Cl(X)$ . In classical logic the Duns Scotus law holds true stating that from contradiction anything follows (*ex contradictione quodlibet*), and the system is automatically overfilled (one says also exploded). However, in paraconsistent logic, this does not happen as it can be seen from the following example.

Let us consider the real line  $\mathbb{R}$  with its natural topology as our topological space  $X$ , and let the closed subset  $[0, 1]$  corresponds to a proposition  $p$ . We obviously have

$$W_p \cap (\overline{W_p})^c = \{0\} \cup \{1\}$$

As it can be seen, the contradiction does not spill over the entire system since it is imprisoned in the boundary set  $\{0\} \cup \{1\}$ . The conclusion is that we should be not afraid of contradiction but rather of overfilling the system.

It turns out that paraconsistent propositional calculus is dual with respect to intuitionistic propositional calculus, and as the latter is typical for topoi, the former is typical for cotopoi (called also complement topoi).<sup>23</sup> This shows that paraconsistent logic is not only the logic of a discussion, in which utterances of two disputants can be contradictory with each other but contradictions are not allowed to spill over the views of each of them separately, but can also be the internal logic of an abstract world modelled by a cotopos.

## “The Lord of Non-Contradiction”

Let us now confront the above example with the following apodictic statement:

Logic is irreplaceable. It is not an arbitrary tautology, a useful framework among others. Various systems of cataloguing books in libraries are possible, and several are equally convenient... But there is no substitute for the law of contradiction. If dog is equivalent of not-dog, and if  $2 = 3 = 4$ , [...] zoology and mathematics disappear...<sup>24</sup>

The author of these words claims that “the law of contradiction, is neither prior to neither subsequent to God’s activity” since “God and logic are one and the same first principle”.<sup>25</sup>

The title of the present section is borrowed from another article devoted to the question of “God’s logic”.<sup>26</sup> The authors are interested in what they call “substantial metaphysical relationship between the laws of logic and the existence of God” with the arrow of dependence going from God to the laws of logic; that is to say,

<sup>23</sup> See L. Estrada-González, *Complement Topoi and Dual Intuitionistic Logic*, “Australian Journal of Logic” 2010, Vol. 9, pp. 26–44.

<sup>24</sup> G. H., Clark, *God and Logic*, “The Trinity Review” 1980, December–November, p. 7; <http://www.trinityfoundation.org/journal.php?id=16>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>26</sup> J.N. Anderson, G. Welty, *The Lord of Non-Contradiction: An Argument for God from Logic*, “Philosophia Christi” 2011, Vol. 13, Issue 2, pp. 321–338.

they argue that “there are laws of logic *because* God exists; indeed, there are laws of logic *only* because God exists”. Their argument runs as follows. (1) The laws of logic are truths; (2) they are truths about truths; (3) they are necessary truth (e.g. “the Law of Non-Contradiction is true not only in the actual world, but also in every possible world”); (4) they really exist; (5) they necessarily exist (this follows from (3): “if the laws of logic are *true* in every possible world, it follows sensibly that they *exist* in every possible world”); (6) they are non-physical (it does not make “any sense to ascribe *physical properties* to the Law of Non-Contradiction, such as mass or velocity or electric charge. It simply isn’t that *kind* of thing”); (7) they are thoughts; (8) they are Divine Thoughts. The authors underline that the law of non-contradiction is for them only a typical example, but their argument does not require acceptance of any particular law of logic or any particular logical system; it is enough that some laws of logic do exist. “While there may be debates over *which* laws of logic hold, there is no serious debate over whether there *are* laws of logic”.

This short summary does not make full justice to the authors’ argument. It goes without saying that it is much more elaborated. Anyway, it is not my intention to enter into polemic with them; I quote their views only to illustrate one of the typical standpoints in the question about God and logic. In fact, it is not far from Leibniz’s view who claimed, as succinctly summarized by Amos Funkenstein, that “logical necessity is grounded on the principle of noncontradiction only, under which God’s will and even his thought are subsumed”.<sup>27</sup>

The whole question goes back to the Medieval dispute concerning God’s omnipotence. Petrus Damiani put no limits on God’s power asserting that God could do everything he wished, even logically impossible things or, for instance, reverse past events (“and have Rome not to be founded”). Anselm of Canterbury strongly objected. In his view “a God that can create contradictions could also annihilate himself together with his omnipotence; a God that may be thought of as non-existing cannot be an *ens necessarium* either. God’s will is at least bound by the principle of noncontradiction”.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1986, p. 118.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 128.



## Logical Apophaticism

What lesson follows for the “logic of God” from the categorical approach to logic? The straightforward conclusion is that the principle of non-contradiction should not be absolutized. As we have seen, we should be afraid of exploding the system rather than of a contradiction operating in it. Paraconsistency could not only be innocuous, but even creative and enriching. To translate old theological antinomies (like “God creating a rock so heavy that He could not lift it” or some of Anselm’s antinomies) into paraconsistent type of logic, could be a good exercise in “theological logic”, but nothing more than that. Claiming that God in His thinking is obliged to use one of our logical systems, be it classical or categorical, would result in another anthropomorphic belief. Judeo-Christian tradition always regarded God as a Supreme Rationality that transcends all human patterns of thinking.

