

RYSZARD MORDARSKI

KONCEPCJA ABSOLUTNEJ WSZECHMOCY  
W ŚWIETLE DOKTRYNY O PROSTOCIE BOGA.  
UWAGI DO STANISŁAWA JUDYCKIEGO  
ROZUMIENIA WSZECHMOCY

Prace z teologii filozoficznej Profesora Stanisława Judyckiego są swoistym fenomenem na polskiej scenie filozoficznej ostatnich lat. Dostarczają bardzo oryginalnych i inspirujących, aczkolwiek również do pewnego stopnia kontrowersyjnych pomysłów i idei, które bez wątpienia twórczo wpłynęły na rozwój polskiej teologii filozoficznej. Natomiast poprzez odwoływanie się do ciekawych metafor i obrazów oraz częste nawiązywanie do literatury i poezji poruszają nie tylko intelekt czytelnika, ale również trafiają w najgłębsze pokłady ludzkiej egzystencji. Mam tu na myśli zwłaszcza książkę zatytułowaną *Bóg i inne osoby* (JUDYCKI 2010) oraz stanowiącą jej kontynuację, pracę zatytułowaną *Teologia filozoficzna* (JUDYCKI 2013), jak również niewielką, lecz niezwykle oryginalną, *Książeczkę o człowieku wierzącym* (JUDYCKI 2014). Książki te bez wątpienia zmieniły podejście do teologii filozoficznej w Polsce, stanowiły bowiem inspirację dla całego pokolenia filozofów religii prowadzących badania w tej dziedzinie. Przywróciły powagę refleksji metafizycznej, dostarczając jednocześnie głębokich i oryginalnych wglądów w problematykę istnienia i natury Boga. Niezwykłość tych książek zawierała się jednocześnie w tym, że choć Judycki w swojej refleksji odwoływał się do całego dorobku klasycznego teizmu, to nie stosował klasycznej formuły *fides quaerens intellectum*. Prezentując swoje stanowisko w kwestii relacji wiary do rozumu, nie przyjmował, że istnieje jakiś uprzedni zbiór tez doktrynalnych, który należy filozoficznie opracować i rozumowo uzasadnić. Nie wyznawał zatem scholastycznego twierdzenia, że filozofia jest

---

Dr hab. RYSZARD MORDARSKI, prof. UKW — Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (UKW), Wydział Filozofii; adres do korespondencji: ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: [ryszard.mordarski@gmail.com](mailto:ryszard.mordarski@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>.

*ancilla theologiae*. Wręcz przeciwnie: stanowisko Judyckiego przejawiało się raczej w formule, że to *fides* powinna dostosować się do *ratio*. Wiara religijna, z tego powodu, że jest zasadniczo aktem woli, może być tylko wówczas przyjęta i uznana za prawdziwą, gdy jest zgodna z rozumem. Stąd też prawdy religijne powinny być poddane najpierw obróbce rozumowej, a dopiero po ich filozoficznym opracowaniu, można podać je teologowi, którego zadaniem jest odpowiednie umieszczenie ich w doktrynie i przeformułowanie na użytek wiary. Pierwsza zawsze jest refleksja filozoficzna nad kwestiami wiary, a dopiero od niej zależy, jak będzie brzmieć doktryna religijna. To nie teolog powinien używać filozofii w celu rozumowego uzasadnienia doktryny religijnej, lecz filozof autorytatywnie ma podpowiedzieć teologowi, jaka jest treść doktryny i w jaki sposób należy ją uzasadnić. Podejście to pozwalało na szeroką autonomię filozofii, aczkolwiek niosło też pewne ryzyko związane z nadinterpretacją doktryny chrześcijańskiej, a nawet z aprioryczną próbą jej korekty. Wnosiło jednak wiele ożywienia do polskiej refleksji filozoficznej, i to zarówno pod względem nowych i bardzo ciekawych treści, jak również niezwykle oryginalnych intuicji metafizycznych.

W niniejszym artykule chciałbym skupić się tylko na jednym zagadnieniu rozwijanym przez Stanisława Judyckiego, choć — jak się wydaje — jest to zagadnienie podstawowe, organizujące do pewnego stopnia całość wizji filozoficzno-teologicznej zawartej w jego pracach. Chodzi o zagadnienie natury Boga oraz podstawowego atrybutu, który — zdaniem Judyckiego — charakteryzuje Boga, a mianowicie atrybutu wszechmocy. Kwestia ta jest o tyle ciekawa, że Judycki ujmuje ten atrybut w sposób radykalny, określając go jako wszechmoc absolutną. W związku z tym w niniejszym artykule skupię się na przedstawieniu założeń, które tkwią u podstaw prezentowanej przez niego koncepcji absolutnej wszechmocy oraz spróbuję wskazać główne słabości tej koncepcji, a także zasugerować inną możliwość podejścia do problemu Bożej wszechmocy, wynikającą z intuicji prostoty bytu Bożego zawartych w pismach przedstawicieli klasycznego teizmu<sup>1</sup>. W konkluzji będę usiłował pokazać, że cena przyjęcia koncepcji absolutnej wszechmocy jest dla teizmu zbyt duża, gdyż podważa ona inne powszechnie wyznawane intuicje, które ujmują Boga, jako byt, który nie może być całkowicie arbitralny.

---

<sup>1</sup> Posługuje się zwrotem „klasyczny teizm” w odniesieniu do doktryny filozoficznej trzech myślicieli nazwanych przez Katherin A. Rogers „grupą AAA” — czyli Augustyn, Anzelm, Akwinata (ROGERS 2024, 1–5).

## 1. POJĘCIE WSZECHMOCY U STANISŁAWA JUDYCKIEGO

Odpowiedzmy najpierw na pytanie, czym jest wszechmoc absolutna, i z jakiego powodu powinniśmy sądzić, że Bóg jest wyposażony w ten atrybut? Dla Judyckiego atrybut wszechmocy jest nie tylko najważniejszym atrybutem, pozwalającym nam zrozumieć, kim jest Bóg, ale jednocześnie jest to atrybut podstawowy lub jedyny, za pomocą którego możemy najlepiej pojąć rzeczywistość najwyższą i ostateczną. Z tego powodu Boga należy opisywać wyłącznie poprzez atrybut wszechmocy. Gdy chcemy najkrócej określić, kim jest Bóg, to musimy stwierdzić, że jest On bytem wszechmocnym. Judycki uznaje zatem wszechmoc za tę cechę, która w najlepszy sposób może pozwolić nam na zrozumienie, czym jest byt nieskończony. Dopowiada jednak, że skoro Bóg jest bytem nieskończonym, to jako wszechmocny musi charakteryzować się wszechmocą nieskończoną, czyli taką, od której już żadna większa wszechmoc nie może być pomyślana. Siła tej wszechmocy musi być maksymalna lub absolutna; nie może mieć żadnych ograniczeń — ani faktycznych, ani logicznych, ani modalnych. Nieskończony Bóg jest wszechmocą, która jest absolutnie bezgraniczna.

Judycki używa sformułowania „wszechmoc absolutna”, choć zdaje sobie sprawę, że ociera się ono o pleonazm, gdyż każdy byt wszechmocny powinien z definicji mieć moc uczynienia wszystkiego, a zatem jego moc jest absolutna. Użycie tego zwrotu nie jest przypadkowe, gdyż odnosi się do tych koncepcji wszechmocy, które zainicjował w XI wieku Piotr Damiani, a rozwinął w XIV wieku William Ockham. Jedenastowieczna dyskusja dialektyków z antydialektykami sprowadzała się do kwestii, czy w Bogu należy dostrzegać najwyższą *auctoritas*, czy *ratio*. Najwybitniejszy zwolennik antydialektyków, czyli Piotr Damiani, uważał, że zasady rozumu i prawa logiki nie obowiązują Boga. Dlatego postulował stosowanie podwójnej logiki: jednej w odniesieniu do stworzeń, a innej w odniesieniu do Boga. Prawa rozumu mogą odnosić się tylko do stworzeń, nie mogą natomiast obowiązywać Boga. Stosując logikę do Boga, krępujemy Go i ograniczamy, czyniąc Go bezsilnym w swoim absolutnym i nieskończonym działaniu, które rozciąga się zarówno na przeszłość, teraźniejszość, jak i na przyszłość. W XIV wieku Ockham, broniąc Boga przed zarzutem necesaryzmu, utrzymywał, że stwarza On tylko konkretne rzeczy jednostkowe (*res singulares*), które są indywidualne i przypadkowe, i mogłyby być inne. W tej nominalistycznej perspektywie nie ma żadnych możliwości filozoficznej obrony wszechmocy Bożej, więc pozostaje tylko wierzyć w absolutną wolność i potęgę Boga Stwórcy, działającego w sposób samowolny. Toteż zwolennicy Ockhama używali zwrotu

