

PRZEWODNIK
PO
FILOZOFII RELIGII

NURT ANALITYCZNY

Redakcja
Janusz Salamon

WYDAWNICTWO WAM
Kraków 2016

Spis treści

Janusz Salamon: <i>Wstęp</i>	7
ROZDZIAŁ 1: NATURA BOGA	
Dariusz Łukasiewicz: <i>Atrybuty Boga</i>	11
Piotr Moskal: <i>Byt</i>	19
Jan Andrzej Kłoczowski: <i>Świętość – morfologia sacrum</i>	27
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Wszegmoc</i>	37
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wszegchwiedza</i>	61
Marek Piwowarczyk: <i>Wszeghobecność</i>	75
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Prostota</i>	87
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wolność</i>	109
Marek Pepliński: <i>Dobroć</i>	121
Ryszard Mordarski: <i>Wieczność</i>	141
Marek Piwowarczyk: <i>Konieczność</i>	155
Jacek Wojtysiak: <i>Bezcielesność</i>	165
Jacek Wojtysiak: <i>Osobowość</i>	177
Karol Klauza: <i>Piękno</i>	191
ROZDZIAŁ 2: ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA	
Stanisław Wszolek: <i>O dowodzeniu i argumentach na istnienie Boga</i>	199
Maciej Nowicki: <i>Dowód ontologiczny św. Anzelmia</i>	207
Tomasz Jarmużek: <i>Dowody ontologiczne po św. Anzelmie: Kartezjusz, krytycy oraz współcześni kontynuatorzy</i>	219
Piotr Moskal: <i>Argument kosmologiczny – historia i interpretacja</i>	231
Jacek Wojtysiak: <i>Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne</i>	241

Tadeusz Pabjan: <i>Argument teleologiczny</i>	255
Jacek Wojtysiak: <i>Argument moralny</i>	271
Mieszko Tałasiewicz: <i>Argument z cudów</i>	285
Zbigniew Wolak: <i>Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu</i>	299
Wojciech Zaluski: <i>Zakład Pascala</i>	315
Stanisław Wszolek: „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce’a	331
Jan Sochoń: <i>Szósta droga Jacques’a Maritaina</i>	343
Miłosz Hołda: <i>Argumenty epistemologiczne w kontekście nauki</i>	353
ROZDZIAŁ 3: PRZEKONANIA RELIGIJNE: RACJONALNOŚĆ, SENSOWNOŚĆ, PLURALIZM	
Michał Heller: <i>Teologia i nauka: perspektywa katolicka</i>	367
Michał Heller: <i>Bóg i kosmologia</i>	389
Jacek Rodzeń: <i>Religia a technika</i>	403
Paweł Polak: <i>Teizm i ewolucja</i>	421
Marek Pepliński: <i>Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna</i>	437
Kazimierz Kondrat: <i>Racja rozumu i racja wiary we współczesnej filozofii analitycznej</i>	459
Janusz Salamon: <i>Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia</i>	493
Marek Pepliński: <i>Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna</i>	519
Józef Bremer: <i>Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina</i>	527
Janusz Salamon: <i>Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności</i>	547
Janusz Salamon: <i>Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei</i>	577
<i>Indeks osób</i>	599
<i>Indeks rzeczowy</i>	614
<i>Informacje o autorach</i>	627

Martyna Koszkało

Marek Pepliński

Wszechmoc

Przypisywanie Bogu wszechmocy ma swoje źródła w tradycji judeochrześcijańskiej, w doświadczeniu religijnym Boga, które zostało utrwalone w księgach Starego i Nowego Testamentu. Imiona Boga: *Jahwe Sabaoth* (Pan Zastępów), *El Šaddaj* (Bóg Potężny, Wszechmocny) przypisane Bogu określały Go jako Tego, który posiada moc przeciwstawną ludzkiej słabości i podkreślały radykalną odmienność Boga w stosunku do stworzeń. W tłumaczeniach były często i nie zawsze konsekwentnie oddawane słowem „wszechmocny”, „wszechmogący”. Chrześcijańska tradycja uznała wszechmoc za jeden z podstawowych atrybutów Boga, czemu dała wyraz w *Credo*. Treść pojęcia „moc Boża”, które pojawiło się w doktrynie chrześcijańskiej można wyeksplikować w oparciu o rozmaite porządkujące klasyfikacje. Jedną z nich jest schemat wypracowany przez G. van den Brinka (1993). Zgodnie z tym schematem, może ona oznaczać: a) posiadanie uniwersalnej władzy i siły - Bóg jest Panem, to znaczy kontroluje wszystko, co się wydarza w przyrodzie i historii. Taki Bóg jest suwerenem i dawcą prawa, a znaczenie słowa *Sabaoth* oznacza Wojownika czy Wodza „dającego zwycięstwo swemu ludowi”. W greckim tłumaczeniu Biblii chcąc podkreślić tę własność Boga, nazywano Go *pantokrator*. Tak pojęta moc jest przejawem Jego władzy polegającej na kierowaniu światem, który stworzył; b) moc przejawiająca się w stworzeniu świata i podtrzymywaniu go w istnieniu, co ukazuje Boga jako opatrnościowego i kochającego Stwórcę. Nazywając Boga wszechmogącym w tym znaczeniu (gr. *pantokrator*, łac. *omnitenens*), podkreślamy również to, że ma On moc obdarzania wyjątkowymi dobrami (chleb z nieba, woda ze skały, potomstwo bezpłodnej). Najwyższym z owych dóbr jest zbawienie dokonane przez Chrystusa – Bóg objawia swą moc zwyciężając grzech i śmierć. Zderzenie platońskiej doktryny idei niezależnych od Demiurga i określających jego działania z chrześcijańską koncepcją Boga Stwórcy narodziło pytanie, czy Bóg może nie tylko wpływać na to co się wydarza, ale także zmieniać to, co konieczne – prawdy konieczne, natury rzeczy etc.; c) zdolność do zrealizowania wszystkiego co możliwe, która oddaje nie tylko rzeczywiste działanie Boga, ale także możliwe. To ostatnie znaczenie, którego źródeł można doszukać się w opisie Boga (gr. *pantodynamos*, łac. *omnipotens*) w łacińskim tłumaczeniu Biblii (np. *Scio quia omnia potes et nulla te latet cogitatio*” Hi 42, 2; „*Apud*

homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possible sunt” Mt 19, 26) mogło sugerować, że Bóg może absolutnie wszystko i skłoniło do późniejszych spekulacji filozoficznych nad granicami Bożej mocy i Jego działania.

W religii greckiej bogowie mieli moc częściowego panowania nad światem. W ówczesnych koncepcjach filozoficznych nie pojawiła się teoria boskiej wszechmocy, być może dlatego, że bogowie nie byli pojmowani jako stwarzający świat. Platoński Demiurg wytwarzając świat materialny, jest związany w swoim działaniu przez porządek idealny oraz niedoskonałość materii. Arystoteles (*Metafizyka*, 1073a 8) określa pierwszego poruszyciela jako tego, który ma moc nieograniczoną (*dynamis apeiron*) ze względu na to, że nadaje on ruch w nieograniczonym czasie. Słowo *dynamis* w tym kontekście nie ma znaczenia możliwości jako przeciwstawnej aktowi, ale Arystoteles nawiązuje tu prawdopodobnie do platońskiego (*Sofista* 247d-e) znaczenia *dynamis*, według którego coś jest bytem, gdy ma możliwość czyli moc działania. Koncepcja *dynamis* jako mocy działającej pojawi się w nauczaniu Filona z Aleksandrii, który określił w ten sposób przejawy działania Boga (wyróżniając Moc Stwórczą i Moc Królewską) oraz w neoplatonizmie, w którym *dynamis* oznaczała nieskończoną moc wytwarzającą to znaczy aktywność (*energeia*) Jednego.

W patrystycznej literaturze na szczególną uwagę zasługują rozważania św. Augustyna nad wszechmocą, które stały się ważnym punktem odniesienia dla filozofii średniowiecza. Ważnym jego wkładem jest definiowanie wszechmocy Boga nie wyłącznie w kategoriach działań praktycznych czy wytwórczych, lecz przez odwołanie do woli Boga. W jego tekstach znajduje się sformułowanie, które mogłoby świadczyć o tym, że moc Boża jest absolutnie nieograniczona: „wszechmocny jest ten, który wszystko może” (*O Trójcy Świętej* IV, XX 27). To sformułowanie jest jednak doprecyzowane w *O państwie Bożym* (V, X) w następujący sposób: Boga „zowie się wszechmogącym, gdyż czyni, co chce, a nie cierpi to, czego nie chce”. Tym samym Bóg nie może doświadczyć takich stanów negatywnych jak śmierć czy brak wiedzy, gdyż nie są one przez Boga chciane. Owe niemożności świadczą nie o braku mocy, ale właśnie podkreślają Jego wszechmoc, gdyż czyni On, co chce. Odwołując się do woli działającego wszechmoc zatem można zdefiniować następująco: być wszechmocnym, to móc uczynić wszystko, to znaczy wszystko, co się chce. Z drugiej strony św. Augustyn analizując zakres możliwych działań Chrystusa (jako Osoby Boskiej) stwierdza, że z faktu, iż Chrystus wskrzesił na ciele Łazarza wynika bez wątpienia, że mógł to zrobić. Problematiczne jest to, czy z faktu, że nie wskrzesił duchowo Judasza wynika, że nie mógł tego zrobić, a tym samym, że Jego moc jest ograniczona. Św. Augustyn odpowiada, że „mógł, ale nie chciał” (*potuit sed noluit*), bowiem gdyby chciał, również i to mógłby uczynić, co św. Augustyn

uzasadnia powołując się na opinię Ewangelisty Jana (J 5, 21) – „jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również Syn ożywia tych, których chce” (*De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra pelagium*, 1. I, 7 PL 44, 250-1). Rozumowania św. Augustyna pozwalają mu zatem uznać, że zakres Bożej mocy jest szerszy, niż zakres Jego chcenia – Bóg może wiele więcej, niż chce. Z kolei w *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum* 1.30, 35 (PL 43, 727) komentując fragment z *Księgi Rodzaju* (19, 21-22), w którym Bóg mówi, że nie może zniszczyć Sodomy, dopóki Lot nie schroni się do Soaru, św. Augustyn stwierdza, że Bóg nie mógłby dokonać zniszczenia ze względu na sprawiedliwość, ale mógłby swą mocą (*sine dubio poterat per potentiam, sed non poterat per justitiam*). Bóg pozostaje wierny swym obietnicom, dlatego chcąc sprawiedliwości, nie może w takiej sytuacji dokonać czynu niezgodnego ze Swą sprawiedliwością.