Nevertheless, the discovery of categorical logic is not irrelevant for theological analyses. It has given us a powerful warning that indiscriminate use of classical logic (with its non-contradiction principle) in reference to God (like the examples mentioned in the preceding section) could lead to false conclusions and hasty simplifications.

The only thing we can assert about God’s logic with reasonable certainty is that it is not a logic in which “anything goes”, that is to say, that it is not an “exploding logic”. In Judeo-Christian tradition, God is the Source-of-All-Rationality, but it need not to conform to our standards of what is rational and what is not. I would call the above statement the *principle of logical apophaticism*. To claim something more would be to pretend we know what, in fact, we do not know. This principle is a kind of *docta ignorantia* since it is motivated by our “learned knowledge” of modern logic, including categorical logic, which has warned us not to absolutize any logical system, classical logic in particular. This sort of *ignorantia* is certainly not opening a gate for theological irrationalism; it is only the consequence of being aware of our limitations. And such an awareness is but a necessary condition of a sound rationality.

## Instead of Conclusions: Another Example

Can we find, in the history of philosophy or theology, an attempt to reconstruct God's reasoning referring to some particular problem? There exists at least one such attempt. I have in mind Leibniz's idea of God's selecting the best world from among all possible worlds. The reconstruction of God's deliberations runs as follows. God decides to create the best possible world. To do so He scrutinizes all possibilities, and looks for the world in which the amount of goodness is maximized. However, very often ethical requirements clash with each other, therefore not all goods could coexist at the same time. This is why there are not individual goods that concur with each other, but rather all their possible combinations. This combination deserves to be selected by God that is the best of all without being involved in contradictions.

If Leibniz knew modern logic, he would have made the choice even more difficult for God. In pondering all possibilities, He would have to allow for contradictions, watching only that they would not spill over the entire selected world.

Leibniz was aware that this optimistic view would be subject to a strong criticism. He explicitly states that "[...] the world, especially if we consider the government of human race, seems rather a confused chaos than anything directed by a supreme wisdom", and he explains that such a judgement is the result of our narrow perspective, since "we know a very small part of eternity which is immeasurable in its extent".<sup>29</sup> How can we judge infinity, knowing only a single point? This is why the logical apophaticism is more than justified.

## References

- Anderson J.N., Welty G., *The Lord of Non-Contradiction: An Argument for God from Logic*, "Philosophia Christi" 2011, Vol. 13, No. 2, pp. 321–338.  
Aristotle, *Metaphysics*.  
Baez J.C., Dolan J., *Categorification*, arXiv:math/9802029[math.QA].

---

<sup>29</sup> Leibniz, *On the Ultimate Origination of Things*, as quoted by J. Leslie and R.L. Kuhn (eds.), *The Mystery of Existence. Why Is There Anything At All?*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, pp. 119–122.

- Birkhoff G., von Neumann J., *The Logic of Quantum Mechanics*, “Annals of Mathematics” 1936, No. 37, pp. 823–843.
- Bell J.L., *From Absolute to Local Mathematics*, “Synthese” 1989, No. 69, pp. 409–426.
- Estrada-González L., *Complement Topoi and Dual Intuitionistic Logic*, “Australian Journal of Logic” 2010, No. 9, pp. 26–44.
- Funkenstein A., *Theology and the Scientific Imagination from Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Blass A., *The Interaction between Category Theory and Set Theory*, “Contemporary Mathematics” 1984, No. 30, pp. 5–29.
- Clark G.H., *God and Logic*, “The Trinity Review” 1980, December–November; <http://www.trinityfoundation.org/journal.php?id=16>
- Czernecka-Rej B., *Pluralizm w logice*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
- Döring A., Isham C.J., *A Topos Foundation for Theories of Physics*, I. arXiv:quant-ph/0703060, II. arXiv: quant-ph/0703061, III. arXiv:quant-ph/07030640, IV. arXiv:quant-ph/0703066.
- Goldblatt R., *Topoi. The Categorical Analysis of Logic*, Dover, Mineola, New York 2006
- Guts A.K., Grinkevich Y.B., *Toposes in General Relativity*. arXiv:gr-qc/9610073.
- Heller M., *Category Free Category Theory and Its Philosophical Implications*, *Logic and Logical Philosophy* 25, 2016, pp. 447–459; DOI: 10.12775/LLP.2016.015
- Heller M., Król J., *How Logic Interacts with Geometry: Infinitesimal Curvature of Categorical Spaces*, arXiv:03099v1[math.DG].
- Heller M., Król J., *Synthetic Approach to the Singularity Problem*, arXiv:1607.08264[gr-qc].
- Heunen C., Landsman N.P., Spitters B., *Bohrification*, in: *Deep Beauty: Understanding the Quantum World through Mathematical Innovation*, ed. H. Halvorson, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Heunen C., Landsman N.P., Spitters B., *The Principle of General Tovarience*, in: *International Fall Workshop on Geometry and Physics XVI*, AIP Conference Proceedings, 2008, Volume: 1023, pp. 93–102, DOI: 10.1063/1.2958182, <http://homepages.inf.ed.ac.uk/cheunen/publications/2008/tovarience/tovarience.pdf>.
- Horn L.R., *Contradiction*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N.Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/contradiction/>