„wszechmoc absolutna” dla podkreślenia takiej koncepcji wszechmocy Bożej, która była różna od koncepcji wyznawanej przez takich przedstawicieli klasycznego teizmu, jak św. Augustyn, św. Anzelm z Canterbury czy św. Tomasz z Akwinu. Ci ostatni woleli mówić po prostu o wszechmocy (omnipotencji Boga) jako takim atrybucie, który pozwala Bogu na uczynienie wszystkiego tego, co jest dla Niego możliwe. Granice tych możliwości były wyznaczane zarówno przez naturę stworzenia, jak i przez wewnętrzną naturę samego Boga, wyłączającą z zakresu możliwości wszechmocy działania sprzeczne z zasadami logiki (wewnętrznie sprzeczne) oraz czyny niezgodne z regułami dobra moralnego (sprzeczne z absolutną dobrocią Boga). Stąd też dla klasycznego teisty powiedzenie, że Bóg jest wszechmocny, nie może być rozumiane jako absolutna zdolność do uczynienia każdego możliwego (a nawet niemożliwego) stanu rzeczy. Wszechmoc Boża jest wolnym aktem rozumnego i twórczego uczynienia tego, co dobre, a nie prostą możliwością czynienia wszystkiego, co się chce. Taki akt jest nieograniczony jedynie w tym sensie, że jest identyczny z nieskończonym dobrem, którego nie może nic ograniczyć. Bóg jednak, będąc czystym aktem, nie może uczynić niczego innego, niż czyni bez stania się innym, niż jest. Wynika to z Bożej prostoty, czyli ujmowania Boga jako czystego aktu istnienia, aktualizującego świat wedle wiecznych wzorców, będących wyrazem owej prostoty. Dlatego też zamiast mówić, że Bóg ma *moc* do uczynienia pewnego stanu rzeczy, powinniśmy raczej mówić, że Bóg *czyni* określony stan rzeczy. Poprzez atrybut wszechmocy wewnętrzny akt Bożej natury przejawia się na zewnątrz jako do pewnego stopnia osobisty przekaz tego, kim Bóg jest w swojej istocie.

Judycki wprawdzie akceptuje rozumienie wszechmocy proponowane przez teizm klasyczny. Pisze bowiem:

Pozytywnie patrząc, wszechmoc jest czystą aktualnością, to znaczy nie zawiera w sobie żadnych niezrealizowanych możliwości, jest — aby użyć tradycyjnych terminów — czystym aktem. [...] Ze względu na to, że w obrębie wszechmocy wszystko jest zrealizowane, wszechmoc jest prosta, co zgadza się z tym atrybutem Boga, który w tradycji scholastycznej określano za pomocą terminu '*simplicitas*'. (JUDYCKI 2010, 196)

Są to słowa, które w zasadzie trawestują poglądy Tomaszowe na wszechmoc. Podkreśla się tu bowiem zarówno to, że wszechmoc jest czystą aktualnością, a więc manifestacją tego, czym jest Czysty Akt Istnienia, a także to, że Bóg jest bytem absolutnie prostym, a więc atrybut wszechmocy oznacza, że Bóg nie tyle posiada ten atrybut, co jest swoją własną Mocą. Dodać przy tym należy, że moc Boża nie jest czymś potencjalnym, czyli jakąś możliwością do działania, gdyż

w bycie absolutnie prostym nie istnieje moc doznawania (bycie w możności), lecz tylko moc działania (bycie w urzeczywistnieniu w najwyższym stopniu). Bóg jest zatem wszechmocny w tym sensie, że jest w najwyższym stopniu zasadą działania. Działanie Boga nie jest różne od Jego mocy, bo jedno i drugie jest istotą Boga. Nie może być zatem tak, że jest jakaś istota Boga, która jest różna od Jego działania, lecz tak jak Bóg działa, tak urzeczywistnia swoją moc, będącą Jego istotą (por. ST, q. 25, a. 1).

Te przekonania sytuują stanowisko Judyckiego w samym centrum klasycznego teizmu. Z drugiej jednak strony, podkreślając absolutność wszechmocy) usiłuje on odwołać się do przekonania Damianiego, że Boga absolutnie nic nie może ograniczać. Innymi słowy: przyjmuje, że nie istnieje żadna konieczność, która wyznaczałaby Bogu zakres i granice wszechmocy. Co prawda można zgodzić się, że nie ma żadnej takiej konieczności po stronie stworzenia, ale zwolennik wszechmocy absolutnej będzie twierdził, że nie istnieje ona również w samym Bogu. Po prostu wola Boża jest tak absolutnie wolna, że nie nakłada żadnych ograniczeń dla możliwości Bożego działania. Oznacza to, że w samej naturze Bożej nie ma żadnych konieczności nałożonych na moc Bożą. Krótko mówiąc, wola Boża pozwala na realizację mocy Bożej w sposób absolutnie dowolny. Stąd też, choć stanowisko Judyckiego jest zasadniczo wierne klasycznej tradycji scholastycznej, to jednak w wielu aspektach poprawia ją, poszerza i koryguje, wykraczając poza klasyczną ortodoksję w stronę znacznie bardziej heterodoksyjnych koncepcji nowożytnych. Poszukuje wzbogacenia atrybutu Bożej wszechmocy w taki sposób, aby nadać mu charakter wszechmocy absolutnej. Wydaje się, że te wzbogacające wątki mają swoje źródła nie tyle w przekonaniach Damianiego czy Ockhama, co raczej w myśli św. Anzelma z Canterbury, a także dopełniającej ją myśli Kartezjusza.

Intuicje anzelmiańskie, do których nawiązuje Judycki, odwołują się do idei bytu, od którego nic większego nie może być pomyślane. Tylko byt w tym sensie największy może być bytem wszechmocnym absolutnie. W przekonaniu Judyckiego twierdzenie to jest prawdziwe dedukcyjnie, ponieważ gdyby byt, od którego nic większego nie może być pomyślane, nie był absolutnie wszechmocny, to można by pomyśleć byt większy od niego, który byłby właśnie absolutnie wszechmocny. Czy jednak nasze intuicje są w tej kwestii adekwatne? W sytuacji, gdy nasze myślenie usiłuje uchwycić ekstremalne wymiary pojęć, a tak jest w przypadku Bożych atrybutów, to z łatwością możemy utracić właściwy sens pojęć, którymi się posługujemy. Profesor Judycki twierdzi, że pojęcie wszechmocy jest dla nas z jednej strony bardzo bliskie (wyznajemy w *Credo*, że wierzymy „W Boga .... Wszechmogącego”), ale z drugiej strony generuje wiele trudności

znaczeniowych i paradoksów. Gdy jednak chcemy z idei bytu najbardziej doskonałego wyprowadzić działanie, to musimy modelować je w sposób absolutny, a więc jako nieposiadające żadnego początku ani kresu. Ów brak ograniczeń nie może być również nałożony od „wewnątrz”, czyli wynikać z Bożej natury. Św. Anzelm wyjaśnia to następująco:

Najwyższa zatem natura nie zaczęła istnieć z siebie czy dzięki sobie, a ponieważ nie ma początku ani z siebie, ani od siebie, ani dzięki czemuś innemu, ani od innego, ani z nicości, ani dzięki nicości, w żadnym sensie nie ma początku. I nie będzie miała kresu. (ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, XVII)

Z bytu tak maksymalnie nieograniczonego musi wyrastać moc absolutna, a zatem Bóg jest absolutną wszechmocą.

Z drugiej strony można sądzić, że idea wszechmocy absolutnej proponowana przez Judyckiego jest wzbogaceniem doktryny wszechmocy zawartej w klasycznym teizmie poprzez intuicje kartezjańskie, a ściślej mówiąc — przez kartezjańską reinterpretację anzelmiańskich przekonań o bycie, od którego nic większego nie można pomyśleć. Dla Kartezjusza moc bytu absolutnego realizuje się w taki sposób, że może on uczynić nie tylko to, co jest dla niego możliwe, lecz w ścisłym sensie może uczynić wszystko. Moc Boga rozciąga się zatem również na możliwość uczynienia takich stanów rzeczy, które klasyczny teizm uważał za niemożliwe, choćby z tego powodu, że są konieczne lub wewnętrznie sprzeczne. Dla Kartezjusza zasięg Bożej mocy obejmuje stany rzeczy uznawane przez nas za konieczne, które jednak dla Boga są tylko przygodnie konieczne. Mieści się w tym również zasada niesprzeczności, gdyż dla Kartezjusza spójność logiczna nie jest ograniczeniem dla Boga, lecz jedynie dla stworzeń, które w inny sposób nie mogą rozumieć siebie i świata. Będąc Stwórcą świata, Bóg nie jest przez swoje stworzenie w żaden sposób ograniczony, gdyż nad każdym aspektem swojego stworzenia sprawuje absolutną i suwerenną kontrolę. Stąd też sprzeczność logiczna nie jest żadnym ograniczeniem Jego mocy, gdyż wszystko, włączając w to całość stworzenia, jest właśnie owej mocy absolutnie podległe. Jeśli zatem Bóg nie czyni żadnych działań, które są wewnętrznie sprzeczne, to nie z tego powodu, że nie może, lecz jedynie dlatego, że nie chce. W każdym momencie jednak jest w stanie uczynić coś sprzecznego logicznie, łącznie z całkowicie niezrozumiałymi dla nas zmianami zasad samej logiki, i to w taki sposób, który dla nas byłby nawet zupełnie nieuchwytny. Moglibyśmy bowiem w następnym momencie istnienia świata zacząć funkcjonować na podstawie całkowicie innych zasad logicznych czy moralnych, które w obecnej chwili są dla nas niezrozumiałe lub nawet odrażające, ale po decyzji Boga stałyby się również dla nas

całkowicie spójne logicznie lub pożądane moralnie. Przekonanie to bierze się z tego, że skoro Bóg jest jedynym Stwórcą wszystkiego poza sobą, to jest też absolutnym sprawcą i suwerennym władcą tego wszystkiego, co od Niego pochodzi. To daje podstawy do głoszenia wszechmocy absolutnej, która jest połączeniem koncepcji maksymalnie nieskończonego bytu z ideą bytu sprawującego absolutną kontrolę nad wszystkim, co stworzył.

