

Ł u k a s z   K o w a l i k

## Logika religii i mistyka wiary

Twierdzę, [...] że objaśnienie winno być dosłowne i alegoryczne.

Dante (Alighieri 2004, s. 43)

**Słowa kluczowe:** *aksjologia, J.M. Bocheński, Jan Paweł II, J.H. Newman, ontologia, religia, semiotyka, symbol, wartość, wiara, znaczenie*

### Patroni roku 2020

W roku 2020 obchodzono w Polsce uchwalone przez Sejm upamiętnienie dwóch wybitnych filozofów: o. Józefa Bocheńskiego i papieża Jana Pawła II. Jest to okazja, żeby przypomnieć ich poglądy na wiarę religijną, a następnie samemu postawić filozoficzne pytanie – czym jest wiara religijna i w jakim sensie można mówić o jej „logice”? Trzeci filozof, który w 2020 roku obchodził swój państwowy jubileusz, Roman Ingarden, miał powiedzieć, według świadectwa Bocheńskiego, że nie rozumie zjawiska religii, ponieważ nie jest dla niego jasne, czym jest wartość nazywana „świętością” (por. Bocheński 1988, s. 220; Bocheński 1993, s. 168).

Rok 2020 był także poświęcony innej postaci, niezwiązanej już z filozofią – oficerowi Janowi Kowalewskiemu, który w czasie wojny 1920 roku dokonał ważnego osiągnięcia – złamał szyfr, którym zapisywane były frontowe depesze Armii Czerwonej. Kryptologia ma wspólny wymiar z filozofią, a jest nim semiotyka, czyli teoria znaku i znaczenia. Semiotyka ma następnie wspólny wymiar z filozofią religii, a jest nim teoria znaku jako symbolu. Religia jest

wielkim, bardzo złożonym systemem znaków. Znaki te mają swoje znaczenie. Istnieje więc znaczenie religii, i jest ono przez niektórych ludzi rozumiane, a przez niektórych nie – podobnie jak w przypadku zaszyfrowanej wiadomości.

## Logika wiary kardynała Newmana

Istnieje po polsku książka pod tytułem *Logika wiary* – tak tłumacz polski nazwał swój przekład rozprawy *A Grammar of Assent* kardynała Newmana (św. Jan Henryk Newman został beatyfikowany przez Benedykta XVI w 2010 r., a kanonizowany przez pap. Franciszka w 2019 roku). Tytuł *Logika wiary* częściowo oddaje intencję książki Newmana z 1870 roku, ale sam jej autor, choć mógł tak właśnie nazwać swoją pracę, celowo tego uniknął, wybierając określenie, które brzmi dość zagadkowo, bo czym ma być tytułowa „gramatyka przyzwolenia”? Co do „przyzwolenia” czy „zgody” (ang. *assent*), sprawa jest jasna, ponieważ wiarę religijną określa się tradycyjnie po łacinie pojęciem *assensio* czy *assensus* (por. np. cytaty u Newmana 1989, s. 152–153). Trzeba podkreślić, że słowo to ma pochodzenie filozoficzne. W epistemologii hellenistycznej było ono terminem technicznym (choćby u Cycerona, który przejął logikę stoików) i oznaczało akt uznania zdania *p* za prawdziwe (dokonanie asercji zdania). Wiara – to uznanie pewnego zespołu zdań (np. formuły *credo*) za prawdziwe. Pojęcie „uznania” – to do dziś dzień bodaj naczelne pojęcie pragmatyki logicznej. Należy ono zatem wyraźnie do nauki, jaką jest logika, a nie do gramatyki (*grammar*). Gramatyka – to raczej opis konwencjonalnych form językowych uważanych za poprawne w danym języku etnicznym. Być może Newman użył słowa „gramatyka” w sensie „wiadomości elementarne”, „nauka dotycząca samych podstaw”, ale przede wszystkim, jak się wydaje, chciał podkreślić swój sprzeciw wobec poddawaniu religii ścisłym rygorom wiedzy naukowej.