- Król J., *A Model for Spacetime: the Role of Interpretation in Some Grothendieck Topoi*, “Foundations of Physics” 2006, No. 36(7), pp. 1070–1098.
- Lawvere F.W., *The Category of Categories as a Foundation for Mathematics*, in: *Proceedings of the Conference on Categorical Algebra*, Springer, La Jolla – New York 1966.
- Leibniz G.W., *On the Ultimate Origination of Things*.
- Leibniz G.W., *Philosophical Writings*, ed. G.H.R. Parkinson, Everman’s Library, Dent and Sons, London 1973
- Leslie J., Kuhn R.L. (eds.), *The Mystery of Existence. Why Is There Anything At All?*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013.
- Mac Lane S., Moerdijk I., *Sheaves in Geometry and Logic*, Springer, New York–Berlin–Heidelberg 1992.
- Muller F.A., *Sets, Classes, Categories*, “British Journal for the Philosophy of Science” 2001, No. 52, pp. 539–573.
- Poczobut R., *Spór o zasadę sprzeczności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, 2000.
- Shapiro S., *Varieties of Logic*, Oxford University Press, Oxford 2014.

## Summary

When speaking on the “logic of God”, we can understand the logic of our reasoning about God or the logic as it is supposedly employed by God. It is rather obvious, at least for believers in God, that we can infer something about God’s logic in the latter meaning, from how the logic operates in the world created by Him. In the present essay, my strategy is to use this narrow window through which we can grasp some glimpses of “God’s ways of thinking”.

There are strong reasons to believe that it is category theory that best displays the role of logic in the system of our mathematical and physical knowledge. It gives us a refreshingly new perspective on logic and its various applications, and could be a good starting point for our speculations concerning the “logic of God”. A quick look at category theory and its applications to physics shows that logic can change from theory to theory, or from level to meta-level. This poses the question of the existence of “superlogic” to which all other logics would somehow

be subordinated. The fact that this question remains unanswered forces us to face the problem of plurality of logics.

Usually, it is tacitly assumed that the role of “superlogic” is played by classical logic with its non-contradiction law as the most obvious tautology. We briefly discuss paraconsistent logic as an example of a logical system in which contradictions are allowed, albeit under the condition that they do not make the system to explode, i.e. that they do not spill over the whole system. Such logic is an internal logic in categories called *cotopoi* (or complement *topoi*). I refer to some theological discussions, both present and from the past, that associate “God’s logic” with classical logic, in particular with the non-contradiction principle. However, we argue that this principle should not be absolutized. The only thing we can, with some certainty, assert on “God’s logic” is that it is not an exploding logic, i.e. that it is not an “anything goes logic”. God is a Source-of-All-Rationality but His rationality need not to conform to our standards of what is rational. This “principle of logical apophaticism” is formulated and briefly discussed.

In the history of theology at least one attempt is known to reconstruct the “process of God’s thinking”, namely Leibniz’s idea of God’s selecting the best world to be created from among all possible worlds. Some modifications are suggested which we believe Leibniz would have introduced in his reconstruction, if he knew present developments in categorical logic.

**Key words:** category theory, paraconsistent logic, logical pluralism, theology and logic, logical apophaticism

## Streszczenie

### Logika Boga

Mówiąc o „logice Boga”, możemy mieć na myśli logikę naszego myślenia o Bogu albo logikę, jaką w naszym wyobrażeniu posługuje się Bóg. Jest dość oczywiste, przynajmniej dla wierzących, że to i owo na temat logiki Boga w tym drugim znaczeniu możemy wywnioskować z logiki obowiązującej w stworzonym przez Niego świecie. W tym eseju stosuję właśnie tę strategię, by zidentyfikować niektóre prześliski „Boskiego sposobu myślenia”.

Istnieją dobre powody, by przyjąć, że rolę logiki w systemie naszej matematycznej i fizycznej wiedzy najlepiej obrazuje teoria kategorii. Daje nam ona nowe, świeże spojrzenie na logikę i jej różne zastosowania, i może być dobrym punktem wyjścia dla badań nad „logiką Boga”. Pobieżne nawet przyjrzenie się zastosowaniom teorii kategorii w fizyce pozwala się przekonać, że logika może się zmieniać przy przejściu od teorii do teorii i z jednego poziomu ogólności na drugi. Nasuwa się pytanie o istnienie „superlogiki”, której w jakimś sensie podlegałyby wszystkie logiki niższego rzędu. Fakt, że nie potrafimy na to pytanie odpowiedzieć, stawia nas w obliczu problemu logicznego pluralizmu.