W pismach św. Augustyna relacja mocy Bożej do Jego woli przedstawia się więc następująco: (1) Bóg niektórych działań chce i może je wykonać, wówczas stają się one faktyczne; (2) Bóg niektórych działań nie chce, choć może je wykonać, wówczas nie są one zrealizowane. Mieszczą się w tym również akty, które Bóg może wykonać, ale nie chce ich ze względu na pewne wcześniejsze decyzje oraz Swoją naturę: na przykład pozostaje wierny Swoim obietnicom, choć ich złamanie jest możliwe, ale nie chce tego ze względu na Swą prawdomówną naturę. (3) Bóg niektórych rzeczy zarazem nie chce i nie może – są to takie rzeczy, których nie chce ze względu na Swoją naturę, na przykład jako doskonały nie może umrzeć (grzeszyć, kłamać itd.). Św. Augustyn w tej samej klasie działań niemożliwych ze względu na naturę Boga umieszcza niektóre działania zmierzające do realizacji sprzecznych wewnętrznie stanów rzeczy. Bóg nie może zmienić przeszłości (*Przeciw Faustusowi*, PL 42, 481-482), gdyż wówczas jedno i to samo zdanie o przeszłości byłoby zarazem prawdziwe i fałszywe. Natura Boga, który sam jest absolutną prawdą, nie pozwala na stwarzanie sprzeczności.

W XI wieku ważnym pismem dotyczącym Bożej wszechmocy był *List 119: O wszechmocy Bożej* św. Piotra Damianiego, będący prawdopodobnie owocem dyskusji Damianiego z opatem Dezyderiuszem. Granice Bożego działania rozważane były w owej dyskusji w kontekście Bożych możliwości dokonywania zmian wydarzeń zaistniałych w przeszłości. Według Dezyderiusza Bóg nie może dokonać zmiany przeszłości, gdyż tego nie chce. Zakresy Bożej mocy i Jego chcenia byłyby wówczas identyczne, to znaczy Bóg może tylko to, co chce, a zatem Bóg może tylko to, co jest faktyczne. Według Damianiego jest wiele rzeczy, których Bóg nie chce, ale może, a moc Boża rozciąga się na panowanie nad naturą i dlatego może On dokonywać cudów, może ingerować w świat, naprawiając na

przykład skutki przeszłych wydarzeń. Damiani twierdzi przy tym, że pytanie, czy Bóg może dokonać zmiany przeszłości, jest źle postawione, gdyż sugeruje jakoby pozaczasowy Bóg istniał w czasie. Najbardziej kontrowersyjną kwestią, która doczekała się odmiennych interpretacji historyków filozofii (Holopainen, Resnick) jest to, czy Bóg według Damianiego może działać niezgodnie z zasadą niesprzeczności: pewne fragmenty *Listu* sugerują, że jest to dopuszczalne, jeśli skutkiem takiego Bożego działania miałyby być większe dobro, a Bóg by tego chciał (*O wszechmocy Bożej*, s.71).

Dla wielu myślicieli średniowiecznych istotną kwestią było pogodzenie doktryny o wszechmocy Boga z faktem, iż niektóre byty potrafią wykonywać działania, których nie potrafi wykonać Bóg. Zagadnienie to zostaje poruszone przez św. Anzelma z Canterbury. Przypisuje on Bogu wszechmoc ze względu na to, że jest On bytem najdoskonalszym: skoro Bóg jest „czymś, ponad co nic większego nie da się pomyśleć”, to pozytywnie można Go określić jako coś „co jest najwyższe ze wszystkich rzeczy” (*Proslogion* 3; 5). Można zapytać, czy w treści pojęcia bytu najwyższego musi mieścić się absolutnie nieograniczona wszechmoc. Wydaje się bowiem, że jeśli Bóg czegoś nie może, to wówczas można pomyśleć większy byt, który może wszystko (nawet działać niezgodnie z własną naturą czy powinnością) i wówczas (1) ten byt byłby Bogiem, albo (2) trzeba uznać, że Bóg nie jest wszechmocny. Św. Anzelm nie akceptuje żadnego z powyższych rozwiązań, uznając, że Bóg co prawda nie może ulec zniszczeniu, kłamać, zmieniać przeszłości, ale to nie jest ograniczeniem mocy Bożej. Takie bowiem wyrażenia jak „Bóg nie może kłamać” faktycznie nie są wyrazem niemocy Boga, ale Jego mocy, wykluczają bowiem słabość w Bogu. Pozór ograniczenia mocy Boga wynika z niedoskonałości naszego języka, w którym „mocą” nazywamy zarówno stany związane z mocą, jak i słabością. Bóg właśnie dlatego jest nazwany wszechmocnym, że nie może czynić czegoś dzięki niemocy (*Proslogion* 7). Na pytanie, czy Bóg może zmienić przeszłość, Anzelm odpowiada w sposób nie do końca jednoznaczny: z jednej strony stwierdza, że Bóg nie może dokonać zmiany przeszłości, ale z drugiej uznaje, że nie jest to (absolutnie) niemożliwe. Owa niemożliwość zmiany przeszłości oparta jest bowiem na niezmiennej w swych decyzjach woli Bożej, która raz dokonawszy wyboru, go nie cofa. Owa niemożność nie jest jednocześnie powodem zaistnienia jakiegoś ograniczenia w Bogu (*Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, 2 X; 2 XVII). Moc Boża rozważana jest ponownie w kontekście woli, a św. Anzelm opowiada się za tezą, że moc Boga ma szerszy zakres niż Jego chcenie.

Podjęty przez Św. Anzelma problem, czy Boga można nazywać „wszechmogącym” skoro nie może zrobić tego, co mogą inne byty, odegrał dużą rolę w dociekaniach myślicieli

średniowiecznych między innymi ze względu na wpływ *Sentencji* Piotra Lombarda. Lombard zadaje najpierw (Lib. I, d. 42, cap. 1) pytanie, czy nazywa się Boga „wszechmogącym” dlatego, że może wszystko, czy dlatego, że może jedynie wszystko to, co chce. Stwierdza, że Bóg może wszystko, ale pod warunkiem, że jest to zgodne z Jego prawdą i sprawiedliwością. Przytacza również opinię św. Augustyna, że Bóg może nawet „uczynić wszystko razem i jednocześnie, ale nie pozwala Mu na to Jego rozum”, interpretując słowo „rozum” jako „wolę”, która jako Boża jest „rozumna i najbardziej sprawiedliwa”. Dalej (cap. 2) Lombard proponuje ujednoznaczyć sens określenia „może wszystko” stosowanego wobec Boga, skoro nie może On uczynić wielu rzeczy, które mogą uczynić byty przygodne. Nie może On na przykład chodzić czy mówić, gdyż takie czynności są obce Boskiej naturze, gdyż jest On niecielesną i prostą substancją. Lombard stwierdza, że choć Bóg sam nie wykonuje takich czynności, nie są one obce Jego mocy, ale do niej przynależą, gdyż może je wykonać w stworzeniach jako ich przyczyna. Są również inne czynności, których Bóg nie może wykonać, jak popełnianie występku, gdyż jest to objaw słabości (*infirmitas*). Z tego samego powodu Bóg nie może umrzeć czy się mylić. Lombard proponuje w następujący sposób określić wszechmoc Boga: Bóg czyni wszystko, co chce i zupełnie niczego nie doznaje i precyzuje, że Bóg nie może doznawać i może uczynić wszystko za wyjątkiem tych rzeczy, przez które nastąpiłoby naruszenie Jego godności i wielkości. Nie osłabia to Jego wszechmocy, gdyż moc wykonania takich działań nie jest faktycznie mocą (*hoc posse non eset posse, sed non posse*).

Odnosząc się do uwag Piotra Lombarda św. Bonawentura w swoich *Komentarzach do Sentencji* (Lib. I, d. 42, a. 1, q. 2) wskazuje, że są takie czynności, które może wykonać tylko niedoskonały sprawca. Stąd, choć Bóg ich wykonać nie może, nie świadczy to o Jego niedoskonałości i braku mocy. Jeśli zatem rozważamy, czy Bóg może wszystko, co mogą inni sprawcy, Bonawentura stwierdza, że Bóg przez się i w sobie (*per se et in se*) może dokonać takich działań, które są wyrazem mocy samej w sobie (*potentia simpliciter*), są to takie czynności jak poznanie, miłowanie i działanie (*intelligere, diligere et operare*). Bóg może również dokonać działań w innych bytach (jako ich pierwsza przyczyna) – są to działania, które przysługują niedoskonałej mocy, dokonuje ich przez się (*per se*), ale nie w sobie (*in se*) i może je wykonać ze względu na przysługującą im obok niedoskonałości doskonałość i moc: są to takie czynności, które wykonują byty materialne jak, na przykład, bieganie czy chodzenie. Są również czynności, które przysługują po prostu niemocy (*simpliciter impotentiae*) i Bóg ich nie może uczynić ani w sobie, ani przez się – takie jak grzeszenie czy błędzenie. Są one wyrazem braku (*privatio*), a Bóg nie jest wybrakowany ani w istnieniu,

ani w działaniu. Z tego też powodu nazywamy Go „wszechmogącym”, że Jego moc jest pełna i nie ma w niej braków.