Wydaje się, że koncepcja maksymalnie pojętej wszechmocy proponowana przez Profesora Judyckiego wyrasta z idei bytu maksymalnie doskonałego oraz bytu niepodlegającego żadnej konieczności, a więc łączy wątki anzelmiańskie i kartezyjańskie. Stąd też jego koncepcję absolutnej wszechmocy można nazwać koncepcją anzelmiańsko-kartezyjańską<sup>2</sup>.

Co prawda, w swojej ostatniej pracy, zatytułowanej *Książeczka o człowieku wierzącym*, Judycki złagodził nieco najbardziej radykalne aspekty wszechmocy absolutnej i woli mówić raczej o wszechmocy kreatywnej, która jest nieskończonym stwórczym działaniem Boga, nieposiadającym żadnych granic i żadnego końca. Nadal jednak wszechmoc ta rozsadza ludzkie schematy logicznie i przekracza panujące w świecie reguły moralne. Judycki pisze, że:

Myśl o posiadaniu przez kogoś kreatywnej, nieskończonej mocy stwórczej nie narzuca jednoznacznie, że to, co może on uczynić, i to, co faktycznie czyni, musi być dobre w naszym ludzkim rozumieniu słowa „dobre” — widać to już w samej formule, iż kreatywna wszechmoc może uczynić wszystko, sprawić, aby istniało wszystko. (JUDYCKI 2014, 208)

Tym samym nasze ziemskie kryteria dobra i zła są jedynie jakimś maleńkim podzbiorem nieograniczonego spektrum moralnego, rozciągającego się od najdalszych krańców tego, co dla nas wydaje się najbardziej złe, aż do najdalszych krańców tego, co maksymalnie dobre, z którego czerpie Bóg w swojej stwórczej aktywności kreatywnej.

Można zapytać, do czego potrzebne jest przypisanie Bogu tak silnej koncepcji wszechmocy, która rozsadza ugruntowane przekonania klasycznego teizmu, że moc Boża nie może rozciągać się na działania, które są sprzeczne logicznie, gdyż naruszają one wewnętrzną spójność samej natury Bożej. Zdaniem Judy-

---

<sup>2</sup> W Polsce podobne ujęcie wszechmocy Bożej spotkać można w pracach Dariusza Łukasiewicza, choć jego koncepcja jest jeszcze bardziej radykalna i można ją nazwać ockamistyczno-kartezyjańską. Wychodzi ona od skrajnego woluntaryzmu Boga, który całkowicie arbitralnie ustala prawdy logiczne i reguły moralne, gdyż pomimo że są one dla nas konieczne, to dla Boga są tylko przygodne, i może je dowolnie zmieniać w każdej chwili zmieniając obowiązywanie tego, co konieczne dla nas. (Por. ŁUKASIEWICZ 2014).

ckiego występują dwa zasadnicze powody, dla których niezbędne jest przypisanie Bogu atrybutu wszechmocy absolutnej. Pierwszy wynika z tego, że

idea życia wiecznego osób ludzkich wymaga przyjęcia istnienia bytu absolutnie wszechmocnego, a więc że „autentyczne” życie wieczne jest możliwe tylko „w świetle” wszechmocy absolutnej, gdyż w innym wypadku byłby to wyłącznie „zamrożony” na nieskończony czas „stan szczęścia” osób ludzkich. (JUDYCKI 2010, 184).

Zbawienie osób ludzkich ma w istocie polegać nie tyle na wskrzeszeniu z martwych, lecz raczej na radykalnej transfiguracji świadomości, która dla osoby ludzkiej będzie „bramą do życia wiecznego” (JUDYCKI 2010, 159) i pełnym osobowym zjednoczeniem z Bogiem, prowadzącym do *visio beatifica*. Z jakichś powodów Judycki sądzi, że aby taka pełna transformacja osoby ludzkiej mogła się dokonać, moc Boża musi zadziałać w sposób całkowicie dla nas niewyobrażalny.

Przemienienie, które ciągle się dzieje wraz z każdym przejściem, każdej osoby przez jej własny świat, wymaga wszechmocy absolutnej, gdyż jak inaczej mogłoby być możliwe, aby coś, co jest czerwiecią krwi, przemieniało się całkowicie w ten sposób, że w rzeczywistości życia wiecznego staje się bielą śniegu. (JUDYCKI 2010, 238–239)

Natomiast drugim powodem występowania w Bogu wszechmocy absolutnej jest pełne panowanie nad przeszłością, dopuszczające możliwość anulowania pewnych aspektów przeszłości, po to, aby osoby zbawione nie miały żadnych negatywnych wspomnień związanych z doświadczeniem zła i cierpienia w życiu ziemskim.

Jeżeli życie wieczne osób ludzkich miałyby się łączyć z towarzyszącą im ciągle świadomością, że przeszłość ogromu cierpienia, jakie miały miejsce w świecie, nadal istnieje, istnieje w postaci prawdziwych zdań, które, jako zdania o przeszłości, nie mogłyby być anulowane co do swojej prawdziwości, to istnienie w przyszłym świecie byłoby, jak mi się przynajmniej wydaje, ciężkie do zniesienia. (JUDYCKI 2010, 241).

Pojawia się jednak wątpliwość, czy koncepcja wszechmocy absolutnej jest niezbędna, aby Bóg mógł dokonać obu tych rzeczy? Czy nie będzie ona generować innych problemów w obrębie teizmu? Wydaje się bowiem, że jeśli teiści przyjęliby doktrynę wszechmocy absolutnej, to musieliby również zmierzyć się z trzema bardzo kontrowersyjnymi zarzutami:



- 1) świat stworzony może okazać się nieracjonalny;
- 2) zasady moralne mogą nie mieć absolutnego znaczenia;
- 3) Bóg może stać się całkowicie niepojęty.

Zwolennika klasycznego teizmu prowadzi to do pytania, czy maksymalizacja atrybutu wszechmocy w taki sposób, aby nic jej nie ograniczało, nie generuje zbyt dużych kosztów, które w istocie mogą mieć dewastujące skutki dla teizmu? Innymi słowy: czy bardziej zrównoważona koncepcja wszechmocy, zaproponowana na przykład przez zwolenników doktryny prostoty Boga, nie będzie w tym kontekście wydawać się dla teizmu bardziej obiecująca, choćby przez to, że proponuje bardziej racjonalną koncepcję Boga i znacznie spójniej ujmuje relację Boga do stworzenia.

## 2. *POTENTIA ABSOLUTA VS. POTENTIA ORDINATA*

Sednem problemu Bożej wszechmocy nie jest kwestia tego, co Bóg rzeczywiście czyni, lecz raczej ustalenie zakresu tego, co Bóg może uczynić, gdyby tego chciał. Myśl scholastyczna dostarczyła w tym względzie niezwykle przydatnej dystynkcji pojęciowej, odróżniającej w Bogu dwie różne moce: *potentia absoluta* i *potentia ordinata*. Umożliwiło to posługiwanie się bardzo subtelnym narzędziem teoretycznym, które służyło zwłaszcza do określenia możliwego zakresu działania wszechmocy Bożej. Twierdzono, że moc absolutna (*potentia absoluta*) obejmuje obszar wszystkiego tego, co możliwe dla Boga. Jest to najszerszy obszar tego wszystkiego, co ponadfaktyczne, który z zewnątrz ograniczony jest tylko przez absolutną niemożliwość. Natomiast moc uporządkowana (*potentia ordinata*) to zbiór wszystkich tych rzeczy, które Bóg faktycznie wybrał. Jest to zatem to wszystko, co Bóg chciał uczynić i rzeczywiście czyni w stworzeniu. To rozróżnienie pozwalało na zachowanie takiego rozumienia wszechmocy, w którym można utrzymywać, że Bóg w swojej wewnętrznej naturze może więcej, niż aktualnie czyni, czyli zachować w Bogu możliwości wszechmocy nie ograniczone tylko do tego, co On rzeczywiście czyni w akcie stworzenia. Zwolennik wszechmocy absolutnej, odwołując się do tego rozróżnienia, mógłby zatem utrzymywać, że gdy rozważamy moc Boga w oderwaniu od jej konkretnego zdeterminowania w stworzeniu, to dostrzegamy, że nie wyczerpuje się ona w jednym porządku, który narzuca stworzenie. W takim stwierdzeniu nie będzie nic kontrowersyjnego, gdyż broni ono oczywistego przekonania, że moc Boża jest zawsze większa od każdej konkretnej realizacji. Niebezpieczeństwo nadużycia tej dystynkcji pojawia się jednak wówczas, gdy przestajemy traktować moc absolutną