Zwykle przyjmuje się milcząco, że rolę „superlogiki” odgrywa logika klasyczna z zasadą niesprzeczności jako najbardziej oczywistą tautologią. Artykuł omawia krótko logikę parakonsystentną jako przykład logiki, w której sprzeczności są dozwolone, choć jedynie pod warunkiem, że nie eksplodują, tzn., nie rozlewają się na całość systemu. Taka logika jest wewnętrzną logiką w kategoriach zwanych ko-toposami (*complement topoi*). Przywołuję niektóre teologiczne dyskusje, zarówno dawne, jak i współczesne, w których „logikę Boga” utożsamiano z logiką klasyczną, a zwłaszcza z zasadą niesprzeczności, starając się pokazać, że zasady tej jednak nie powinno się absolutyzować. Jedyne, co z jakąś pewnością możemy powiedzieć o „logice Boga”, to że nie jest to logika bez żadnych reguł, w której wszystko jest dozwolone. Bóg jest Źródłem-Wszelkiej-Racjonalności, ale Jego racjonalność nie musi spełniać naszych standardów. Formułuję zatem i krótko omawiam tę „zasadę logicznej apofatyczności”.

Historia teologii zna przynajmniej jedną próbę zrekonstruowania „procesu Boskiego namysłu” – wizję Leibniza, u którego Bóg ze wszystkich światów, które mógłby stworzyć, wybiera najlepszy. Sugeruję na koniec kilka zmian, które moim zdaniem Leibniz wprowadziłby do swojej rekonstrukcji, gdyby znał współczesną logikę kategorialną.

**Słowa kluczowe:** teoria kategorii, logika parakonsystentna, pluralizm logiczny, teologia a logika, logiczna apofatyczność

## Ważniejsze publikacje Stanisława Krajewskiego

(stan na koniec 2019 r.)

### **A. Logika, filozofia matematyki i tematy związane**

#### **Książki własne**

- *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne – od mechanicyzmu do postmodernizmu*, IFiS PAN, Warszawa 2003.
- *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, Copernicus Center Press, Kraków 2011.
- (z M. Hellerem) *Czy matematyka i fizyka to nauki humanistyczne?*, Copernicus Center Press, Kraków 2014 (Zawiera poprzednią pozycję).

#### **Książki redagowane**

- (współred.) *Topics in Logic, Philosophy and Foundations of Mathematics and Computer Science. In Recognition of Professor Andrzej Grzegorzczuk*, eds. S. Krajewski, W. Marek, G. Mirkowska, A. Salwicki, J. Woleński, IOS Press, Amsterdam; ten tom pokrywa się z „Fundamenta Informaticae” 2007, Vol. 81, Nos. 1–3.
- (współred.) „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2012, Vol. 27(40): *Papers on Logic and Rationality: Festschrift in Honour of Andrzej Grzegorzczuk*, eds. K. Trzęsicki, S. Krajewski, J. Woleński.

- (współred.) „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2016, Vol. 44(57): *Theology in Mathematics?*, eds. S. Krajewski, K. Trzęsicki, URL: <http://logika.uwb.edu.pl/studies/index.php?page=search&vol=57>
- (współred.) *Logic and the Concept of God*, „Journal of Applied Logics – IfCoLog Journal of Logics and their Applications” 2019, Vol. 6: *Special Issue: Concept of God*, eds. S. Krajewski, R. Silvestre.
- (współred.) „Logica Universalis” 2019, Vol. 13(4): *Theological Discourse and Logic*, eds. S. Krajewski, M. Trepczyński, DOI: 10.1007/s11787-019-00238-w

### Artykuły (wybór)

- *Mutually inconsistent satisfaction classes*, „Bulletin de l’Académie Polonaise des Sciences” 1974, Vol. 22, s. 983–987.
- *Predicative expansions of axiomatic theories*, „Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik” 1974, Vol. 20, s. 435–452.
- *Analiza niestandardowa – nowe słowo w podstawach rachunku różniczkowego i całkowego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 1(22), s. 109–124.
- *Non-standard satisfaction classes*, w: *Set Theory and Hierarchy Theory: A Memorial Tribute to Andrzej Mostowski*, eds. W. Marek, M. Srebrny, A. Zarach, Springer Lecture Notes in Mathematics, Vol. 537, Berlin, Heidelberg, New York 1976, s. 121–144.
- (z M. Srebrnym) *Andrzej Mostowski (1913–1975)*, „Wiadomości Matematyczne” 1979, nr 22, s. 53–64.
- (z H. Kotlarskim i A.H. Lachlanem) *Construction of satisfaction classes over nonstandard models of arithmetic*, „Canadian Mathematical Bulletin” 1981, Vol. 24, s. 283–293.
- *Relatedness logic*, „Reports on Mathematical Logic” 1986, No. 20, s. 7–14.
- (z R.L. Epsteinem) *Translations between logics*, w. R.L. Epstein, *The Semantic Foundations of Logic*, Vol. 1: *Propositional Logics*, Nijhoff International Philosophy Series, Vol. 35, Amsterdam 1990, s. 289–314; wyd. drugie: Oxford 1995; wyd. trzecie: Belmont, CA 2001.
- *One logic or many logics? Epstein’s set-assignment semantics for logical calculae*, „Journal of Non-Classical Logics” 1991, Vol. 8, s. 7–33.
- *Did Gödel prove that we are not machines?*, w: *First International Symposium on Gödel’s Theorems*, ed. Z.W. Wolkowski, Singapore 1993, s. 39–49.