Ważnym kontekstem rozważań nad wszechmocą było pytanie, czy Bóg mógłby stworzyć rzeczy lepszymi, niż one są. W XII wieku stanowisko Piotra Abelarda, określone mianem optymistycznego necesytaryzmu (Lovejoy), sprowadzało się do tezy, że jest czymś wewnątrznie niemożliwym dla Boga (ze względu na Jego absolutnie dobrą, sprawiedliwą i mądrą naturę), by uczynić inne rzeczy niż te, które faktycznie zaistniały, czy też uczynić je w inny sposób czy w innym czasie, niż to uczynił. W konsekwencji rzeczy stworzone tracą swą kontyngencję zarówno co do swych cech jak i elementów składowych, a Bóg staje się „więźniem swej własnej natury” (van den Brink, King). Powyższa koncepcja spotkała się z poważną krytyką. Lombard w *Sentencjach* (Lib. I, d. 44, cap. 1) podkreślił, że jeśli sposób działania odniesiemy do mądrości stwarzającego (*modus operationis ad sapientiam opificis*), to nie może on być lepszym niż jest, jeśli z kolei sposób ten odniesiemy do samej rzeczy (*ad rem ipsam*), to mógłby być on i inny, i lepszy, stąd i rzeczy mogłyby być uczynione, inne i lepsze niż Bóg je uczynił. Akwinata argumentował, że z faktu istnienia porządku w świecie nie można wyprowadzać wniosku, że ten porządek nie mógłby być inny. Dzieło stworzenia mogłoby być również lepsze w tym sensie, że Bóg może uczynić rzeczy lepszymi w odniesieniu do ich cech akcydentalnych, natomiast nie może co do istoty (na przykład przez dodanie jakiejś różnicy substancjalnej), gdyż to pociągałoby za sobą zmianę owej istoty na inną. Człowieczeństwo, na przykład, nie może być czymś lepszym w swej treści, pozostając człowieczeństwem i Bóg nie mógłby uczynić go lepszym, natomiast lepszym można uczynić każdego partykularnego człowieka w odniesieniu do jego cech akcydentalnych, a także powołać do istnienia inne rzeczy, lepsze od istniejących aktualnie. Św. Tomasz stwierdza, że biorąc pod uwagę Boga jako sprawcę działania, a pomijając skutki Jego działań, Jego działanie nie może być lepsze niż jest (ST I, q. 25, a.6).

Akwinata w swoich rozważaniach nad wszechmocą stosuje już rozróżnienie między *potentia Dei absoluta* a *potentia Dei ordinata*. W dziełach Hilarego z Poitiers wydaje się, że po raz pierwszy zostaje użyta dystynkcja *potentia absoluta/potentia conditionalis*, która z czasem przyjmie standardową postać *potentia absoluta/potentia ordinata* (Courtenay, van den Brink). Akwinata dokonuje próby sprecyzowania granic *potentiae absolutae*. Św. Tomasz przyjmuje, że spektrum możliwości Bożego działania jest szersze niż faktycznie zaordynowany porządek: „Bóg może ze względu na moc absolutną czynić coś innego niż to, o czym wiedział, i niż to, co postanowił, by się stało” (ST I, q. 25, a.5). Moc Boga wzięta absolutnie (1) wyklucza powoływanie do bytowania rzeczy wewnętrznie sprzecznych, gdyż

Bóg jest bytem i jego działanie respektuje zasady bytu, będące zasadami jego własnej bytowości. Nie może zatem powołać do istnienia czegoś co jednocześnie jest i nie jest, uczynić jednocześnie prawdziwymi zdań twierdzącego i przeczącego w odniesieniu do jakiegoś przedmiotu w tym samym aspekcie. Bóg może zatem uczynić wszystko co niesprzeczne, a to nie jest ograniczeniem mocy Boga, gdyż jak mówi św. Tomasz „lepiej mówić, że coś takiego nie może się stać, niż że Bóg nie może tego uczynić”; (2) wyklucza działania niezgodne z naturalnym celem Bożej woli, która z konieczności chce dobra (DP, q. I, a.5). Wszystkie działania, które respektują owe warunki, są dla Boga możliwe, faktycznie dokonuje On wyboru (dzięki *potentia ordinata=regulata*) takiego konkretnego skutku, którego chce. Mieściłyby się w tym zarówno manifestacje Bożego działania zgodne z prawami natury, jak i niezgodne – cudowne, które są możliwe, gdyż zmiana biegu natury nie łamie żadnej konieczności bezwarunkowej. Bóg może również unicestwiać byty, gdyż ich anihilacja nie powoduje sprzeczności, a Bóg jako dawca istnienia może je również odebrać. W rzeczywistości jednak nigdy w ten sposób nie postępuje (ST I, q. 104, a. 3-4). Według św. Tomasza określenie mocy jako absolutnej czy uporządkowanej jest jedynie pojęciowym rozróżnieniem, które powstaje, gdy próbujemy zrozumieć moc Bożą w naszym aspektowym poznaniu.

Powyższe ustalenie zakresu Bożej mocy pozwala Akwincjanie twierdzić, że Bóg nie może zmienić przeszłości. Powodowałyby to sprzeczność, gdyż prawdziwe byłyby jednocześnie sprzeczne zdania np. „Sokrates siedział” i „nieprawda, że Sokrates siedział”. Sprzeczność jest wynikiem tego, że negacja stanu rzeczy zaistniałego w przeszłości jest bezwarunkowo niemożliwa (ST I, q. 25, a. 4). Bóg nie może również uczynić innego Boga równego sobie, gdyż sprzeczny byłby byt będący czystym aktem i nie zawdzięczający istnienia drugiemu bytowi, który zarazem ma przyczynę istnienia poza sobą, więc nie jest czystym aktem. Bóg jako byt w pełni, nie może doznawać stanów, które mogą być charakterystykami bytów stworzonych: jak bycie w ruchu czy popełnianie grzechu, gdyż takie stany są wyrazem niedoskonałości (DP q.1, a.6).

Wpływ na kształt dyskusji nad Bożą wszechmocą na przełomie XIII i XIV w wywarł dekret Stefana Tempier z 7 marca 1277 zawierający 219 tez, których głoszenie groziło odtąd ekskomuniką. Około 19 tez dotyczyło pośrednio lub bezpośrednio zakresu możliwości Bożego działania. Skutkiem, zapewne niezamierzonym, tych potępień był wzrost spekulacji na temat hipotetycznych możliwości ontologicznych przekraczających uwarunkowania ontologiczne arystotelesowskiej filozofii przyrody (Grant). Z kolei teolodzy nie chcąc głosić żadnych z potępionych twierdzeń, próbowali w taki sposób przeformułować niektóre

arystotelesowskie rozwiązania filozoficzne, aby zakres Bożej mocy uległ poszerzeniu. Fakt ten dobrze ilustruje filozofia Jana Dunsza Szkota. Szkot uznaje, że „dla Boga możliwe jest wszystko, co nie zawiera w sposób oczywisty sprzeczności lub co do sprzeczności nie prowadzi” (*Ordinatio* IV, d. 10, q. 2). Przy tym założeniu Szkot dokonuje szeregu zmian w interpretacji arystotelesowskiej ontologii i fizyki wykazując, że to co wydawało się na jej terenie sprzeczne, rzeczywiście sprzeczne nie jest, a zatem jest możliwe dla działań Boga. Bóg mógłby stworzyć kamień, który nie zajmuje miejsca, mógłby stworzyć wiele bytów niematerialnych w jednym i tym samym gatunku (stan rzeczy niemożliwy w ramach arystotelesowskich ontologii, w których zasadę jednostkowania stanowi materia). Szkot uzna, inaczej niż Akwinata, że Bóg mógłby uczynić byty lepszymi nie tylko co do ich dobra akcydentalnego, ale również istotowego.

Kategorie *potentia Dei ordinata* i *absoluta* są używane przez Szkota w celu scharakteryzowania działania wolnych i rozumnych sprawców, to znaczy takich, którzy mogą postępować zgodnie ze słusznymi i nakazanymi prawami, obok i przeciw takim prawom. Takie podmioty działają albo mocą absolutną (*de facto*), albo w oparciu o moc uporządkowaną, to znaczy według prawa (*de iure*). Szkot przyjmuje, że Bóg jako wolny podmiot może zmienić zaistniały porządek prawny i moralny, wprowadzając nowy porządek (*Ordinatio* I, d. 44, q. un, n. 3; n. 8), który jednak nadal będzie porządkiem. Boska wszechmoc może dokonać dyspensy od każdego przykazania Bożego, które tworzą dany porządek moralny za wyjątkiem tych, których zanegowanie pociągałoby za sobą sprzeczność, jak na przykład odejście od prawa nakazującego miłość Boga, ponieważ ono nakazuje, że największe dobro ma być kochane w najwyższym stopniu. Przykazania dotyczące Boga są nieodwołalne nawet mocą absolutną Boga. Szkot określa przy tym je prawem natury we właściwym sensie, dlatego nie ma od nich odstępstwa (*Ordinatio* III, d. 37, q. un).