i uporządkowaną jako wyłącznie dwa *modusy* jednej i tej samej mocy Bożej i rozrywamy je, uznając, że są to dwa różne przejawy lub sposoby realizowania się mocy Boga. Sugerujemy wtedy, że moc absolutna nie jest zbiorem możliwości, z którego czerpie moc uporządkowana, lecz jest raczej zdolnością działania wykraczającą poza jakikolwiek zbiór możliwości. Takie podejście prowadziło już w schyłkowym okresie scholastyki do dość arbitralnego rozumienia aktywności Boga, gdyż — jak słusznie podkreśla Michał Paluch — „poza porządkiem działania zgodnym z ustanowionymi przez siebie prawami, Bóg miał jeszcze do dyspozycji drugi *modus* osiągania chcianych przez siebie celów, który był całkowicie nieprzewidywalny” (PALUCH 2008, 387). To przekonanie głosił na przykład Ockham, który utrzymywał, że moc Boża realizuje się w dwóch całkowicie różnych aspektach. Bóg może działać *ordinata*, wedle ustanowionych przez siebie praw i porządków, ale może też działać *absoluta*, czyli uczynić absolutnie wszystko, co nie jest sprzeczne wewnętrznie, niezależnie od tego, co faktycznie czyni. Wskazywał zatem na istnienie w Bogu dwóch różniących się od siebie *potentiae*. Zakładał, że w Bogu czym innym jest chęć stworzenia czegoś, a czym innym konkretne stworzenie lub konkretne urzeczywistnienie owej chęci. Prowadziło to do odrzucenia idei wiecznego ładu świata, gdyż obok tego, co istnieje faktycznie, można ciągle zastanawiać się nad tym, co może być logicznie możliwe. Co prawda Ockham ograniczył moc Bożą do tego, co logicznie możliwe, ale rozerwał związek między Stwórcą a stworzeniem, gdyż z jednej strony umieścił woluntarystycznie zdefiniowanego Boga, a z drugiej strony zadekretował przypadkowość stworzonego świata.

W swojej koncepcji wszechmocy absolutnej Judycki nawiązuje nie tylko do Ockhama, lecz przede wszystkim do pioniera woluntaryzmu – Piotra Damianiego, który argumentował, że moc Boża przewyższa to wszystko, czego Bóg dokonał. Bóg więc może zawsze zrobić więcej, niż chce. Sedno sporu nie dotyczy jednak tego, co Bóg może uczynić, jeśli tego zechce, gdyż tu odpowiedź jest taka, że chce tylko tego, co się aktualnie urzeczywistnia, aczkolwiek gdyby tylko chciał czegoś innego, to właśnie to by się natychmiast urzeczywistniło. Problem jest raczej taki, czy Bóg mógłby chcieć w odniesieniu do aktualnej rzeczywistości, aby urzeczywistniło się coś innego, niż to, co jest. Św. Tomasz na przykład udzielał w tej kwestii odpowiedzi negatywnej. Sądził, że następuje tu pomieszanie *potentia absoluta* i *potentia ordinata*. Bóg oczywiście *nie rzuca* wszystkich mocy na stworzony świat, bo zachowuje różne niezrealizowane możliwości w zakresie *potentia absoluta*. Ale moc w odniesieniu do stworzenia działa tak, że w stworzonym porządku realizuje się dobro i mądrość Boża — i po stworzeniu świata, gdy zrealizowała się *potentia ordinata*, to Bóg nie może czysto arbitralnie ingerować w swoje dzieło.

Wydaje się, że w koncepcji wszechmocy absolutnej, jaką proponuje Profesor Judycki, następuje jeszcze inne pomieszanie, w którym moc uporządkowaną uznajemy w istocie za drugorzędną lub nieistotną. Powoduje to, że w porządku stworzenia doszukujemy się przejawów mocy absolutnej, a nie mocy uporządkowanej. Narzucamy niejako na aktualnie stworzony świat wszystkie możliwe moce Boże, które istnieją w Bogu właśnie jako *potentia absoluta*, a nie *potentia ordinata*. Skłania to zwolennika wszechmocy absolutnej do przekonania, że Bóg, gdyby tego chciał, może stworzyć inny świat, z całkowicie innymi warunkami funkcjonowania, które są dla nas niezrozumiałe. Można wskazać, że św. Tomasz podzielał ten pogląd, choć wydaje się, że robił to tylko z tego względu, aby obronić Boga przed zarzutem konieczności w akcie stworzenia. Jeśli przyjmiemy, że akt stworzenia świata był wolnym aktem Boga, to musimy zgodzić się, że Bóg mógłby wybrać stworzenie innego świata. Pojawia się jednak pytanie, czy zakres wyboru możliwych światów jest absolutnie nieograniczony. Zwolennik wszechmocy absolutnej zapytany o inne światy dostępne do aktualizacji przez Bożą wszechmoc wymienia zawsze tylko takie, w których nie obowiązują reguły logiczne lub istnieją inne reguły moralne. Gdy odwołamy się jednak do doktryny prostoty, która opisuje moc Bożą jako wyraz Czystego Aktu Istnienia, to będziemy podkreślać dwa różne momenty logiczne w rozumieniu działania Boga w stworzeniu. Po pierwsze, Bóg nie może działać inaczej, niż działa, bo w przeciwnym razie nie byłby bytem absolutnie prostym. Ponadto jako byt istniejący beczasowo lub pozczasowo (eternalizm) nie znajduje się nigdy w takim momencie, w którym miałby możliwość wybrać inaczej. Dla św. Tomasza, podobnie zresztą jak dla św. Augustyna, wolność nie zakładała zdolności wyboru alternatywnych możliwości wobec tej, którą się wybiera. Libertariańska koncepcja wolności, rozumiana jako wolny wybór spośród różnych dostępnych możliwości, odnosi się do rozumnych stworzeń, ale nie do Boga, gdyż wszystko, czego Bóg chce, chce odwiecznie. Skoro więc Bóg chce stworzyć świat, to znaczy to tylko tyle, że odwiecznie chce stworzyć świat. Jeżeli przyjmiemy, że Bóg jest Czystym Aktem, to Jego działanie w pewnym sensie nie może być inne, niż jest. Powiedzenie, że „Bóg stworzył świat”, z perspektywy naszego oglądu działania beczasowego Aktu Istnienia oznacza, że Bóg „musiał” stworzyć świat. Nie oznacza to oczywiście, że w Bogu jest jakaś wewnętrzna konieczność, która wymusza stworzenie, lecz raczej, że skoro Boża wola decyduje się na stworzenie, to ta decyzja jest identyczna z samym Bogiem. Nie oznacza to również, że Bóg chce odwiecznie stworzyć jakiś świat, a następnie aktualizuje jeden z całego szeregu światów możliwych. Dla Boga jako Czystego Aktu nie istnieje nigdy taki moment, w którym decyduje się On na wybór jakiejś opcji z palety czystych

możliwości. Skoro Bóg stworzył ten świat, to znaczy, że zawsze chciał stworzyć właśnie ten świat, a więc z konieczności swojej woli Bóg chce i stwarza ten świat. Powtórzmy jednak, że nie wynika to z konieczności esencjalnej lub z konieczności natury, lecz z konieczności warunkowej, czyli z konieczności woli. Możemy wprawdzie powiedzieć, że w porządku logicznym Bóg najpierw chce, a potem dopiero stwarza, lecz w bycie prostym wola jest całkowicie identyczna z mocą działania, chcenie więc czegoś jest identyczne z powołaniem tego czegoś do istnienia. Krótko mówiąc, Bóg nie może nie stwarzać, skoro stwarza, aczkolwiek stwarza nie z konieczności natury, lecz z konieczności woli, która zawsze chce stworzyć właśnie ten świat, który aktualnie istnieje.

Z tego powodu przypisywanie Bogu silnego woluntaryzmu wydaje się błędem, gdyż w bycie absolutnie prostym wola nie jest czymś najbardziej uprzywilejowanym, lecz działa jako wyraz dobroci, mądrości i wiedzy Boga, a właściwie jest jednym i tym samym, odróżnialna zaś jest tylko pojęciowo w Naturze Bożej. Judycki słusznie podkreśla, że św. Tomasz nie lubił używać dystynkcji *potentia absoluta* i *potentia ordinata*, choć powód do tego wydaje się oczywisty. Uznawał za błędne tego typu dywagacje, które ujmowały *potentia absoluta* jako moc całkowicie niezależną, a nawet do pewnego stopnia przeciwną do *potentia ordinata*. Sądził bowiem, że skoro Bóg jest *Actus Purus*, to *potentia ordinata* w taki sposób wyraża Jego istotę, że stworzenie, choć jest tylko – jak powiada Judycki – „garstką zeschniętych liści popychanych wiatrem” (JUDYCKI 2013, 196), to jednak przynajmniej w minimalnym stopniu odbija w sobie cechy swojego Stwórcy. Nieskończony akt istnienia funduje istnienie skończone, i właśnie dlatego, że to skończone istnienie jest istniejące, ma w sobie ślad Istnienia Nieskończonego.