- *Tarski's definition of truth and mathematics*, w: *Sixty Years of Tarski's Definition of Truth*, eds. B. Twardowski i J. Woleński, Kraków 1994, s. 16–33.
- *Gödel on Tarski*, „*Annals of Pure and Applied Logic*” 2004, Vol. 127, s. 303–323.
- (z R.L. Epsteinem) *Relatedness Predicate Logic*, „*Bulletin of Advanced Reasoning and Knowledge*” 2004, Vol. 2, s. 19–38.
- *Jak wzmacniać test Turinga?*, w: *Informacja a zrozumienie*, red. M. Heller i J. Mączka, Kraków 2005, s. 159–176.
- (z M. Srebrnym) *On the life and work of Andrzej Mostowski*, w: *Conference Trends in Logic III: Andrzej Mostowski, Helena Rasiowa, Cecylia Rauszer in memoriam*, Warszawa 2005, s. 20–30.
- *Andrzej Grzegorzczak*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. III, Warszawa 2005, s. 99–118 (przedruk poz. 1).
- *Emergencja w matematyce?*, w: *Struktura i emergencja*, red. M. Heller i J. Mączka, Kraków 2006, s. 110–118.
- *Remarks on Church's Thesis and Gödel's Theorem*, w: *Church's Thesis After 70 Years*, red. A. Olszewski, J. Woleński, R. Janusz, Frankfurt 2006, s. 269–280.
- *Neopitagoreizm współczesny: uwagi o żywotności pitagoreizmu*, w: *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*, red. M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, Kraków, Tarnów 2007, s. 57–70.
- (z J. Woleńskim) *Andrzej Grzegorzczak: Logic and Philosophy*, „*Fundamenta Informaticae*” 2007, Vol. 81, No. 1–3, s. 1–10.
- *On Gödel's Theorem and Mechanism: Inconsistency or Unsoundness is Unavoidable in Any Attempt to 'Out-Gödel' the Mechanist*, „*Fundamenta Informaticae*” 2007, Vol. 81, No. 1–3, s. 173–181.
- (z M. Srebrnym) *On the life and Work of Andrzej Mostowski (1913–1975)*, w: *Andrzej Mostowski and Foundational Studies*, eds. A. Ehrenfeucht, V.W. Marek, M. Srebrny, Amsterdam 2008, s. 3–14.
- *Matematyzm*, w: *Nauka a kultura masowa*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak), Kraków, Tarnów 2009, s. 55–71.
- *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, w: *Światy matematyki. Tworzenie czy odkrywanie?*, red. I. Bondecka-Krzykowska i J. Pogonowski, Poznań 2010, s. 193–210.

- *Umysł a metalogika*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczubut, Kraków 2012, s. 619–647.
- *Wnioskowania prawomocne i mocne: jednolite podejście do wnioskowań niezawodnych i uprawdopodobniających*, w: *Identyczność znaku czy znak identyczności*, red. J. Golińska-Pilarek, A. Wójtowicz, Warszawa 2012, s. 247–254.
- *Emergence in Mathematics?*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2012, Vol. 27(40), s. 95–105.
- *Is Church’s Thesis Unique?*, w: *Church’s Thesis. Logic, Mind and Nature*, eds. A. Olszewski, B. Brożek, P. Urbańczyk, Kraków 2014, s. 113–135.
- *Penrose’s metalogical argument is unsound*, w: *Road to Reality with Roger Penrose*, eds. J. Ladyman, S. Presnell, G. McCabe, M. Eckstein, A.J. Szybka, Kraków 2015, s. 87–104.
- *Remarks on Mathematical Explanation*, w: *The Concept of Explanation*, eds. B. Brożek, M. Heller, M. Hohol, Kraków 2015, s. 89–104.
- *Theological Metaphors in Mathematics*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2016, Vol. 44(57): *Theology in Mathematics?*, eds. S. Krajewski, K. Trzęsicki, s. 13–30.
- *Andrzej Grzegorzczak (1922–2014)*, „Studia Semiotyczne” 2015, t. XXVIII–XXIX, s. 63–88.
- *Matematyka w teologii, teologia w matematyce*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 2016, nr 60, s. 99–117.
- *Czy Gödel unicestwił marzenie Leibniza?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 4(100), s. 519–526.
- *Komplikacja logiczna w matematyce i nie tylko*, w: *Oblicza filozofii w nauce. Księga pamiątkowa z okazji 80. urodzin Michała Hellera*, red. P. Polak, J. Mączka, W.P. Grygiel, Kraków 2017, s. 203–214.
- *All Quantifiers Versus the Quantifier All*, w: *The Lvov-Warsaw School. Past and Present*, eds. Á. Garrido, U. Wybraniec-Skardowska, Studies in Universal Logic, Cham 2018, s. 693–702.
- *Andrzej Grzegorzczak, a logician par excellence*, w: *The Lvov-Warsaw School. Past and Present*, eds. Á. Garrido, U. Wybraniec-Skardowska, Studies in Universal Logic, Cham 2018, s. 723–730.
- *On Suprasubjective Existence in Mathematics*, „Studia Semiotyczne” 2018, t. XXXII, nr 2, s. 75–86.