Tendencja do coraz szerszego ujmowania Bożej wszechmocy jest widoczna w poglądach Wilhelma Ockhama, według którego Bóg mocą absolutną mógłby sprawić zaistnienie cech bez substratu, substratu bez cech, a także działać bezpośrednio z pominięciem przyczyn pośrednich. Bóg może wywołać poznanie intuicyjne (klasycznie określane jako bezpośrednie poznanie przedmiotów istniejących) dotyczące nieistniejącego przedmiotu. Ockham przyjmuje zasadę, że „Boskiej mocy należy przypisać zdolność dokonywania wszystkiego, co nie zawiera oczywistej sprzeczności”, a według niego nie jest sprzeczne, aby istniał akt widzenia, mimo że nie istnieje przedmiot, gdyż poznanie jako skutek, Bóg może wytworzyć zarówno za pośrednictwem przyczyny drugiej (przedmiotu) lub bezpośrednio (z pominięciem przedmiotu). Jedynymi warunkami zaistnienia bezpośredniego

widzenia przedmiotu jest akt działania Przyczyny Pierwszej oraz faktyczne istnienie gdzieś w rzeczywistości lub możliwe istnienie w przyrodzie tego przedmiotu (*Quodlibet* VI, q. 6). Ockham używa pojęć *potentia absoluta* i *ordinata* podkreślając, że (1) w Bogu nie są one realnie dwiema mocami; (2) moc absolutna umożliwia Bogu zastąpić jeden ustanowiony porządek drugim. Stąd Bóg nie może jednocześnie działać mocą uporządkowaną i absolutną – nieuporządkowaną, gdyż Jego działanie opiera się zawsze na ustanowionym porządku. Jeśli coś może uczynić, to według praw ustanowionych przez Niego samego (*Quodlibet* VI, q. 1): działa On zawsze w ramach praw, ale posiada możliwość zmiany owych praw.

W filozofii nowożytnej zwolennikiem poglądu przypisującego absolutnie nieograniczoną moc Bogu był Kartezjusz. Wszechmoc Boża ma według niego tak szeroki zasięg, że Bóg mógłby zmieniać prawdy, które uznajemy za wieczne i konieczne (na przykład prawdy matematyczne). Podstawową władzą Boga jest Jego wola, która jako wolna zachowuje swoją absolutną niezależność od jakichkolwiek prawd. Stąd dana prawda matematyczna nie jest taką, gdyż Bóg wiedział, że nie może być inna, ale ponieważ chciał jej taką jaką jest, jest ona teraz prawdziwa. Konsekwencją takiego stanowiska może być przypisanie całkowitej arbitralności woli Boga, czemu Kartezjusz daje wyraz w liście do Meslanda z 2 maja 1644 roku, w którym stwierdza, że Bóg nie musi respektować zasady niesprzeczności, w tym sensie, że mógłby stworzyć taki świat, że sprzeczności byłyby rzeczywiste. Nie oznacza to jednak, że Bóg rzeczywiście dokonuje sprzeczności, a jedynie że może (Frankfurt). Kartezjusz przyznaje, że prawdy matematyczne są niezmiennie i wieczne, ale tylko dlatego że Bóg chciał, żeby takie były i takimi je uczynił (*Odpowiedzi na zarzuty piąte*). Ich niezmienność jest zależna od Boga, a całe rozumowanie Kartezjusza zakłada, że Bóg jest jedynym bytem koniecznym.

Część historyczna, poświęcona genezie i rozwojowi koncepcji wszechmocy Boga, ukazuje, że posiada ona dwa główne źródła. Stanowią one zarazem dwa odmienne, aczkolwiek mające wzajemne związki, konteksty, w ramach których aktualnie się ją rozważa. Należy podkreślić w związku z tym, że pochodzenie tego pojęcia jest religijne i wyraża ono specyficznym określone treściowo doświadczenie Boga, pierwotnie dostępne Izraelowi, charakterystyczne dla przychodzącego po nim chrześcijaństwa oraz badane przez myślicieli islamskich. Bóg jawi się w nim jako potężny przywódca ludu bożego, kontrolujący nie tylko dzieje ludu wybranego, ale całą rzeczywistość jako suwerenny jej Pan. Ponadto, Bóg nie tylko rządzi swoim ludem, jego dziejami czy całym światem, lecz ma atrybut miłującego i troskliwego Stwórcy, dającego istnienie stworzeniu, podtrzymującego je oraz współdziałającego z nim w działaniach poszczególnych bytów, ze szczególnym zwróceniem

uwagi na człowieka. Te dwa aspekty mocy Boga są najczęściej, z jednej strony, przedmiotem religijnych postaw takich jak modlitwa uwielbienia i dziękczynienia oraz teologicznego namysłu nad rodzajem i sposobem działania Boga w świecie. Nawet wówczas, gdy może wydawać się, że rozpoznane przez wierzącego fakty zaprzeczają wszechmocy Boga, faktyczność wszechmocy jest założona w dociekaniu, które zmierza do spójnego pogodzenia owych faktów i doktryny teologicznej dotyczącej natury Boga, w postaci pogłębionego rozumienia teologicznego. Doktryna wszechmocy Boga zawiera nie tylko odniesienie do opatrnościowego działania Boga względem całego stworzonego świata, lecz także wyraża postawę zaufania w Bożą moc, dzięki której suwerenny Bóg doprowadza do realizacji swoich planów wobec wiernych: ich Odkupienia, Zbawienia i szczęścia płynącego z obdarowania ich Życiem Wiecznym, pomimo zła doświadczanego w ziemskim życiu. Brink pierwszy rodzaj mocy, związany z Boga władzą i kontrolą, prowadzącą do ostatecznego zwycięstwa oznacza jako moc A, natomiast moc stwórczą i opatrnościową jako moc B. Drugim generalnym kontekstem podejmowania problematyki wszechmocy są rozwijane przez filozofów dociekania nad naturą i granicami wszechmocy Boga, pojętej jako, niekoniecznie zrealizowana, bezgraniczna moc uczynienia czy wykonania czegokolwiek czy też aktualizacji dowolnego realizowalnego stanu rzeczy – moc C. Owym dwóm źródłom aktualnych problemów dotyczących wszechmocy odpowiadają dwie odmienne metody ich rozwiązywania. Filozoficzne dociekania nad wszechmocą wydają się nie zakładać ani istnienia Boga Wszechmocnego, ani też nie wykluczają, że wszechmoc może przysługiwać innemu bytowi, który nie jest Bogiem, a nawet pozwalają na dociekania, których rezultatem mogłoby być wykluczenie realnego istnienia bytu wszechmocnego. O ile należy rozróżnić te podejścia, to ani nie były one oddzielane, ani też nie należy tego czynić. Kosztem takiego braku powiązania jest bowiem, z jednej strony zmiana dociekań teologii filozoficznej w nie mającą wiele wspólnego z życiem duchowym wierzących dysputę dialektyczną, owocującą coraz bardziej skomplikowanymi definicjami wszechmocy, łączonymi ze wspierającymi je argumentami i kontrargumentami, którym to definicjom zazwyczaj umykają główne momenty treściowe tradycyjnej doktryny. Z drugiej strony, zarówno postawy religijne wierzących skierowane ku Bogu, jak i refleksja teologiczna, o ile nie uwzględniają kontekstu aktualnego stanu umysłowego kultury współczesnej, z jej pytaniami i zarzutami formułowanymi względem doktryny, stawiają wierzącego na straconej pozycji w podstawowym dążeniu do interpretowania i propagowania rzuconego na życie światła Dobrej Nowiny. Faktem jest, że większość dyskusji dotyczących koncepcji wszechmocy charakteryzuje się napięciem

biorącym się z konfrontowania filozoficznego C i religijno-teologicznego ujęcia wszechmocy A i B (Brink).

Zagadnienie wszechmocy Boga cieszy się szerokim zainteresowaniem zwłaszcza we współczesnej filozofii analitycznej i filozofii procesu. Podejmuje się je w związku ze wzrastającym zainteresowaniem teologią filozoficzną. Filozofowie i teologowie procesu zwykle byli sceptyczni względem możliwości spójnego opisanie Boga w duchu klasycznego teizmu proponując, jak C. Hartshorne, neoklasyczną koncepcję Boga, modyfikującą tradycyjne ujęcie Bożej natury. Jednym z najczęściej krytykowanych atrybutów była właśnie wszechmoc, jako ten atrybut Boga, który w największym stopniu odpowiada za formułowanie problemu zła (Hartshorne, Keller). Dodatkowo, w związku z problemem zła pojawia się pierwsza, w dwudziestowiecznej analitycznej teologii filozoficznej, trudność zwana paradoksem wszechmocy, sformułowana przez J. Mackiego, a stanowiąca część jego argumentacji za irracjonalnością teizmu. Zgodnie z ową argumentacją teista chrześcijański z konieczności wierzy niespójnie, co można wykazać poprzez analizę logiczną następujących twierdzeń: „Doskonale dobry, wszechmocny i wszechwiedzący Bóg istnieje.”; „W świecie występuje zło.”; „Dobra istota, jeśli tylko może, zawsze eliminuje zło.” oraz „Nie ma żadnych ograniczeń w stosunku do tego, co może uczynić rzecz wszechmocna.” Możliwych jest, zauważa Mackie, szereg sposobów uniknięcia sprzeczności, z których jeden zakłada, że Bóg może uczynić człowieka wolnym, przy takim rozumieniu wolności, że Bóg nie może kontrolować jego woli. Paradoks wszechmocy powstaje w związku z próbą odpowiedzi na pytanie: Czy faktycznie Bóg może uczynić rzeczy, których później nie będzie w stanie kontrolować? Zarówno pozytywna jak i negatywna odpowiedź na to pytanie podważa, twierdzi Mackie, Bożą wszechmoc. Nie zmienia to faktu, że artykuł *Evil and Omnipotence* nie dokonał on nawet próby takiego sprecyzowania pojęcia wszechmocy, aby mogło ono uniknąć wspomnianych przezeń trudności.