Można odnieść wrażenie, że w ostatniej ze swoich prac, *Księżeczce o człowieku wierzącym*, Judycki do pewnego stopnia zaczyna podzielać wątpliwości św. Tomasza, gdyż zamiast o *potentia absoluta* zaczyna mówić o *potentia creativa*. Nie oznacza to jednak, że akceptuje w pełni stanowisko Tomaszowe. Zastąpienie mocy absolutnej przez moc kreatywną wydaje się raczej zabiegiem językowym, mającym na celu porzucenie wywołującego zbyt wiele negatywnych konotacji zwrotu „wszechmoc absolutna”. Nadal bowiem *potentia ordinata* jest ujmowana jako tylko część lub niewielki aspekt pełnej i twórczej mocy Bożej, która w swej pełni wyraża się poza dostępnym nam dziełem stworzenia na niezliczone sposoby, niemożliwe dla nas do pojęcia. Judycki powiada, że nie chodzi tylko o to, iż

[...] mierzenie mocy Bożej za pomocą całej wielkości i całej wspaniałości kosmosu jest jak wzięcie kropli wody za ocean, lecz także o to, iż moc Boga nie jest przede wszystkim mocą rządzenia widzialnym światem (*potentia ordinata*), ani też mocą, która jest w stanie realizować to, co wydaje się nam logicznie niemożliwe,

a więc sprzeczne (*potentia absoluta*), lecz moc Boża w najwyższym stopniu wyraża się w Jego mocy twórczej (*potentia creativa*). (JUDYCKI 2014, 207)

Oznacza to, że obok *potentia ordinata* istnieje nie tylko *potentia absoluta* jako rezerwuar możliwości stwórczych Boga, lecz jest także aktywna i stwórcza *potentia creativa*, która realizuje inne możliwości logiczne i aksjologiczne w nieskończenie wielu aktualizacjach możliwych światów. Skoro jednak uznamy, że stworzenie jest pełnią, to wydaje się czymś zbędnym przyjmowanie mocy kreatywnej, która jest jakąś aktywnością Boga realizowaną poza naszym światem. Sugeruje to bowiem, że Bóg ma potrzebę realizacji innych możliwości, których nie mógł z powodu różnych ograniczeń zrealizować w jednym dziele stworzenia. Czy mamy powody, aby przyjmować, że Bóg musi niejako aktualizować wszystkie swoje możliwości stwórcze? Czy nie wystarczy uznać, że możliwości Boga przewyższają w sposób nieograniczony to wszystko, co rzeczywiście zrealizowało się w akcie stworzenia? Wydaje się zatem, że *potentia creativa* jest mocą, która realizuje się w zupełności w zakresie stwórczym obejmującym nasz świat, a więc jest w istocie czymś nieodróżnialnym od *potentia ordinata*.

### 3. PERFECT BEING THEOLOGY VS. SIMPLE BEING THEOLOGY

Profesor Judycki słusznie twierdzi, że rozważanie atrybutów Bożych jest myśleniem na granicy naszych możliwości intelektualnych. Podkreśla, że nasze narzędzia językowe nie są w pełni adekwatne do opisu rzeczywistości Bożej. Problem mamy nie tylko ze zrozumieniem Bożej wszechmocy, ale samej natury Boga, a nawet tego, czym w przypadku Boga jest stwierdzenie, że On istnieje. Nasze możliwości językowe są tu tak ekstremalnie napięte z tego powodu, że intuicje, które kryją się za używanymi pojęciami przekraczają je w sposób tak radykalny, że ciągle odczuwamy radykalną przepaść pomiędzy mglistymi przeczuciami tego, co chcielibyśmy powiedzieć i aparatem językowym, który mamy do dyspozycji, aby te transkategorialne przeczucia jasno wyrazić. Tak o tym pisze: „Filozofia jest myśleniem limitacyjnym, to znaczy takim, w którym próbujemy pomyśleć nie tylko różnego rodzaju ‘rzeczy ostateczne’, ale też pomyśleć, jakie są ograniczenia naszego myślenia o tych rzeczach” (JUDYCKI 2010, 184). Łatwo w tego typu refleksji zejść z ubitego traktu ścisłości argumentacyjnej i precyzji pojęciowej i wejść w ślepą uliczkę nietrafnych dywagacji czy metafizycznego myślenia życzeniowego. Wydaje się, że bardzo istotną rzeczą jest pełna świadomość tego, jakie metafory kryją się za tymi pojęciami, które od-

nosimy do Boga. Myślenie i mówienie o Bogu nie jest łatwe właśnie z tego powodu, że musimy „rozciągać” nasze pojęcia do ekstremalnych granic i posługiwać się nimi w sposób nietypowy, czyli właśnie limitacyjny. W tym procesie pomagamy sobie zazwyczaj w taki sposób, że usiłujemy używane pojęcia jakoś sobie unaocznić, a więc odnieść do jakichś użytecznych metafor, które ułatwiają nam samo myślenie. Nie ma w tym niczego złego, jeśli metafora, do której się odwołujemy, aby „oswoić” jakieś naciągnięte do ekstremum, limitacyjne pojęcie, pozwala nam na sprawniejsze posługiwanie się tym pojęciem i trafniejszą jego eksplikację. Taką wiodącą metaforą we współczesnej teologii filozoficznej stała się metafora nieskończoności. A cała tradycja myślenia, która posługuje się tą metaforą jako fundamentalną w odniesieniu do natury i atrybutów Bożych, została nazwana *teologią bytu doskonałego* (*perfect being theology*). Ta tradycja ma swoje zakorzenienie w klasycznym teizmie i odwołuje się zwłaszcza do anzelmiańskich intuicji bytu, od którego nic większego nie można pomyśleć. Pojęcie bytu doskonałego jest często unaoczniane jako coś nieskończonego, coś największego z możliwych lub niczym nieograniczonego (nie tyle w sensie przestrzennym, co raczej w sensie matematycznym lub metafizycznym). Gdy odwołujemy się do pojęcia Boga jako bytu doskonałego i unaoczniamy sobie to pojęcie poprzez obrazy nieskończoności lub nieograniczonego, to będziemy skłonni do wyobrażania sobie Bożych atrybutów jako cech nieskończonych i posiadających maksymalnie możliwą siłę. Wtedy też w hierarchii atrybutów Bożych za najważniejsze będziemy uważali właśnie te, które w najlepszy sposób ową nieskończoność i siłę wyrażają. Takimi właśnie wydaje się atrybut woli oraz powiązany z nim atrybut mocy. Profesor Judycki, który jest myślicielem odwołującym się wyraźnie do tradycji anzelmiańskiej, mówiąc o Bogu, posługuje się najczęściej pojęciem doskonałości i odwołuje do metafor nieskończoności i maksymalnej siły. Stąd też podstawowym atrybutem Boga jest dla niego wszechmoc, i to rozumiana jako wszechmoc absolutna, czyli niczym nieograniczona maksymalna potęga i siła Boga, całkowicie autonomicznego i w najwyższym stopniu suwerennego Stwórcy wszystkiego, co istnieje. Dla tak rozumianego Boga nie istnieją żadne przeszkody zewnętrzne, gdyż nawet Jego własne stworzenie nie może narzucać Mu żadnej miary i określać sposobów działania. Bóg jest przede wszystkim niczym nieograniczoną Wolą i nieskończoną Mocą. Taką Moc można sobie przedstawiać wyobrazeniowo jako nieskończone gorące gejzer twórczej energii i potęgi, z nieograniczoną siłą buchający na wszystkie strony.

Obok tego mamy jednak do dyspozycji inny zestaw pojęć i metafor, który również ma swoje zakorzenienie w tradycji klasycznego teizmu. Odwołuje się on do fundamentalnego pojęcia Bożej prostoty, który znajduje swój najlepszy wyraz

w intuicjach Tomaszowych. Współcześnie ten nurt jest wykorzystywany w mniejszym stopniu ze względu na duże trudności z adekwatnym pojęciem prostoty. Słusznie podkreśla się, że to pojęcie jest czymś zupełnie wyjątkowym i nieposiadającym żadnej analogii w stworzonym świecie (STUMP 2021, 172). Czy jest to jednak coś w tak radykalnym sensie tajemniczego, że żadne przybliżenie nie umożliwi nam choćby w sposób niejasny jego zrozumienia? Pomimo tego, że pojęcie to sprawia duże kłopoty z poprawną eksplikacją, gdy odwołamy się jednak do metafor, które się za nim kryją, to wydaje się, że jesteśmy w stanie usunąć pewne problemy z jego unaocznieniem. Otóż pojęcie Bożej prostoty odwołuje się do braku jakiegokolwiek złożenia w bycie Bożym, a więc przedstawia Boga jako Czysty Akt Istnienia (*Actus Purus*), czyli jako byt, którego istotą jest właśnie Jego Istnienie. Najlepszą metaforą, która może przybliżyć to pojęcie, jest metafora pierwotnego źródła, praźródła, odwiecznego źródła istnienia, z którego wszystko powstaje i zaczyna istnieć. Bóg jako Czysty Akt Istnienia jest Istnieniem samym, jedynym dawcą życia, odwieczną zasadą, będącą początkiem wszystkiego. Biblijne obrazy usiłujące unaocznić tę rzeczywistość w świecie ludzkim odwołują się często do Kochającego i Ztroskanego Ojca, Dobrego Pasterza lub Troskliwego Ogrodnika. Odnoszą się zatem do kogoś, kto jest Fundatorem, kimś Pierwszym, kimś Jedynym, od kogo wszystko inne zależy. Przy takim wyobrażeniu Boga najważniejszymi atrybutami stają się cecha nieskończonej dobroci, miłości, sprawiedliwości, a nawet niezmienności, która jest najwyższą gwarancją wszystkiego tego, co od wieków postanowione i zadekretowane. Wszechmoc, aczkolwiek niezwykle ważna, jest ujmowana jako wyraz nieskończonej dobroci, sprawiedliwości i miłości Bożej. Nie jest jakimś autonomicznym atrybutem, który sam w sobie określa Boga jako pełnego nieskończonej mocy suwerennego Władcę. Jest raczej uznawana jako podstawowa moc fundująca wszelkie istnienie oraz opatrnościowo podtrzymująca całe stworzenie. Dlatego św. Jan, usiłując najkrócej zdefiniować Boga, powiada, że „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8), a nie, że „Bóg jest absolutną Mocą”. Nie oznacza to, oczywiście, że Bóg nie jest wszechmocny, lecz wskazuje raczej, że wszechmoc nie jest czymś czysto arbitralnym i powiązaniem z nieograniczoną wolą, ale jest w istocie Mocą Miłości.