- *O pewnym matematycznym modelu Boga i jego zastosowaniu*, „Roczniki Filozoficzne” 2019, t. LXVII, nr 1, s. 5–18.
- *Mathematical Models in Theology. A Buber-inspired Model of God and its Application to “Shema Israel”*, „Journal of Applied Logics – IfCoLog Journal of Logics and their Applications” 2019, Vol. 6(6): *Special Issue “Concept of God”*, eds. Stanisław Krajewski, Ricardo Silvestre, s. 1007–1020.
- *On the Anti-Mechanist Arguments Based on Gödel’s Theorem*, „Studia Semiotyczne” (w druku).

## **B. Filozofia dialogu, dialogu międzyreligijnego, judaizmu, historia Żydów itp.**

### **Książki własne**

- *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997.
- *54 komentarze do Tory – dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Kraków 2004.
- *Poland and the Jews: Reflections of a Polish Polish Jew*, Kraków 2005.
- *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007.
- *Nasza żydowskość*, Kraków 2010.
- *Żydzi i ...*, Kraków 2014.
- *Co zawdzięczam dialogowi międzyreligijnemu i chrześcijaństwu*, Kraków 2017 (wersja niem.: *Was ich dem interreligiösen Dialog und dem Christentum verdanke*, Kraków 2018).
- *Żydzi w Polsce – i w Tatrach też*, Kraków 2019.

### **Książki redagowane**

- (współred.) *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, eds. S. Krajewski, A. Lipszyc, Wiesbaden 2009.
- (współred.) *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, Kraków 2018.

- (współred.) *Poznanie i religiâ : èpistemologiâ religioznogo opyta v russkoj i evrejskoj filosojskoj mysli XX veka*, red. Â. Dobeševskij, S. Kraevskij, Â. Mah, Warszawa 2018.

### Artykuły (wybór)

- *Ziemia Izraela w świadomości żydowskiej*, „Collectanea Theologica” 1990, nr 60, s. 43–60.
- *Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*, „Collectanea Theologica” 1991, nr 61, s. 71–79.
- *L’inventaire de responsabilités*, „Le messenger européen” 1996, no. 9, s. 213–228.
- *Jewish Theologies of the Shoah*, w: *Jews and Christians, Who is Your Neighbour After the Holocaust?*, ed. M. Bron Jr., Acta Sueco-Polonica, Vol. 2, Uppsala 1997, s. 57–65.
- *Auschwitz as a Challenge*, „Dialogue and Universalism” 1998, No. 5–6, s. 103–122 (po niem: *Auschwitz als Herausforderung*, „Transodra, Deutsch-Polnisches Informationsbulletin”, Nr 18, Oktober 1998, s. 60–77).
- *Jews, Communists, and the Jewish Communists*, w: *Jewish Studies at the Central European University*, eds. A. Kovacs, E. Andor, Budapest 2000, s. 119–133 (także w tłum. na węgierski i rumuński).
- *Teszuwa*, „Więź” 2001, nr 2, s. 29–45.
- *Abraham Joshua Heschel – prorok na nasze czasy*, w: A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, Kraków 2001, s. 5–10.
- *Auschwitz at the Threshold of the New Millenium*, w: *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocides*, ed. J.K. Roth, E. Maxwell, Basingstoke 2001, s. 322–340.
- *Catholic-Jewish Dialogue in Poland: a Difficult Road to Tolerance*, w: *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe*, eds. P.G. Danchin, E.A. Cole, New York 2002, s. 490–507.
- *Judaizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Warszawa 2002, s. 259–264.
- *Le conseguenze della Shoa sul pensiero degli ebrei polacchi dopo la Seconda Guerra Mondiale*, „La Rassegna Mensile di Israel”, Vol. LXVIII, N. 1, Gennaio-Aprile 2002, s. 113–132.
- *The Impact of the Shoah on the Thinking of Contemporary Polish Jewry: A Personal Account*, w: *Contested memories: Poles and Jews during the*