Próby rozwiązania paradoksu wszechmocy prowadziły zazwyczaj do eksplikacji pojęcia wszechmocy, przez co przyczyniły się do wysiłków dostarczenia poprawnej, niesprzecznej definicji wszechmocy Boga. Pytanie, czy definicje te przyczyniają się do głębszego rozumienia wszechmocy Boga, czy też pozwalają po prostu wykluczyć kolejne przypadki niepoprawnych sformułowań danej koncepcji wszechmocy musi tu pozostać bez odpowiedzi. W tym kontekście powstaje jednak problem głównej kategorii, za pomocą której wszechmoc powinna być definiowana. Czy powinno się określać wszechmoc Boga w terminach Jego działań, rzeczy które może wytworzyć, aktów woli, rodzajów mocy czy może aktualizowanych przez Niego stanów rzeczy. Jedne z ciekawszych rozwiązań powstały

stosunkowo wcześniej w związku z rezultatami dociekań Petera Geacha. Według niego podanie poprawnej definicji wszechmocy_o („omnipotence”) jest niemożliwe. Nie stanowi to jednak trudności dla wiary chrześcijańskiej, ponieważ treść tejże zawiera w sobie odniesienie do wszechmocy_a („almightness”), która jest poprawnym przekładem łacińskiego terminu „omnipotens”. Geach rozumie Bożą wszechmoc_a jako moc rozciągającą się nad wszystkimi rzeczami. Antycypująco wyklucza przy tym pojawiające się w dalszych dyskusjach koncepcje wszechmocy komparatywnej. Bóg nie jest po prostu bardziej potężny, niż inne stworzenia – żadne stworzenie nie może, nawet nieskutecznie, konkurować z Bogiem. Ten bowiem jest źródłem wszelkiej mocy i tylko dlatego dowolne stworzenie dysponuje mocą i działa, iż Bóg chce, aby tak było. Nie jest możliwe, aby Bóg był nieskuteczny w swoim działaniu – sprzeczna wewnętrznie jest myśl, że Bóg podejmuje nieskuteczną próbę czegoś. Dlatego też nie może zostać oszukany, powstrzymany przed zrobieniem czegoś albo przechytrzony. Boża wszechmoc_a polega na tym, że zakładając to, jaka jest aktualnie rzeczywistość, może on uczynić wszystko to, czego chce. Innymi słowy Bóg nie może uczynić tylko tego, czego nie może chcieć, jak np. złamania danej obietnicy. Wszechmocny Bóg czyni wszystko to, czego chce, zarówno na ziemi jak i w niebiosach. Geach wraca tu do ujmowania wszechmocy w kategoriach woli, charakterystycznego np. dla św. Augustyna i św. Anzelma. Ponieważ moc Boga i Jego wola są identyczne, dlatego też nie można pomiędzy nie, jak się wyraża „wbicie logicznego klina”. Nie jest jednak jasne, czy odpowiedziałby pozytywnie na pytanie, czy zakres tego, co Bóg chce, jest identyczny z tym, co może, w tym sensie, że nie mógłby chcieć inaczej, niż chce. Konieczność przyjęcia owej koncepcji wszechmocy_a staje się jasna, twierdzi Geach, gdy zdamy sobie sprawę, że chrześcijańska wiara w Boga zakłada absolutną pewność co do obietnic Boga, zwłaszcza zaś pewność co do tego, że cała ludzkość będzie wybawiona i szczęśliwa w Królestwie Boga. Jeżeli Bóg nie byłby wszechmocny_a, możliwa byłaby sytuacja, że Bóg szczerze obiecuje, ale nie jest w stanie dopełnić obietnicy. Wszechmoc_a Boga jest także wymagana dla zapewnienia ludziom ponownie życia po ich śmierci. Tylko o ile Bóg jest prawdą i jest sprawiedliwy, niezmienny i wszechmocny_a, możemy Mu wierzyć. Problematyka wszechmocy jest zatem faktycznie częścią problematyki Opatrzności.

Zupełnie inaczej sprawy mają się jednak z różnymi ujęciami wszechmocy_o, przez którą Geach pojmuje wszechmoc C jako zdolność realizacji dowolnego działania. Ani bowiem nie jest to prawdą, że Bóg taką wszechmoc posiada, ani też wierzący nie powinien tego za prawdę uważać. Jest tak dlatego, że pewne działania Boga, o ile byłyby przez Niego dokonane, unicestwiłyby sensowność chrześcijaństwa. Dlatego też użycie takiej czy innej koncepcji wszechmocy_o, które wydaje się mieć miejsce w rozmaitych postaciach argumentu

ze zła przeciwko istnieniu Boga czy w paradoksach wszechmocy nie trafia, wbrew opinii krytyków, w doktrynę chrześcijańską. Nie jest też tak, że odmówienie Bogu owej wszechmocy ma wielkie religijne znaczenie, choć może niektórym wydawać się czynnością pomniejszania Boga.

Geach przedstawia krytykę czterech koncepcji wszechmocy_o Boga. Prezentacja jego krytyki jest dogodnym punktem wyjścia przy przedstawieniu rozmaitych definicji wszechmocy, które zostały zaproponowane przez współczesnych filozofów analitycznych. Wedle (1) pierwszej z nich, którą można nazwać koncepcją wszechmocy absolutnej Boga, może On uczynić dosłownie wszystko. Każde działanie, które może być opisane w sposób sensowny, może być wykonane przez byt, posiadający tak pojętą wszechmoc, nawet jeżeli ów opis okazuje się być wewnątrznie niespójny. W związku z tym mówi się, iż Bóg w swoich działaniach nie jest związany przez żadne prawa, nawet przez prawa logiki. Geach jest przekonany, iż wspomniane rozumienie wszechmocy jest niespójne logicznie i szkodliwe z religijnego punktu widzenia. Koncepcję ową przypisuje Kartezjuszowi, zgodnie z czym ma on utrzymywać, że o ile prawdy logiki i matematyki są koniecznymi logicznie, to nie są konieczne koniecznymi, a jedynie możliwymi. Stanowisko takie zwane jest za Plantingą uniwersalnym posybilizmem. Zgodnie z uniwersalnym posybilizmem, dla dowolnego p , możliwe, że p . O ile powiąże się to, uważa Geach, z traktowaną serio doktryną światów możliwych, doprowadza to do niespójnych logicznie i błędnych konstrukcji. Geach zdaje sobie sprawę, iż motywem przyjęcia przez Kartezjusza absolutnej koncepcji wszechmocy jest pragnienie zachowania absolutnej suwerenności Boga, która wydaje się być naruszona przez istnienie niezależnych od Boga praw logiki. Jednak niezależnie od faktycznej natury prawd logicznych, ponieważ nie jesteśmy w stanie spójnie opisać świata nie-logicznego (w sensie rządzonego odmienną logiką od naszego), ani też spójnie określić, w jaki sposób mógłby działać i objawiać się nam ponadlogiczny Bóg, oraz z tej racji, że opis taki wydaje się zaprzeczać podstawowym założeniom chrześcijaństwa, wierzący ani nie potrzebuje, ani nie powinien przypisywać Bogu wszechmocy w sensie absolutnym. Należy w związku z tym uznać, iż warunkiem koniecznym poprawnej analizy wszechmocy Boga, jako polegającej na możliwości dokonania 'tego a tego' ('so-and-so') jest spójność logiczna opisu 'tego a tego', co ma być dokonaniem. Dla dowolnego zatem opisu, który będzie niespójny logicznie, zdanie, iż Bóg może dokonać tego co opisane, jest fałszywe.

Zgodnie zatem z tym można zaproponować (2) drugą koncepcję wszechmocy, gdzie „Bóg może uczynić 'to a to'” jest zawsze prawdziwe, jeżeli 'to a to' jest skrótem logicznie spójnej deskrypcji czynu, który może być przez kogoś dokonany. Geach uważa, iż ta koncepcja

wyraża stanowisko św. Tomasza z Akwinu, które interpretuje jako przypisujące Bogu możliwość wykonania dowolnego działania, wziętego w abstrakcji od sprawcy, a którego opis jest wewnętrznie możliwy, to znaczy taki, że to co jest w nim wykonywane, jest spójnym stanem rzeczy. Geach nie bierze tu pod uwagę, iż Akwinata wykluczał z tego, co Bóg może uczynić spójne stany rzeczy, których urzeczywistnianie wymaga możności biernej, albo też braku mocy i niedoskonałości. Ważnym jest tu jednak, zauważa brytyjski filozof, odróżnienie nonsensowności od niespójności, czego św. Tomasz nie czynił (S.Th, I, q. 25, a.3, c.a). Dalej, można za Spinozą, twierdzi Geach, podać opis pozornie logicznie możliwego działania, którego Bóg nie może wykonać: Bóg bowiem nie może spowodować tego wszystkiego (zarazem), co Bóg może spowodować (biorąc to w oderwaniu od reszty). Faktycznie jednak nie jest to opis bezwarunkowo możliwego stanu rzeczy. Nietrudno jednak podać przykład takiego działania, którego opis będzie możliwy logicznie, a których Bóg nie może wykonać. Przykładem takiego działania jest powiedzenie kłamstwa. Odwołuje się on tutaj również do pewnej postaci paradoksu wszechmocy, który ma powstawać w związku z wypowiedzią „Bóg nie może wykonać rzeczy, której jej twórca nie może zniszczyć.” Może to być interpretowane na dwa sposoby: Bóg nie może zrobić niczego takiego, czego by nie mógł zniszczyć, czyli cokolwiek, co może uczynić, może też zniszczyć. Jednak, jeżeli odczyta się to jako „Bóg nie może wykonać następującego działania: wytworzyć czegoś, czego nie może zniszczyć”, to zdaniem Geacha jest to przykład logicznie możliwego działania, którego Bóg nie może wykonać, a to pozwala podważyć omawianą definicję wszechmocy. W podobny sposób do paradoksu kamienia, sformułowanego przez Savage’a, podchodzi Richard Swinburne.

