

Janusz Dobieszewski: Różnorodność panteizmu

Panteizm to pogląd pełen wewnętrznych treści i inspirujących napięć, przeciwstawiany uboższemu i jednostronnemu raczej ateizmowi i teizmowi (a w każdym razie mającym tendencję do zubażania i ujednostrojniania 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 – pisał Janusz Dobieszewski.

Panteizm to stanowisko (religijne, teologiczne, filozoficzne, światopoglądowe) w wersji łagodniejszej łączące, a wersji mocniejszej utożsamiające Boga za światem, a także – dodaje się niekiedy – odmawiające Bogu osobowości [1]. 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, wszakże – 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 [2], ale oznaczona nim idea czy zjawisko obecne było w przestrzeni religijnej i intelektualnej ludzkiej kultury od najdawniejszych czasów. Określa się więc jako 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 wzniosłego 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 pozwalały 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 Mistra Eckharta, który zdążył umrzeć naturalną śmiercią przed szykowanym procesem o panteistyczne właśnie zbłądzenie [3] – było i jest świadectwem sporych wpływów i podatności chrześcijaństwa na tę tendencję duchową i intelektualną [4].

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 ucłowieczeniu 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 Mistra Eckharta, Jakuba Böhmego 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 – redukowanie Boga do świata; albo też, po drugie, jako utożsamianie Boga ze światem, a w analogicznej wersji „dosadnej” – jako redukowanie 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 najzwyklejszy 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 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” [5], 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 do- datku 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” [6].

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, jakies 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-definicyjnym 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, 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 [7] i Spinozę [8] (również głosiciele 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) uchwytowania 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 [9]) jest jego inną nazwą, sprawą zaś człowieka (ludzkiej mądrości) jest 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 byłoby Plotyn, Eriugena oraz Mikołaj z Kuzy [10].

Reprezentantem panteizmu

dynamicznego historycystycznego byłoby Hegel [11]. 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 dyspozycji. 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 wciąga 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 przedstawiciele tej postaci panteizmu wskazałibyśmy 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 [12]. 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 samozasłania się i dopiero w kroku drugim wyemanowuje z siebie światło, swą energię, w absolutną „przestrzeń”, która powstała w wyniku jego samowycofania się [13]. 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 Böhme), 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 przewagę aspektu teleologicznego nad deterministycznym, a w aspekcie wiedzy – przewagę 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 [14].

Odnosnie zaś do panenteizmu niektórzy twierdzą, że to tylko ugrzeczniona forma panteizmu, starająca się obejść zarzuty stawiane panteizmowi, tak jak analogicznie panteizm, zgodnie z niektórymi opiniami, miałby być tylko ugrzecznioną postacią ateizmu. My chcielibyśmy potraktować panenteizm (termin 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 [15]. 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 kategoriałne, 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 jedno i to samo) jest od niej głębsza i bardziej pierwotna”[16]. 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 uboższymi i jednostronnymi raczej ateizmowi i teizmowi (a w każdym razie mającym tendencję do zubażania i ujednostrojniania 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”[17]. Powszechnie znane są też zarzuty wobec panteizmu: że Absolut jest tu apersonalistyczny[18], co w dodatku miałyby – 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”[19].

Te argumenty i kontrargumenty warte są – i to bardzo oraz obiecująco – zgłębiającego debatowania i poszukiwań kolejnych płaszczyzn i piętér 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”[20]

Janusz Dobieszewski

Tekst pierwotnie ukazał na łamach czasopisma *Edukacja Filozoficzna* nr 68 (2019 r.)

Foto: Creative Commons

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,
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., *Ἰνομάζεται καθ' ἑδονὴν ἰκάστου. Weryfikacja stanu badań nad fragmentem B67 Heraklita z Efezu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 77–135.

[1] Por. np. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.

[2] 2 Zob. J. Toland, *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; 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.

[3] Por. J. Prokopiuk, *Eckhart – mistrz życia*, w: *Mistrz Eckhart*, Kazania i traktaty, Warszawa 1988, s. 14–20.

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

[5] S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, „Collectanea Theologica” 1977, nr 47, s. 75.

[6] Tamże, s. 67.

[7] 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, $\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\theta\omicron\ \delta\omicron\nu\eta\nu\ \kappa\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\tau\omicron\upsilon$. Weryfikacja stanu badań nad fragmentem B67 Heraklita z Efezu, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 130).

[8] 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 dostrzegął 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. Mandra.

[9] 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; 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.

[10] 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.

[11] Zob. M. Levine, *Pantheism...*, dz. cyt., a także uwagi J. Maritaina w podrozdz. *Bóg Hegła* 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/etext/jmoral09.htm>.

[12] Por.: K. Kornacka-Sareło, *Filozofia człowieka w myśli chasydów ziem polskich*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2013, nr 13, s. 171–173; a także obszernie 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), w tym nt. *cimcum* (tzimtzum): s. 11–12.

[13] Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 322–323.

[14] Por. np. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 265.

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

[16] S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 294.

[17] S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 77.

[18] 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.

[19] 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.

[20] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 314.