- Holocaust and its aftermath*, ed. J.D. Zimmerman, New Brunswick 2003, s. 291–303.
- *Judaizm: przykazanie 'Pamiętaj!'*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004, nr 1(49), s. 125–136.
  - *Dialog chrześcijańsko-żydowski: Heschel, Dabru Emet i my*, w: *Słowo pojednania*, red. Julian Warzecha, Warszawa 2004, s. 546–560.
  - *Żydowskie studiowanie Tory*, „Verbum Vitae” 2005, nr 7, s. 83–90.
  - *Ks. Michał Czajkowski: świadek sąsiedztwa z Żydami i dialogu z judaizmem*, w: *Máartyres tū Lógū*, red. C. Korzec, Szczecin 2006, s. 91–106.
  - *Widzenie słonia: uwaga na marginesie książki Hicka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, nr 2(58), s. 71–75.
  - *Emmanuel Lévinas a dialog międzyreligijny*, w: *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka*, red. A. Lipszyc, Warszawa 2006, s. 174–183 (także po francusku i po angielsku).
  - *Is Judaism Open to Dialogue?*, w: *Peace for the World, Significance of Inter-Religious Dialogue for Polish and Ukrainian Societies and the Church in Central and Eastern Europe*, eds. S.J. Żurek, Lublin 2006, s. 67–79.
  - *The Evolution of Catholic-Jewish Relations in Poland after 1989*, w: *Rethinking Poles and Jews: Troubled Past, Brighter Future*, eds. R. Cherry, A. Orla-Bukowska, Lanham 2007, s. 141–153.
  - *Ku filozofii dialogu międzyreligijnego – między kim odbywa się dialog?*, w: *Filozofia dialogu*, t. 5, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 93–102.
  - *Sprawa Edyty Stein*, w: *Bóg i Auschwitz*, red. K. Deselaers, L. Łysień, Jan Nowak, Kraków 2007, s. 63–71.
  - *Towards the philosophy of inter-religious dialogue*, w: *The Religious Roots of Contemporary European Identity*, eds. L. Faltin, M.J. Wright, London, New York 2007, s. 179–191.
  - *Les Juifs en Pologne après 1989: liberté et religions*, w: *La Pologne religieuse aux XIXe et XXe siècles dans le contexte international*, sous la dir. de J. Kłoczowski, I. Góral, Warszawa–Lublin 2007, s. 171–182.
  - *Abraham Joshua Heschel and the Declaration Dabru Emet*, „Shofar, An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 2007, Vol. 26, No. 1, s. 154–168.
  - *Jidyszkajt – refleksje nieobojętnego niespecjalisty*, w: *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008, s. 323–327.

- *Auschwitz als Herausforderung*, w: *Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden*, hrsg. von B. Engelking, H. Hirsch, Frankfurt 2008, s. 116–133.
- *Ewolucja stosunków katolicko-żydowskich w Polsce po 1989 roku*, w: *Polacy i Żydzi: kwestia otwarta*, red. R. Cherry i A. Orla-Bukowska, Warszawa 2008, s. 165–178.
- *Speaking About the Holocaust in Today's Poland*, w: *The Holocaust: Voices of Scholars*, Kraków 2009, s. 233–243.
- *Heschel and the challenge of inter-religious dialogue*, w: *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, eds. S. Krajewski, A. Lipszyc, Wiesbaden 2009, s. 168–180.
- *Mówienie o Zagładzie we współczesnej Polsce*, „Zagłada Żydów” 2009, nr 5, s. 317–324.
- *Learning from the shadow of Auschwitz*, w: *Takt und Tacheles: Festschrift für Hanspeter Heinz*, hrsg. von J. Hafner, München 2009, s. 84–91.
- *Heschel, Levinas, dialog międzyreligijny*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. V, red. Krzysztof Pilarczyk, Studia Judaica, Kraków 2010, s. 291–301.
- *Czy nauka zastąpi religię?*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek i J. Mączka, Kraków 2011, s. 17–34.
- *A meditation on intellectual humility, or, on a Fusion of Epistemic Ignorance and Covenantal Certainty*, w: *Learned Ignorance. An Investigation into Humility in Interreligious Dialogue among Christians, Muslims and Jews*, eds. J. Heft, R. Firestone, O. Safi, New York 2011, s. 241–256.
- *Philosophie des interreligiösen Dialogs und das Judentum*, „Dialog – Du Siach, Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit” 2011, Nr. 84, s. 19–35.
- *Tajemnica Izraela otwarta na tajemnicę Kościoła*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2011, Nr 3(175), s. 53–66.
- *Oscillation: interreligious dialogue between objective and subjective approaches*, w: *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70<sup>th</sup> Birthday*, ed. N. Riemer, Wiesbaden 2012, s. 381–388.