Ten ostatni przedstawił w *Spójności teizmu* (1977) inny argument przeciwko omawianej koncepcji wszechmocy, w jego symbolizacji wszechmocy_A, polegającej na tym, że jest się w stanie wykonać dowolne logicznie możliwe działania, tzn. takie działania, których opis jest spójny. Mianowicie pewne rodzaje działań (logicznie) mogą być wykonane jedynie przez byty pewnego rodzaju, nie jest zaś (logicznie) możliwe być bytem wszystkich tych rodzajów. Argument ten jednak został jeszcze w 1969 roku zaprezentowany przez Jamesa Rossa, jako „dewastujący” argument dla ujmowania wszechmocy wyłącznie w kategoriach działań pewnego sprawcy, gdzie przykładem ma być powszechny, acz błędny, sposób interpretowania definicji św. Tomasza z Akwinu – „S posiada aktywną moc uczynienia dowolnego działania x takiego, że x jest wewnętrznie spójne („intrinsically consistent”)”. Podejście konkurencyjne, zauważa Swinburne, które będzie definiowało wszechmoc_B w kategoriach logicznie możliwych stanów rzeczy unika tej trudności. Pojawia się tu jednak inna trudność. Definicja ta bowiem obejmuje również sytuację, gdzie wszechmocna osoba O ma być w stanie sprawić

taki logicznie możliwy stan rzeczy x, że akt sprawiania x jest logicznie niemożliwy generalnie albo logicznie niemożliwy dla O. I tak, dowolny stan rzeczy który wydarzył się przed czasem, w którym szacowane są możliwości jego sprawiania, jest niesprawialny dla dowolnego sprawcy. Swinburne sądzi, że jest logicznie niemożliwe, aby w chwili późniejszej od chwili, w której dowolny przeszły stan się zrealizował, ktokolwiek mógł (jeszcze) spowodować działaniem późniejszym od owego stanu, aby ten stan zaszedł w przeszłości. Przyczyna nie może być późniejsza czasowo od swojego skutku. Z kolei Plantinga w 1967 roku przedstawił argument, który odwołuje się właśnie do logicznie niemożliwej dla sprawcy O czynności sprawiania logicznie spójnego, jak twierdzi, stanu rzeczy. Takim stanem rzeczy jest np. „Istnienie stołu, który nie został zrobiony przez wszechmocną istotę”. Stephen T. Davis oponuje tu, twierdząc, iż argumentacja Plantingi nie jest poprawna, bowiem możliwe jest, aby dokładnie ten sam stół, który nie został zrobiony przez wszechmocną istotę, o ile nie został jeszcze zrobiony, został zrobiony przez wszechmocną istotę, i w tym sensie jest logicznie możliwą czynnością wykonanie przez istotę wszechmocną stołu, który nie został wykonany przez istotę wszechmocną. W takim razie argumentacja Plantingi upada. Czy tak faktycznie jest, zależy od tego, czy bycie wykonanym przez S jest esencjalną własnością artefaktu.

Z tych i podobnych powodów Geach proponuje (3) trzecią definicję wszechmocy, która miała unikać trudności wspomnianych powyżej. Definicja ta ustala, co następuje: koniecznym i wystarczającym warunkiem, aby zdanie „Bóg może uczynić to a to” było prawdziwe, jest logiczna możliwość tego, do czego odnoszą się deskrypcje „Bóg uczynił to a to” oraz „Bóg czyni to a to”. Walorem wspomnianej definicji jest to, iż nie czyni warunkiem wszechmocy logicznej możliwości stanu rzeczy czy też działania wziętego w abstrakcji od podmiotu, ale bycie tychże logicznie możliwymi do wykonania przez Boga. Przy czym owa logiczna możliwość wykonywania czegoś przez Boga ma być wzięta *a priori*, sama w sobie, niezależnie od tego, co się wydarza. Geach zauważa natychmiast, że można podać przykład takiego działania Boga, którego opis jest logicznie możliwym zdaniem, a jednocześnie może się okazać, że Bóg nie może wykonać takiego działania. I tak, „Bóg spowoduje, że Piotr nigdy nie złamie ręki” jest opisem logicznie spójnej czynności, a jednocześnie, jeżeli Piotr złamał już rękę, to wykonanie czynności „Bóg spowoduje, że Piotr nigdy nie złamie ręki” nie jest w mocy Boga. Zatem wartość naszych zdań o tym, co Bóg może wykonać jest zrelatywizowana do czasu ich formułowania. Zmiana ich wartości jednak nie ma za podstawę zmienności zachodzącej w Bogu, lecz zmianę stanów rzeczy. Przykład ten pozwala, zdaniem Geach’a, na podważenie wspomnianej koncepcji wszechmocy. Sprawy jednak nie mają się chyba tak prosto. Można bowiem argumentować, iż wartość logiczna zdań dotyczących tego,

co Bóg może uczynić, nie ulega zmianie, natomiast wrażenie, że wraz z dokonaniem się pewnych czynów ma to miejsce, bierze się z braku precyzji argumentacji Geach'a, który po prostu miesza dwie różne czynności i dwa różne opisy: pierwszy jest i pozostaje niezależnie od tego, co się wydarzy opisem nie zawierającym sprzeczności, natomiast drugi zawiera od początku sprzeczność. I tak „spowodowanie przez Boga, że Piotr nigdy nie złamie ręki, o ile nie miało to miejsca” jako takie nie zawiera sprzeczności logicznej. Natomiast „spowodowanie przez Boga, że Piotr nie złamie ręki w chwili t_0 i złamanie przez Piotra ręki w chwili t_0 ” jest wewnątrznie niespójne i fałszywe, niezależnie od tego czy moment, w którym ustala się jego wartość logiczną, poprzedza czy następuje po chwili t_0 .

Celem uniknięcia problemów związanych z niezmiennością przeszłości wprowadza się często definicje wszechmocy z indeksem czasowym. Dlatego też Geach jako czwarty przykład definicji wszechmocy podaje definicję, zgodnie z którą spójny opis działania Boga nie zawiera działań dotyczących zdarzeń, które już miały miejsce, lecz wyłącznie tych, które przynależą do przyszłości, w tym sensie, iż są to działania możliwe, które (same w sobie) *mogą się wydarzyć*, a zatem jeszcze się nie wydarzyły. Jednak także i dla tego określenia da się znaleźć przypadki działań przyszłych, które same w sobie wzięte są spójne logicznie, a Bóg nie może ich wykonać. Jeżeli Bóg obieca, że Izrael będzie zbawiony, to nie może nie wypełnić tej obietnicy, nawet jeżeli nie została ona jeszcze wypełniona. Nie mamy tu do czynienia z pomieszaniem różnych konieczności, jak wtedy gdy miesza się konieczność wynikania z koniecznością tego, co wynika. Można bowiem twierdzić, iż w tym samym sensie koniecznie nie da się zapobiec temu, co się wydarzyło, jak i temu co ma się wydarzyć – Bóg nie może nie zbawić Izraela, bo nie może tego zrobić bez złamania swojego słowa danego w przeszłości, a nie może ani zmienić przeszłości, ani też złamać słowa. Nie zmienia to faktu, iż nie dokonanie się w przyszłości zbawienia Izraela przez Boga jest logicznie możliwe, o ile Bóg nie obieca, że się stanie inaczej. Dlatego również i ta definicja wszechmocy nie jest poprawna, zauważa Geach.

Swinburne proponuje inną definicję wszechmocy z indeksem czasowym, która ma uniknąć powyższych problemów. Zgodnie z nią, osoba O jest wszechmocna _{c} w czasie t wtedy i tylko wtedy, gdy jest w stanie sprawić każdy (logicznie możliwy) stan rzeczy po czasie t . Przy tym x jest logicznie możliwy po czasie t znaczy, że x jest stanem rzeczy logicznie możliwym i logicznie zgodnym ze wszystkim, co zdarzyło się w czasie t i przed czasem t . Definicja ta pozwala wyjaśnić, dlaczego Bóg nie może robić pewnych rzeczy właściwych osobom innych rodzajów ani też zmieniać przeszłości. Definicja ta jednak wymaga, aby Bóg był w stanie sprawić taki stan rzeczy, który jest logicznie konieczny. Dotykamy tu jednego z

ważniejszych problemów związanych z granicami Bożej wszechmocy. Czy Bóg może spowodować, aby było logicznie konieczne to właśnie, co jest faktycznie logicznie konieczne, albo też aby to, co faktycznie jest konieczne (w aktualnym świecie) nie było konieczne (w świecie, który byłby wówczas aktualny)? Swinburne wydaje się być pewny, że odpowiedź na obydwie pytania jest negatywna.