Ponadto musimy pamiętać, że wyabstrahowanie z natury Bożej jednego atrybutu, zwłaszcza gdy jest to atrybut opisujący działanie, jak jest w przypadku wszechmocy, może prowadzić do dużych kłopotów i nieporozumień. Na przykład Anthony Kenny przestrzegał przed ujmowaniem Bożej wszechmocy na wzór Bożej wszechwiedzy (KENNY 2023, 161). Gdy twierdzimy, że Bóg jest wszechwiedzący, to uznajemy, że zna On wszystkie zdania prawdziwe, i to nie tylko koniecznie prawdziwe oraz przygodnie prawdziwe (w tym te, które dotyczą przeszłości), ale

również — jak sądzą niektórzy — prawdziwe modalnie we wszystkich możliwych światach. Tak pojęta absolutna lub maksymalna wszechwiedza jest w pełni akceptowalna dla klasycznego teisty. Gdy jednak ten stopień maksymalizacji odniesiemy do wszechmocy, to musimy pamiętać, że mówimy o aktywności dotyczącej działania, która znacząco różni się od poznania. Stąd też nawet św. Anzelm, stosując do Boga kategorię bytu, od którego nic większego nie można pomyśleć, wskazywał, że Bóg nie może absolutnie wszystkiego, gdyż pewne aktywności byłyby dla Niego wyrazem braku mocy (ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, VII).

W świetle tych trudności dla właściwego filozofowania o Bogu wydaje się niezbędne, aby podstawowa metafora Boga, „pracująca” niejako poza pojęciem, była jak najbardziej adekwatna. Teiści klasyczni dostarczyli nam w tym względzie dwóch takich metafor: nieskończoności i prostoty. Pierwsza z nich jest bardziej dynamiczna, co w naturalny sposób prowadzi do ujmowania Boga przez atrybut twórczej mocy, która wydaje się maksymalna, absolutna i niczym nie ograniczona. Druga sprawia wrażenie bardziej statycznej, gdyż ukazuje Boga jako pierwotny Akt Istnienia, który właśnie dzięki swojej stabilności i niezmienności jest początkiem wszelkiej dynamiki występującej w stworzeniu. Czy jednak Bóg absolutnie prosty jest mniejszy, pozbawiony aktywności, a nawet mniej godny czci niż Bóg niespożytej energii i nieskończonej inicjatywy stwórczej. Wydaje się, że nie. Jest to tylko Bóg inaczej rozumiany, choć — być może — bardziej bliski przekonaniom, które wyrażała o Bogu tradycja teizmu klasycznego. Dla uniknięcia różnego typu nieporozumień (nie tylko terminologicznych, ale również koncepcyjnych), tacy autorzy, jak św. Tomasz, stosowali bezpieczną drogę odwoływania się do prostoty przy rekonstrukcji doktryny Bożej wszechmocy. W tym kontekście wydaje się, że koncepcja absolutnie wszechmocnego Boga proponowana przez Profesora Judyckiego jest całkowicie wierna podejściu prezentowanemu przez zwolenników raczej *perfect being theology* niż *simple being theology*.

#### 4. UMIEJSCOWIENIE WSZECHMOCY W NATURZE BOGA

Jeżeli powyższe wywody uznamy za poprawne, to może nasunąć się pytanie, czy potrzebujemy przypisywać Bogu atrybut wszechmocy absolutnej, aby utrzymywać, że Bóg, jako Czysty Akt Istnienia, który jest źródłem i początkiem wszelkiego istnienia, jest bytem wszechmocnym? Czy nie wystarczy, że uznamy za św. Tomaszem, że Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego istnienia, czyli bytem prostym, będącym maksymalnie w akcji. A skoro jest bytem prostym, to



nazywanie Go wszechmocnym powinno oznaczać, że Bóg jest wszechmocą. Krótko mówiąc, atrybut wszechmocy określa w pełni to, kim jest Bóg, dokładnie w taki sam sposób, jak wszystkie inne atrybuty (na przykład wszechwiedza, doskonałe dobro, itp.), gdyż prostota Boga nie pozwala na traktowanie żadnego z Bożych atrybutów jako czegoś na wzór cech charakteru, które istnieją obok siebie w taki sposób, że dopiero wzięte razem określają w pełni, kim w rzeczywistości jest Bóg. Dochodzimy tu do niezwykle istotnego problemu właściwego pojmowania natury Boga. (por. ROGERS 1996).

Wydaje się, że ten problem bardzo nurtuje Profesora Judyckiego, zwłaszcza z tego powodu, że z wyraźną trudnością chce się zgodzić na określenie prostoty jako identyczności istoty i istnienia. Oznaczałoby to bowiem przyjęcie, że naturą Boga jest Jego istnienie, a co za tym idzie — zmuszałoby do przyjęcia, że Bóg posiada jakąś naturę. Wprawdzie Profesor Judycki nigdzie wprost temu nie zaprzecza, lecz raczej wyraża wątpliwości, jeśli chodzi o jakieś pozytywne określenie natury Bożej. Prawdopodobnie wynika to z tego, że akceptacja wszechmocy absolutnej wymusza osłabienie lub nawet odrzucenie natury, która postrzegana jest jako ograniczenie dla nieskończoności. Dlatego pisze, że:

Należy więc powiedzieć, że wszechmocny Bóg może nie mieć żadnej natury w sensie, który przypisujemy słowu „natura”, albo lepiej, epistemologicznie rzecz ujmując, że nie wiemy, na czym polega istnienie natury czegoś, bo nie wiemy, na czym polega natura istnienia. (JUDYCKI 2010, 199)

Ale czy nie wiemy, na czym polega natura istnienia? Być może nie wiemy do końca, ale potrafimy odróżnić istnienie od nieistnienia oraz potrafimy mieć intuicję czegoś, co funduje istnienie, czyli jest pierwotnym źródłem istnienia. A to wystarczy, aby do pewnego stopnia zrozumieć, czym jest Czysty Akt, niemający żadnej przyczyny swojego istnienia.

Zastanówmy się jeszcze na koniec nad wspomnianymi przez Profesora Judyckiego powodami natury teologicznej, dla których wszechmoc absolutna jest Bogu niezbędna. Pierwszym z nich jest możliwość przekraczania zasad logiki, potrzebna do działania Boga w świecie w sposób zbawczy. Profesor Judycki twierdzi, że koncepcja absolutnej wszechmocy rozwiązuje pewne paradoksy generowane przez doktrynę chrześcijańską, które w swoim dosłownym brzmieniu są tezami sprzecznymi logicznie. Jako przykłady przywołuje doktrynę o jedności i troistości osób w Trójcy Świętej, Wcielenie Syna Bożego, który jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem, uzgodnienie wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością oraz ofiarowanie osobom ludzkim życia wiecznego i włączenie ich do współobecności z Bogiem. Wszystkie te przykłady sprawiają wiele poważnych

trudności i rodzą szereg konkurencyjnych interpretacji, ale z pewnością nie są przykładami sprzeczności logicznych. Sprzeczność logiczna w ścisłym sensie, to utrzymywanie, że dwa zdania sprzeczne,  $p$  i  $\text{nie-}p$ , są jednocześnie prawdziwe. W przykładach Profesora Judyckiego sprzeczności logiczne występowałyby wtedy, gdyby ktoś utrzymywał, że prawdą są jednocześnie dwa zdania, które głoszą na przykład, że Bóg jest Trójcą trzech osób Boskich i nie jest Trójcą trzech osób Boskich; że Słowo Wcielone jest Bogiem i człowiekiem i nie jest Bogiem i człowiekiem itp. Natomiast przykłady przytoczone przez profesora Judyckiego nie mają znamion zdań sprzecznych, lecz są raczej trudnościami doktrynalnymi, które jednak można spójnie zinterpretować. I w dziejach rozwoju doktryny chrześcijańskiej mamy cały szereg takich uniesprzeczniających interpretacji. Weźmy choćby przykład Wcielenia. Judycki pisze:

Absolutna wszechmoc jest potrzebna również do tego, aby móc twierdzić, że Inkarnacja jest możliwa, bo trudno jest przecież powiedzieć, że jest ona logicznie możliwa, gdyż wydaje się, że jest sprzeczna wewnętrznie, utrzymując bowiem, że ta sama osoba (to samo indywiduum) może być jednocześnie w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem, musielibyśmy stwierdzić coś, co jest logicznie nie do pojęcia. Bóg wcielony musiałby posiadać wzajemnie wykluczające się charakterystyki, to znaczy musiałby być jednocześnie wieczny, niezniszczalny, przestrzenny z jednej strony, z drugiej zaś byłby temporalny, zniszczalny, zmienny i zdeterminowany przez przestrzeń. (JUDYCKI 2010, 186–187)

Czy jest to rzeczywiście przykład sprzeczności logicznej. Oczywiście nie. I już na samym początku rozwoju doktryny chrześcijańskiej zaczęto dyskutować status odwiecznego Słowa Bożego, które stało się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa. Od końca II wieku do połowy V wieku pojawiło się cały szereg różnych rozwiązań (doketyzm, adopcjonizm, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm), lecz ostatecznie na Soborze w Chalcedonie (451 r.) uchwalono dogmat o unii hipostatycznej, który stwierdza, że dwie natury, boska i ludzka, funkcjonują w jednej osobie Jezusa Chrystusa bez zmiany natur, bez pomieszania, bez rozdzielenia i bez rozłączenia. Doktryna o unii osobowej Chrystusa sprawia być może trudność dla kogoś, kto posługuje się kategoriami typowej antropologii personalistycznej, ale na pewno nie stanowi sprzeczności logicznej i jest zrozumiała dla każdego, kto wpisze zasady tej antropologii w perspektywę teologii chrześcijańskiej.