- *Can Another Religion Be Seen as the Other?*, w: *Jewish Theology and World Religions*, eds. A. Goshen-Gottstein, E. Korn, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2012, s. 137–147.
- *O pewnej rewolucji (intelektualnej)*, „Znak” 2013, nr 11, s. 67–74.
- *Ekstremalnie: ciało i sens*, „Konteksty” 2014, nr 1, s. 6–11.
- *Powojnie, od 1944 do dziś*, w: *Polin. 1000 lat historii Żydów polskich*, red. B. Kirshenblatt-Gimblett, A. Polonsky, Warszawa 2014, s. 351–401 (także w języku angielskim).
- *Spotkania Jana Pawła II z Żydami polskimi*, w: *Oblicza dialogu*, oprac. D. Boczkowska-Molenda, Kraków 2014, s. 55–67.
- *Abraham Joshua Heschel o naszym człowieczeństwie*, A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź 2014, s. 7–16.
- (z M. Czyż) *Epoka po ‘Nostra aetate’*. W 50. rocznicę soborowej deklaracji, „Więź” 2015, nr 3, s. 154–163.
- *Czy Martin Buber był filozofem żydowskim?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, nr 4(96), s. 81–99.
- *Zrozumiałość świata a technika*, „Konteksty” 2016, nr 1, s. 33–37.
- *Nie ma już (w Polsce) prawdziwych Żydów*, „Konteksty” 2016, nr 3–4(314–315), s. 71–76.
- *Pokora intelektualna – jak połączyć niewiedzę dotyczącą poznania z pewnością dotyczącą przymierza*, „Logos i ethos” 2016, nr 2(42), s. 117–135.
- *Reception of Nostra Aetate and Catholic-Jewish Relations in Poland*, „Kirchliche Zeitgeschichte” 2016, Nr. 29(2), s. 292–303.
- *Gościnność między Abrahamem a Unią Europejską*, „Konteksty” 2017, nr 2, s. 47–51.
- *Na marginesie ewolucji filozoficznej Elzenberga: czy da się da się przezwyciężyć przepaść między filozofią analityczną a kontynentalną?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2017, nr 4(104), s. 391–403.
- *An Explanation of the Plural Form of God’s Name*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture” 2018, No. 2(4), s. 115–121.
- *Suszczejtewujet li mieżreligioznyj opyt?*, w: *Poznanie i religia: epistemologia religioznowo opyta w ruskoj i jewrejskoj filosofskoj mysli XX wieka*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, Warszawa 2018, s. 53–68.
- *Niczego nie potrafimy powiedzieć: antropologia apofatyczna?*, „Konteksty” 2018, nr 1–2, s. 87–92.

- Czy istnieje doświadczenie międzyreligijne?, w: *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, Kraków 2018, s. 97–109.
- *Assumptions behind the Postwar Gallery of the Core Exhibition at POLIN*, w: *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*, eds. A. Polonsky, H. Węgrzynek, A. Żbikowski, Boston 2018, s. 40–59.
- *Researching Religious Aspects of Catholic-Jewish Relations in Post-war Poland*, w: *Shifting Locations and Reshaping Methods: Methodological Challenges Arising from New Fields of Research in Intercultural Theology and Interreligious Studies*, eds. U. Winkler, H. Jansen, Zürich 2018, s. 105–124.
- O wyjątkowości Zagłady Żydów, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” 2018, nr 22, s. 38–45.
- *Franz Rosenzweig, the Jewish people, »and« Christianity in Dialogue*, w: *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 11, Das »Und« im Werk Franz Rosenzweigs / The »And« in Franz Rosenzweig's Work*, eds. M. Handelsman, E. Meir, Ch. Wiese, Freiburg, München 2018, s. 68–84.
- *Can a Robot Be Grateful? Beyond Logic, Towards Religion*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture” 2018, No. 4(6), s. 4–13.
- *Pogodzenie religii z nauką*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. B. Dziobkowski, J. Hołówka, Warszawa 2019, s. 553–571.
- *My wszyscy z niej: dezasymilacja polskich Żydów*, w: *Co się dzieje z polskim społeczeństwem? Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ireneuszowi Krzemińskiemu*, red. U. Kurczewska, M. Głowania, W. Ogrodnik, D. Wasilewski, Warszawa 2019, s. 297–309.
- *Słabość jako siła*, „Konteksty” 2019, nr 3(326), s. 46–50.



## Noty o autorach

Janusz Dobieszewski – prof. dr hab., Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, jdobiesz@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9174-6814.

Alon Goshen-Gottstein – dr., The Elijah Interfaith Institute, Kesalon 84 D.N. Zefon Yehuda 90976, Israel, gogo@elijah.org.il, ORCID: 0000-0002-3489-7536.

Michał Heller – prof. dr hab Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Kraków, mheller@wsd.tarnow.pl, ORCID: 0000-0002-9329-0136.

Katarzyna Anna Kornacka-Sareło – dr hab., prof. UAM, Instytut Kultury Europejskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Kostrzewskiego 5-7, 62-200 Gniezno, kat.kor@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0001-8900-0901.

Zbigniew Król – dr hab., prof. PW, Wydział Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej, Pl. Politechniki 1, 00-661 Warszawa, zbignkrol@wp.pl, ORCID: 0000-0002-1933-1892.

Paweł Łoś – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Religii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, palos80@wp.pl, ORCID: 0000-0003-1712-8636.

Witold Marciszewski – prof. dr hab., International Center for Formal Ontology (ICFO) at Warsaw University of Technology, Plac Politechniki 1, 00-661 Warszawa, witmar@calculemus.org, ORCID: 0000-0001-9065-3520.

Ephraim Meir – prof., Bar-Ilan University, 52900 Ramat Gan, Israel,, meir\_ephraim@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-8858-1393.

Marek Nowak – dr hab., Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, marek.nowak@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9805-6445.

Vladislav Shaposhnikov – CSc., prof. MSU, Faculty of Philosophy Lomonosov Moscow State University Lomonosovskiy Prospekt, 27-4, Moscow, GSP-1, 119991, Russia, vladislavshap@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5107-8428.

Howard Wettstein – prof., University of California, Riverside CA 92521, USA, howie@ucr.edu, ORCID: 0000-0003-2732-8391.