Z tych powodów proponuje on następującą definicję wszechmocy_D: Osoba *O* jest wszechmocna w czasie *t* wtedy i tylko wtedy, gdy jest w stanie sprawić każdy logicznie przygodny stan rzeczy po *t*, którego opis nie pociąga, że *O* nie sprawiła go w *t*. Definicja ta, zdaniem Swinburne'a nie zawęża pojęcia wszechmocy w sposób, który powodowałby, iż nie odnosiłoby się ono do własności Boga denotowanego przez tradycyjne rozumienie tego pojęcia występujące w klasycznym teizmie. Ostatecznie, w książce *The Christian God* z 1994 roku Swinburne definiuje wszechmoc poprzez wolę Boga: Bóg jest wszechmocny w takim sensie, że cokolwiek wybierze, aby to uczynić, czyni skutecznie. W ten sposób przynajmniej dopuszcza w swoim filozoficznym pojęciu wszechmocy istotne momenty religijnego pojęcia wszechmocy *A* i *B* w symbolice Brinka. Uważa równocześnie, że pojęcie to jest równoważne pojęciu wszechmocy jako możliwości wykonania dowolnego działania. Działania, które są sprzeczne i nie są dlatego koherentnie opisywalne, nie są spójnie pojmowalne, a Bóg, który jest wszechwiedzący, to wie. Dlatego w przeciwieństwie do ludzi, którzy mogą w tych sprawach ulegać złudzeniom, coś co wydaje się być działaniem, a nie jest spójnie pojmowalne, nigdy nie stanie się przedmiotem wyboru Boga. Dlatego też można powiedzieć, że Bóg może spowodować wszystko, co może pojąć.

Alternatywną definicję wszechmocy ujętej w kategoriach woli przedstawił w 1969 roku James Ross, zacięty krytyk definiowania wszechmocy w kategoriach wyłącznie działań. Ross punktem wyjścia czyni definicję „*Deus potest omnia possible absolute*”, podstawiając pod „to, co możliwe” wyrażenie „przygodny stan rzeczy”. Zgodnie z tym otrzymujemy następującą definicję: *O* jest wszechmocny wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego przygodnego stanu rzeczy *p*, to czy zachodzi *p* czy też $\sim p$ jest logicznie równoważne skutecznemu wyborowi *O*, odpowiednio, że *p* albo, że $\sim p$. Inaczej mówiąc, dla dowolnego przygodnego stanu rzeczy, zachodzenie tego stanu jest równoważne ze skutecznym wyborem bytu wszechmocnego. Odwołanie się do równoważności logicznej zamiast do równoważności materialnej pozwala zachować tradycyjną odróżnienie między mocą absolutną i uporządkowaną: w mocy Boga znajduje się nie tylko to, co faktycznie wybiera, lecz także to, co mógłby wybrać, a co wówczas byłoby rzeczywiste. Definicja ta ustala, że dla dowolnego stanu rzeczy, który zachodzi jest on chciany przez Boga. Jeżeli jednak „chciany” rozumie się

tu tak, że pozwala to na sens „dopuszczanego”, to Ross może się bronić, iż pozostaje w zgodzie z tradycją.

Jak widzieliśmy, propozycja Geacha odrzucenia pojęcia wszechmocy_o Boga na rzecz teologicznego pojęcia wszechmocy_a pojawiła się jako odpowiedź na rozmaite paradoksy wszechmocy oraz w związku z sugestią Nelsona Pike’a, że byt wszechmocny musi być zdolny do moralnie naganego działania. Rozumowanie Geacha w dużej mierze wpłynęło na kształt dalszej debaty nad wszechmocą. Thomas P. Flint i Alfred J. Freddoso zgadzają się z Geachem, uznając, że pojęcia wszechmocy_o i wszechmocy_a są różnymi pojęciami. Wszechmoc_a jest całkowitą mocą, którą może posiadać byt o Jego naturze (Flint i Freddoso przywołują tu propozycję Jerome Gellmana), czyli byt doskonały i niezdolny do działań moralnie niegodnych. O ile określenie to jest bezpieczne teologicznie, nie niesie niechcianych teologicznie konsekwencji oraz pozwala z góry rozstrzygnąć kwestię zgodności wszechmocy i niemożliwości czynienia zła, to nie jest ono szczególnie informatywne, ponieważ w ujęciu natury Boga nie wychodzi poza to, co zawarte jest w Objawieniu. Tymczasem pojęcie wszechmocy_o jest pojęciem świeckim, które powstaje w dociekaniu nad pojęciem mocy i jego relacji do innych pojęć i nie zawiera żadnych obostrzeń poza tymi, które mogą powstać w takim świeckim dociekaniu. W szczególności przy rozważaniu tego pojęcia nie powinno się rozstrzygać z góry, że byt wszechmocny nie może być moralnie niedoskonały, nie może posiadać wszechwiedzy albo posiadać wszechmoc czasowo lub przygodnie. Jednak argumentują oni, że rozwiązanie Geacha jest o tyle niekonieczne, iż można pokazać, iż wszechmoc, zwana przez nich mocą maksymalną, zawiera w sobie zarówno wszechmoc_o i wszechmoc_a. Jednocześnie wbrew Pike’owi i Geach’owi sprawca, który jest wszechmocny może być równocześnie istotowo bezgrzeszny. Filozoficzne wyjaśnienie pojęcia mocy maksymalnej musi, twierdzą, spełnić pięć warunków, które pozwalają wykluczyć rozmaite trudności piętrzące się przed innymi ujęciami wszechmocy Boga, a które są niezbędne, aby analiza była teologicznie i filozoficznie adekwatna. Po pierwsze zatem, moc maksymalna winna być definiowana w kategoriach mocy do sprawiania czy aktualizowania stanów rzeczy. Jednakże należy brać pod uwagę jedynie takie stany rzeczy *p*, dla których jest logicznie możliwe, aby jakiś sprawca je sprawił to znaczy, że jest taki świat możliwy *W*, iż w *W* *p* jest przez kogoś aktualizowane. Ten drugi warunek został niezależnie sformułowany przez Stephen’a T. Davisa (definicja C i D). Po trzecie, adekwatne ujęcie mocy maksymalnej musi być zrelatywizowane do czasu, bowiem zdarzenia przeszłe występują w koniecznych stanach rzeczy. Dlatego nie powinno się wymagać od bytu o maksymalnej mocy, aby *post factum* aktualizował przeszłe stany rzeczy jawnie sprzeczne ze stanami rzeczy, które zaszły. Mówiąc

inaczej, definicja wszechmocy powinna uwzględniać epistemiczną możliwość, że istnieją czysto czasowe ograniczenia tego, co jest możliwe do wykonania dla bytu wszechmocnego. Po czwarte, adekwatne ujęcie wszechmocy musi wziąć pod uwagę, że wolne działania oraz dyspozycje do takich działań z konieczności ograniczają moc wszechmocnego bytu. Po piąte, aby wykluczyć sytuacje, w których byt wszechmocny jest niezwykle słaby i brak mu wszelkich tych mocy, które jako właśnie wszechmocny byt powinien posiadać, warunek kolejny nakazuje, aby byt określany wszechmocnym posiadał maksymalną ilość mocy spójnej z czterema poprzednimi warunkami. Ostatecznie Flint i Freddoso proponują następującą analizę wszechmocy, która dla uproszczenia i pominięcia szczegółów technicznych zostanie sparafrazowana. O jest wszechmocna w czasie t w świecie W wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego stanu rzeczy p i dla zbioru K wszystkich i tylko tych kontrfaktycznych okresów warunkowych dotyczących wolnych działań, nad których wartością logiczną O nie ma kontroli, takich, że p nie jest korelatem następnika żadnego elementu K , (jeżeli istnieje taki świat możliwy W^* , że: (i) wszystkie elementy K są prawdziwe zarówno w W jak i W^* ; (ii) W^* dzieli w chwili t historię z W ; (iii) w czasie t w W^* ktoś aktualizuje p , to O ma moc w czasie t zaktualizować p w W). Analiza ta pozwala, zdaniem jej autorów, zarówno wykluczyć trudności piętrzące się przed innymi ujęciami, jak i mimo, że jest przeprowadzona bez założeń teologicznych pozwala zachować teologiczne intuicje dotyczące wszechmocy Boga.

Problematyka wszechmocy i wszechmocy Boga nie ogranicza się oczywiście do precyzyjnego, adekwatnego i nie poddającego się kontrprzykładom zdefiniowania terminu wszechmoc. W związku z tym filozofowie poruszają rozmaite zagadnienia dotyczące kwestii zgodności i związków atrybutu wszechmocy z innymi atrybutami. Dyskutowane są kwestie relacji wszechmocy do doskonałości Boga, relacji wszechmocy i wszechwiedzy oraz wszechmocy i doskonałości moralnej. [\rightarrow Dobroć Boga] Podejmuje się zagadnienia czy wszechmoc jest posiadana esencjalnie czy może być posiadana akcydentalnie. Omawia się problem ilości bytów wszechmocnych oraz zachodzenia ewentualnego wzajemnego ograniczania mocy „konkurenta”. Do najbardziej dyskutowanych kwestii należy występowanie paradoksów związanych z pojęciem wszechmocy. Wśród tych ostatnich najważniejszymi są wspomniany już paradoks wszechmocy sformułowany przez Mackie’go oraz paradoks kamienia przedstawiony współcześnie przez C. Wade Savage’a, a następnie przeformułowany przez Swinburne’a. Od lat pięćdziesiątych XX wieku dyskusje nad pojęciem wszechmocy wydają się nie tracić na zainteresowaniu, raczej zyskiwać. Jednym z powodów trwałego zainteresowania tym pojęciem jest jego uwikłanie w problematykę

teodycealną. Omówienie powyższych problemów przekracza jednak ramy niniejszego artykułu.