Wydaje się, że dochodzimy tu do zasadniczej trudności w rozumieniu przez Judyckiego przekraczania praw logiki przez wszechmocnego Boga. Pytanie nie dotyczy bowiem tego, co Bóg rzeczywiście robi lub może zrobić, lecz raczej tego,

co Bóg mógłby zrobić, gdyby tego chciał, choć w rzeczywistości tego nie robi. Można wprawdzie odpowiedzieć, że Bóg nie chce niczego innego niż to, co właśnie się realizuje w aktualnie istniejącym stworzeniu, ale Jego wola jest tak absolutnie wolna, że w każdej chwili może uczynić coś innego niż to, co jest, o ile tylko tego zechce. Toteż z perspektywy absolutnej wszechmocy Bóg w każdym momencie, gdyby tylko tego chciał, to mógłby urzeczywistnić różne zmiany i poprawki w aktualnie istniejącej rzeczywistości. Tajemnicą, odbijającą nieskończoność Boga, jest nasza nieumiejętność udzielenia odpowiedzi na pytanie, dlaczego tego nie chce. Absolutna jednak wszechmoc jest tak mocnym atrybutem, że nie ma dla jej działania żadnych granic, w tym również — jak sądził Kartezjusz — ograniczeń logicznych. Stąd też sedno problemu nie dotyczy tego, co my uznalibyśmy za konieczne i niezmiennie, lecz co Bóg może zadekretować swoim odwiecznym wyrokiem, aby takie było. Kwestia, czy Bóg może uczynić, aby było prawdą, że  $2 + 2 = 5$ , nie dotyczy samej matematyki, bo wtedy pojmowalibyśmy matematykę czysto konstruktywistycznie (a więc jej prawdy można byłoby dowolnie zmienić), a przecież chodzi tu zwłaszcza o to, że gdyby ta prawda się zmieniła, to musiałaby natychmiast zmienić się rzeczywistość, aby mogła odpowiadać tej zmienionej prawdzie. Pytanie zatem byłoby takie, czy Bóg mógłby tak zmienić rzeczywistość, że gdy do dwóch przedmiotów dokładamy dwa przedmioty, to otrzymujemy pięć przedmiotów. Gdyby tak mogło się stać, to wtedy Bóg mógłby dowolnie zmieniać prawdy matematyczne. Ta ostatnia jednak rzecz jest wątpliwa, bo zmiana rzeczywistości w taki sposób, czyniłaby ją absurdalną, niespójną, niemożliwą do istnienia (por. LEMBKE 2012).

Można powiedzieć, że analogiczne problemy rodzi kwestia zmiany obowiązujących norm moralnych przez absolutnie wszechmocnego Boga. Czyż możemy zgodzić się na to, że tak zmieniają się dekrety moralne, iż od jutra najwięksi święci skąpani krwią swoich bliźnich będą kierowali swój natchniony wzrok do nieba, pozostając ostatnimi ludźmi na ziemi, mającymi pod swoimi stopami sterty uśmierconych przez siebie ciał. Z tego powodu teiści klasyczni obstawali, że Bóg nie może działać niemoralnie, bo takie działanie jest zawsze ułomnością, a więc czymś przeciwnym doskonałemu działaniu, a zatem sprzecznym z wszechmocą (zob. MORRISTON 2001). Podobnie, gdy sądzimy, że Bóg mógłby uczynić coś złego, gdyby tego chciał, to wypowiadamy okres warunkowy, którego poprzednik — jak twierdzi św. Tomasz — jest niemożliwy. Nie powinniśmy również uważać za akt wszechmocy takiego działania, w którym Bóg mógłby uczynić coś, co teraz wydaje się złe, ale gdyby zostało to uczynione, to byłoby dobre. Taki pogląd moglibyśmy uznać za prawdziwy tylko przy mocno woluntarystycznej koncepcji Boga. W odróżnieniu od tego wszechmoc Boża dla klasycznego teisty ujawnia się

najpełniej właśnie w tym, że Bóg może swobodnie odpuszczać i darować nam wszystkie grzechy, gdyż tutaj moc Boża (miłosierdzie Boże) objawia się w pełni, jako niepodlegająca żadnym wyższym prawom oraz jako prowadząca do uczestnictwa w dobru nieskończonym.

W perspektywie koncepcji wszechmocy absolutnej proponowanej przez Judyckiego jest jeszcze jeden ważny powód konieczności jej istnienia w Bogu, który jest związany z możliwością tak zwanego anulowania przeszłości. Judycki pisze: „Bóg swoją absolutną wszechmocą łamie zasadę niesprzeczności, a więc sprawia, że staje się metafizycznie możliwe, aby coś, co było przeżywane jako cierpienie, stawało się w rzeczywistości czymś pozytywnym” (JUDYCKI 2010, 241). Czy jednak, aby tego dokonać, Bóg musi łamać zasadę niesprzeczności? Czy nie wystarczy, że nieskończona miłość Boga w taki sposób otoczy człowieka zbawionego swoją najwyższą dobrocią, że wszystkie jego troski, cierpienia i wszelkie zło doznane na ziemi wydadzą mu się zbawienną łaską, dzięki której dostępuje uczestnictwa w życiu samego Boga. Czyż każda cena, aby otrzymać tę łaskę nie jest warta zapłacenia, a niezatarte wspomnienie tej ceny staje się żertwą spaloną przez człowieka i ofiarowaną Bogu. Pamięć wszystkich ziemskich doświadczeń potrzebna jest również po to, aby na zawsze okazywać wdzięczność Bogu, który — jako Stwórca wszystkiego — jest w stanie otrzeć każdą łzę.

W związku z tym cały problem „anulowania przeszłości” należy doprecyzować w ramach klasycznego teizmu. Czym innym jest bowiem anulowanie przeszłości, czyli sprawienie, aby zdarzenia przeszłe nie miały miejsca, czyli nie zaszły, a czym innym jest taka przemiana przeszłości, aby zdarzenia przeszłe nie oddziaływały na nas przez swoje skutki. To pierwsze nie podlega wszechmocy Bożej, gdyż pociąga sprzeczność (por. KENNY 2023, 172–183). Krótko mówiąc, to, co nie może się zdarzyć, nie mieści się w pojęciu wszechmocy. Anulowanie przeszłości, a więc sprawienie, aby rzeczy przeszłe nie zaszły, jest postawieniem przed Bogiem wymagania absurdalnego, podobnego do tego, o którym św. Augustyn powiada: „Jeżeli Bóg jest wszechmocny, to niech sprawi, by to, co jest prawdziwe, przez samo to, że jest prawdziwe, było fałszywe” (*Przeciw Faustusowi*, ks. XXVI, 5). Można oczywiście na tę kwestię patrzeć z perspektywy czystej woli Bożej, która anuluje wcześniej wydane dekrety. Wymazanie przeszłości lub zastąpienie jej jakąś „nową przeszłością” polegałoby na takim działaniu Boga, które przypomina czynność murarza reperującego jakiś uszkodzony mur i zastępującego starą i pokruszoną cegłę przez całkowicie nową. Mogłoby to przypominać czynność poprawiania przez Boga swojego stworzenia i reperowania go w tych miejscach, w których ludzie znacząco je uszkodzili i zepsuli. Pojawia się jednak pytanie nie tyle o to, czy Bóg mógłby w taki sposób działać, lecz raczej o to, czy

do natury takiego bytu, jakim jest Bóg, mogłoby w ogóle przynależeć tego typu działanie. Pomijam tu znaczną antropomorfizację opisującą ten rodzaj działania i skupiam się na samym wewnętrznym jego znaczeniu. Po pierwsze, zakłada ono, że Bóg mógłby poprawiać pewne fragmenty swojego stworzenia, zwłaszcza te, które pierwotnie nie do końca się udały. Po drugie, Bóg musiałby sprawić, aby to, co było, zostało anulowane, a więc stało się takie, jak gdyby nie było, co jest działaniem, które przemienia prawdę w fałsz. Wreszcie po trzecie, anulowanie pewnych fragmentów przeszłości odbiera osobom ludzkim pełny ciężar moralny odpowiedzialności za swoje czyny. Czymże jest największe zło i najokrutniejsza zbrodnia, skoro Bóg może ją anulować i przywrócić taki stan świata, w którym jej nigdy nie było. Nie została odpokutowana i wybaczona, lecz wymazana i anulowana; w sensie ontycznym nigdy się nie wydarzyła, nigdy nie miała miejsca. Akwinata, nawiązując do tych kwestii, powiada:

jeżeli rozważy się przeszłość jako przeszłość, to fakt, że nie miała ona miejsca, jest niemożliwy nie tylko z istoty, ale i bezwarunkowo, co pociąga za sobą sprzeczność. Jest to zatem bardziej niemożliwe niż to, by martwy ożył, co nie zakłada sprzeczności, ponieważ wskrzeszenie nazywamy niemożliwym ze względu na jakąś moc, mianowicie naturalną. Takie bowiem zdarzenia niemożliwe są poddane boskiej mocy. (ST, q. 25, a. 4, ad 1)