Bibliografia

Źródła:

1. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992
2. Tenże, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, w: *O Wcieleniu. Wybór pism*, tł. A. Roslan, Poznań 2006.
3. *Artykuły paryskie potępione przez Stefana Tempier 7 marca 1277*, wprowadzenie i tł. W. Seńko, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIII wieku*, Warszawa 2002, ss. 295-318.
4. Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tł. T. Żeleźnika, Lublin 1996.
5. Augustyn, *De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra pelagium*, l. I, 7 PL 44, 250-1.
6. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996.
7. Augustyn, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, Kęty 1998.
8. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1991, t. 1-2.
9. Bonawentura, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, Lib. I, d. 42, a. 1, q. 2, w: *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas 1882, vol. 1, ss. 745-748.
10. Jan Duns Szkot, *De principio individuationis*, *Lectura II*, d. 3, pars 1, q. 1-7, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica II/1*, Arbelobello 1999.
11. Jan Duns Szkot, *Utrum angelus requirat esse in determinato loco*, *Lectura II*, d. 2, pars 2, q.2, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica II/1*, Arbelobello 1999.
12. Jan Duns Szkot, *Utrum Christus sit praedestinatus esse filius Dei*, *Reportata Parisiensia III*, d.7, q. 4, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica II/2*, Arbelobello 1999.
13. Jan Duns Szkot, *Utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri*, *Ordinatio I*, d. 44, q. un., w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica III/1*, Arbelobello 2001.
14. Jan Duns Szkot, *Utrum Deus possit meliora facere quam fecit*, *Reportata Parisiensia I*, d. 44, q. 2, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica II/2*, Arbelobello 1999.
15. Jan Duns Szkot, *Utrum idem corpus possit esse localiter simul in diversis locis*, *Ordinatio IV*, d. 10, q. 2, w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica III/2*, Arbelobello 2001.
16. Jan Duns Szkot, *Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae*, *Ordinatio III*, d. 37, q. un. w: *Opera omnia. Editio minor, Opera Theologica III/2*, Arbelobello 2001.
17. Kartezjusz, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, w: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, t. 1, tł. S. Swieżawski, Warszawa 1958.

18. Piotr Abelard, *Teologia chrześcijańska*, w: *Pisma wybrane*, t. 3, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1970.
19. Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, tł. I. Radziejowska, Kęty 2008.
20. Piotr Lombard, *Sententiarum Quatuor Libri*, Lib. I, d. 42-44, Ad Claras Aquas 1971, vol. 1.
21. Tomasz Wilton, *O nieskończonej mocy Boga*, tł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku*, Warszawa 2000, ss. 82-89.
22. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *Summa teologii* I, q. 25, Kraków 1999, ss. 367-382.
23. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, red. M. Olszewski, M. Paluch, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1, Kęty-Warszawa 2008.
24. Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, tł. Z. Włodek, W. Zega, *Summa contra gentiles*, t.I, ks. 2, rozdz. 22, 25, 26, 27, Poznań 2007, ss. 298-301, 307-314.
25. Wilhelm Ockham, *Czy poznanie intuicyjne może dotyczyć przedmiotu nieistniejącego*, tł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, *Quodlibet* VI, q. 6, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku*, Warszawa 2000, ss. 209-211.
26. Wilhelm Ockham, *Quodlibet* VI, q. 1, w: *Opera theologica*, vol. 1-9, New York 1966-85.

Opracowania

1. Alanen L., *Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility*, „Franciscan Studies” 45 (1985), ss. 157–188.
2. Bannach K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1975.
3. Bennett J., *Descartes's Theory of Modality*, „The Philosophical Review” 103 (1994).
4. Bianchi L., *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, „Medioevo” 10 (1984), ss. 105–153.
5. Courtenay W.J., *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.
6. Davis L. D., *The Intuitive Knowledge of Non-Existents and the Problem of Late Medieval Skepticism*, „New Scholasticism” 49 (1975), ss. 410–430.
7. Davis, S.T., *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids 1983.

8. Desharnais R. P., *The History of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power and Its Influence on Martin Luther*, Ph.D. diss., Catholic University of America 1966.
9. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. by Tamar Rudavsky, Synthese Historical Library, nr. 25, Dordrecht 1985.
10. Eldredge L., *The Concept of God's Absolute Power at Oxford in the Later Fourteenth Century*, w: *By Things Seen: Reference and Recognition in Medieval Thought*, ed. by David L. Jeffrey, Ottawa 1979, ss. 211–226.
11. Flint, T., Freddoso, A. *Maximal Power*, in A. Freddoso (ed.) *The Existence and Nature of God*, Notre Dame 1983, ss. 81-113.
12. Frankfurt H., *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, w: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999, ss. 24–41.
13. Geach, P.T., *An Irrelevance of Omnipotence*, "Philosophy" 48 (1973), ss. 327–33.
14. Gellman, J.I., *Omnipotence and Impeccability*, "New Scholasticism" 51 (1977), ss. 21–37.
15. Gellman, J.I., *The Paradox of Omnipotence, and Perfection*, "Sophia" 14 (1975), 3, ss. 31–39
16. Grant E., *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages*, „Viator” 10 (1979), ss. 211–244.
17. Grzondziel H., *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Breslau 1926.
18. Hartshorne, Ch., *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984.
19. Hoffman J., Rosenkrantz G.S., *The Divine Attributes*, Blackwell 2002.
20. Hoffman, J. and Rosenkrantz, G. *Omnipotence Redux*, "Philosophy and Phenomenological Research" 49 (1988), 2, ss. 283-301.
21. Hoffman, J. and Rosenkrantz, G., *Omnipotence*, w: Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, *A Companion to Philosophy of Religion, Second Edition*, Oxford 2010, ss. 243-50.
22. Holopainen T., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 54), Leiden, New York and Cologne, 1996.
23. Jung-Palczewska E., *The Discussion on infinita vigor Dei in Averroism of 13th and 14th centuries*, "Proceedings of the 8th International Congress of SIEPM: Science in the Middle Ages Helsinki 1987", Helsinki (1990), vol. II, s. 130-138.

24. Jung-Palczewska E., *The Medieval Controversy Concerning Motion and the Infinite power of God in Thomas Aquinas and Latin Averroism*, "Studia Mediewistyczne" XXXII (1997), s. 47- 57.
25. Keene, G.B., *A Simpler Solution to the Paradox of Omnipotence*, "Mind" 69 (1960), ss. 74–75.
26. Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Oxford, 1979.
27. King P., *Metaphysics*, w: *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J.E. Brower, K. Giulfooy, Cambridge 2004.
28. Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge 1936.
29. Mavrodes, G. I., *Some Puzzles Concerning Omnipotence*, "Philosophical Review" 72 (1963), ss .221–23.
30. Morris T. V., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove 1991.
31. Müller P., *Necessity of the Past and Potentia Dei in William of Ockham*, w: *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age/Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, edited by B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar, and Léonard G. Sbrocchi, 892–902. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy. New York, Ottawa and Toronto 1995.
32. Oakley F., *Omnipotence, Covenant, & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca NY 1984.
33. Oakley F., *Pierre D'Ailly and the absolute Power of God*, „Harvard Theol. Review” 56 (1963), ss. 59-73.
34. Pernoud M. A., *Innovation in William of Ockham's References to the Potentia Dei*, „Antonianum” 45 (1970), ss. 66–97.
35. Pernoud M. A., *The Theory of the Potentia Dei According to Aquinas, Scotus and Ockham*, „Antonianum” 47 (1972), ss. 69–95.
36. Pike N., *Omnipotence and God's Ability to Sin*, "American Philosophical Quarterly" 6 (1969), ss. 208-16.
37. Plantinga A., *Does God Have a Nature?*, Milwaukee 1980.
38. Plantinga, A.C., *God and Other Minds: a Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca/New York 1967.
39. Randi E., *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 1 (1990), ss. 605–630.

40. Resnick I. M., *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*, Leiden 1992.
41. Ross J., *Philosophical Theology*, Indianapolis 1969.
42. Savage, C.W., *The Paradox of the Stone (on God's Omnipotence)*, "Philosophical Review" 76 (1967), ss. 74–79.
43. Schrader, D.E., *Frankfurt and Descartes: God and Logical Truth*, "Sophia" 25(1) (1986), ss. 4–18.
44. van den Brink G., *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993.
45. Wielenberg, E.J., *Omnipotence Again*, "Faith and Philosophy" 17 (2000), 1, ss. 26–47.
46. Wierenga E., *The nature of God. An Inquiry of Divine Attributes*, Cornell University Press, 1989.
47. Wierenga, E., *Omnipotence Defined*, "Philosophy and Phenomenological Research" 43 (1983), ss. 363–376.

Opracowania polskojęzyczne

1. Elders L.J., *Filozofia Boga*, Warszawa 1992. ss.154-167.
2. Grant E., *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, Warszawa 2005.
3. Judycki S., *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros” 21 (2009), s. 30-62.
4. Jung-Palczewska E., *Średniowieczne polemiki wokół problemu nieskończonej mocy Bożej*, „Edukacja Filozoficzna” 15 (1993), s. 173-183.
5. Jung-Palczewska E., *Thomas Wilton i dyskusje o nieskończonej mocy Bożej*, Częstochowa 1993
6. Jung-Palczewska E., *Tomasz Wilton. Wprowadzenie*, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku*, Warszawa 2000, ss. 76-82.
7. Jung-Palczewska E., *Wilhelm Ockham. Wprowadzenie*, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XIV wieku*, Warszawa 2000, ss. 193-202.
8. Kowalczyk S., *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986.
9. Mackie, J., *Zło a wszechmoc*, w: Chwedeńczuk, Bogdan, red. *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii* Warszawa 1977, ss. 217-32.
10. Olszewski M., *Dramat wszechmocy Bożej w trzech aktach, Wstęp*, w: Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, Kęty 2008, ss. 5-24.
11. Olszewski M., *Komentarz do Kwestii 25 O mocy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, ss. 832-854.

12. Paluch M., *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, red. M. Olszewski, M.Paluch, Kęty-Warszawa 2008, ss. 19-52.
13. Savage C. W., *Paradoks kamienia*, w: Chwedeńczuk, Bogdan, red. *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii* Warszawa 1977, ss. 183-89.
14. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990.
15. Swinburne R., *Spójność teizmu*, tłum. Tadeusz Szubka, Kraków 1995.