Św. Tomasz zastanawia się, w jakim zakresie możemy uważać coś za niemożliwe dla mocy Boga. Skoro bowiem Bóg jest wszechmocny, to nie ma dla niego nic niemożliwego, nawet jeśli wydaje się to niemożliwe dla nas. Usuwając jakiegokolwiek ograniczenia wszechmocy, znosimy zarazem wszelkie konieczności, którym podlegałoby działanie Boga. Św. Tomasz jednak uważa, że wszechmoc Boga nie wyklucza ze świata niemożliwości i konieczności. Te rzeczy, które może uczynić tylko Bóg (stwarzanie, odpuszczanie grzechów) są możliwe bezwarunkowo, gdyż najbliższą przyczyną tych działań jest bezpośrednio Bóg. Natomiast te rzeczy, które z natury powodowane są przez przyczyny niższe, są możliwe właśnie ze względu na te przyczyny, a więc są zależne od uwarunkowań narzuconych właściwemu działaniu tych przyczyn. W tym znaczeniu są one poddane obowiązującym w porządku świata prawom niemożliwości i konieczności.

W tym kontekście koncepcja wszechmocy absolutnej wzmacnia zarówno poczucie radykalnej różnicy występującej między bytem absolutnym a istotami stworzonymi, jak również znacząco osłabia metafizyczną powagę ludzkiego istnienia na ziemi. Bóg wydaje się kimś całkowicie niezrozumiałym, oddala się od swojego stworzenia, aby pogрузić się w nieprzeniknione i nieskończone otchłaniach twórczych realizacji swojej mocy w nieskończenie wielu światach.

Ludzie natomiast, zanurzeni w uwarunkowaniach stworzonego świata, wydają się jedynie igraszką jakiejś nieskończonej Bożej potęgi. Czy taki Bóg jest jeszcze Bogiem chrześcijańskim? Czy nie przypomina raczej nieobliczalnych bóstw greckich, kierujących światem w sposób zupełnie arbitralny? Oczywiście, z żadnego z tekstów Profesora Judyckiego nie można w prosty sposób wyprowadzić takiej konkluzji. Rysuje się ona jednak — niejako wbrew wszystkiemu, co twierdzi Judycki — być może w sposób mglisty i nigdy do końca niestematyzowany, gdzieś między wierszami jego pism, opisujących działanie wszechmocy absolutnej. Obraz Boga, jaki się z niej wyłania, jest frapujący i zapiera dech w piersiach. Skłania nas jednak do wyznawania swoistej wersji teorii dwóch prawd. Z jednej strony powinniśmy akceptować wszystko to, co wydaje się nam rozumne w odniesieniu do działania Boga w świecie, włącznie z uniwersalnym działaniem zasad logiki i reguł moralnych. Nie możemy przecież uznawać, że są one całkowicie arbitralne i w każdej chwili mogłyby być inne. Musimy przyjąć, że prawdy logiki i matematyki obowiązują nas w sposób konieczny, a zasady moralne są uniwersalne i niezmiennie. Przyznanie, że taka właśnie jest rzeczywistość, stanowi jedyny rozsądny fundament odpowiedzialnego potraktowania naszego życia w świecie. Z drugiej jednak strony teza o absolutnej i nieograniczonej wszechmocy Boga osłabia wszystkie te przekonania. Mamy świadomość, że Bóg w każdej chwili mógłby zmienić prawa logiki lub reguły moralne stanowiące podstawę naszego życia. I nawet jeśli będziemy wierzyć, że nigdy tego nie zrobi, to już sam fakt, że może to zrobić, wprowadza arbitralność do racjonalności i waloryzacji moralnej naszego istnienia. Dla ochrony bowiem przed teologicznym relatywizmem wszystkiego tego, co dla nas absolutnie prawdziwe i ważne, chcielibyśmy mieć pewność, że jest to również absolutnie prawdziwe i ważne dla Boga, gdyż Bóg po prostu taki jest. Opowiedzenie się po stronie wszechmocy absolutnej może nas kusić, abyśmy zaczęli pojmować Boga na wzór kartezyjskiego *Demona*.

Mimo to musimy przyznać, że chociaż dla klasycznego teisty koncepcja wszechmocy absolutnej jest zbyt radykalna, to perspektywa nieskończonej kreatywności Boga, jaką za sobą pociąga, jest niezwykle doniosła, zarówno metafizycznie, jak i religijnie. Powinniśmy być wdzięczni Profesorowi Judyckiemu, który porywająco ukazał, w jak twórczy sposób można być uczestnikiem tej nieograniczonej kreatywności, wprowadzając swoich czytelników w najgłębsze tajemnice Bytu Nieskończonego.

## REFERENCJE

- ANZELM z CANTERBURY. 2007. *Monologion. Proslogion*. Przeł. Leszek Kuczyński. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewecki.
- AUGUSTYN. 1991. *Przeciw Faustusowi*. T. 1–2. Przeł. Jan Sulowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- GILSON, Étienne. 1994. *Byt i istota*. Przeł. Donata Eska i Jerzy Nowak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2013. *Wszechmoc i istnienie*. W: IDEM. *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. Janusz Pyda. Kraków, Poznań: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2014. *Książeczka o człowieku wierzącym*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- KENNY, Anthony. 2023. *Bóg filozofów*. Przeł. Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.
- LEMBKE, Martin. 2012. „Omnipotence and other possibilities”. *Religious Studies* 48, no. 4: 425–443.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2014. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Kraków, Poznań: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze.
- MORRISTON, Wes. 2001. „Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are They Compatible?”. *Religious Studies* 37, no. 2: 143–160.
- MORRISTON, Wes. 2001a. „Omnipotence and the Anselmian God”. *Philo* 4, no. 1: 7–20.
- PALUCH, Michał. 2008. „Dystynkcja *potentia absoluta – potentia ordinata*”, w: ŚWIĘTY TOMASZ z AKWINU, *O mocy Boga*. T. 1, red. Mikołaj Olszewski i Michał Paluch, 385–390. Kęty, Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewecki, Instytut Tomistyczny.
- TOMASZ z AKWINU. 2001. *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przeł. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- ROGERS, Katherin. 1996. „Traditional Doctrine of Divine Simplicity”. *Religious Studies* 32: 165–186.
- ROGERS, Katherin. 2024. *Christianity and Western Theism. Classical Approaches to the Hard Questions*. London i New York: Routledge.
- STUMP, Eleonore. 2021. *Akwinata*. Przeł. Piotr Lichacz. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze, Instytut Tomistyczny.

KONCEPCJA ABSOLUTNEJ WSZECHMOCY  
W ŚWIETLE DOKTRYNY O PROSTOCIE BOGA.  
UWAGI DO STANISŁAWA JUDYCKIEGO ROZUMIENIA WSZECHMOCY

## Streszczenie

Koncepcja wszechmocy absolutnej (lub maksymalnej mocy) Boga, prezentowana przez Stanisława Judyckiego, odwołuje się do intuicji bytu najdoskonalszego Anzelmia z Canterbury oraz bytu nieskończonego Kartezjusza. Poprzez swój radykalizm narusza jednak podstawowe intuicje klasycznego teizmu, dotyczące rozumności i dobroci bytu Bożego, realizującego te atrybuty w swoim

stworzeniu. Wydaje się, że intelektualna cena tej koncepcji jest dosyć wysoka dla racjonalnego rozumienia Boga w doktrynie chrześcijańskiej. Znacznym zrównoważeniem tej koncepcji byłaby propozycja doktryny o prostocie Boga, prezentowana przez Tomasza z Akwinu.

**Słowa kluczowe:** wszechmoc absolutna; maksymalna moc; atrybuty Boże; teizm bytu absolutnego vs. teizm bytu prostego; paradoksy wszechmocy; Stanisław Judycki

THE CONCEPT OF ABSOLUTE OMNIPOTENCE  
IN RELATION TO THE DOCTRINE OF GOD'S SIMPLICITY:  
COMMENTS ON THE CONCEPT OF OMNIPOTENCE  
BY STANISŁAW JUDYCKI

S u m m a r y

The concept of absolute omnipotence (or maximal power) of God presented by Stanisław Judycki refers to the intuition of the most perfect being of Anselm of Canterbury and the infinite being of Descartes. Through its radicalism, however, it violates the basic intuitions of classical theism regarding the rationality and goodness of God's being, realizing these attributes in His creation. It seems that the intellectual price of this concept is quite high for a rational understanding of God in Christian doctrine. A significant balance to this concept would be the proposal of *simple being theology* presented by Thomas Aquinas.

**Keywords:** absolute omnipotence; maximal power; attributes of God; perfect being theology vs. simple being theology; paradoxes of omnipotence; Stanisław Judycki

**Information about the Author:** RYSZARD MORDARSKI, Ph.D. habil., Prof. at UKW — Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz (UKW), Faculty of Philosophy; correspondence address: ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: [ryszard.mordarski@gmail.com](mailto:ryszard.mordarski@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>.