Kard. Newman rozpoczyna swoją książkę od następującego schematu epistemologicznego. Gdy człowiek znajduje się w sytuacji wątpliwości co do prawdziwości pewnego zdania *p*, wówczas stawia sobie pytanie: czy *p*? Następnie próbuje dokonać rozumowania, które pozwoliłoby mu wyciągnąć wnioski o treści *p*, tak aby zdanie *p* stało się odpowiedzią na pytanie. Ten etap polega więc na poszukiwaniu dla zdania *p* uzasadnienia czy dowodu, po łacinie „racji” (*ratio*). Poszukujemy więc struktury  $r \rightarrow p$  (z racji *r* wynika zdanie *p* jako jej następstwo). Gdy takiej racji, jak nam się zdaje, dostarczyliśmy, wówczas uznajemy zdanie *p* za twierdzenie, to znaczy przyjmujemy je z poczuciem wewnętrznego przekonania (lub nawet pewności). Włączamy też zdanie *p* w szerszy kontekst naszej całościowej wiedzy o świecie – i to nie tylko wiedzy teoretycznej, lecz w ogóle całego naszego światopoglądu. Do-

konujemy więc wówczas asercji zdania *p*, czyli uznajemy zdanie *p* za prawdziwe. Asercja (*assertio*) i potwierdzenie (*assentio*) to pojęcia bardzo zbliżone – oba oznaczają uznanie, subiektywną zgodę na zdanie *p*, przychylenie się do jego treści przez osobę mówiącą.

Książka kard. Newmana stanowi polemikę z Johnem Lockiem, reprezentującym oświeceniowy pogląd na religię. Newman odczuwał sprzeciw wobec insynuacji Locke'a, że religia jest nieracjonalna, ponieważ ludzie religijni uznają zdania bez wystarczającego dowodu („z większym poczuciem pewności, niż to usprawiedliwiają dowody”) i tym samym okazują brak szacunku dla prawdy („nie kochają prawdy”, „nie są miłośnikami prawdy”) (por. cytaty u Newmana, s. 134). Wywody Locke'a łączą w sobie zarzut intelektualny i moralny. Sam Locke chciał uchodzić za chrześcijanina, ale jego filozofia wyznaczyła drogi, którymi podążyli niebawem Wolter i Hume, uprawiający deistyczną, a wkrótce i ateistyczną krytykę religii. Pamiętając o tej późniejszej perspektywie, trudno nie wyczuć w słowach Locke'a nuty wyższości, która szybko przemieniła się w pogardę dla ludzi religijnych i sprowadziła złośliwe szyderstwa pod ich adresem.

Jeżeli taki ma być stosunek logiki do religii, to książka kard. Newmana jest próbą obrony religii przed tak rozumianą „logiką”. To zapewne dlatego Newman nie chciał użyć słowa „logika” w tytule. W swojej rozprawie stara się wykazać, że uznanie prawd wiary religijnej wprawdzie nie spełnia ściśle rozumianych rygorów myślenia naukowego, ale w zupełności odpowiada zwykłym, potocznym wymogom racjonalności, bez których nie byłoby możliwe ludzkie życie. W życiu codziennym, w sieci społecznych relacji, na każdym kroku uznajemy na wiarę twierdzenia, których sami nie sprawdziliśmy ani dla których nie potrafimy podać naukowego dowodu. Kierujemy się zdrowym rozsądkiem, ogólnym doświadczeniem, zaufaniem, prawdopodobieństwem – a rzadko kiedy dedukcją.

Zdaniem kard. Newmana, to nie wiara religijna jest nadużyciem epistemologicznym czy logicznym, lecz żądanie od niej spełniania tych samych kryteriów, jakim podlega nauka. Koncepcja kard. Newmana otwierała drogę nurtowi filozoficznemu, który miał niedługo w przyszłości powstać pod nazwą pragmatyzmu. Uzasadnienie religii jest pragmatyczne. Jednocześnie warto pamiętać, że kard. Newman pisał swoją książkę już na starość, ale w gruncie rzeczy on sam należał do pokolenia naszego Adama Mickiewicza. Wielu młodych ludzi z tego pokolenia przeżyło silny rozbrat z oświeceniowym racjonalizmem, narzucanym im odgórnie przez ich szkolnych mentorów. „Czucie” i „wiara” przemawiało do pokolenia romantyków silniej niż „szkiełko” i „oko”, z którymi obnosili się mędrcy głoszący „martwe prawdy”. Romantycy pragnęli „prawd żywych” – a takie prawdy miały uzasadnienie pragmatyczne: może nieraz zawodne logicznie, lecz psychologicznie niezachwiane.

W tym zatem duchu kard. Newman rozwija swoją koncepcję asercji pragmatycznej (*assent*), oddanej w polskim tłumaczeniu jako „przyświadczenie”, oraz uzasadnienia pragmatycznego, nazywanego przez Newmana „poczuciem wynikania”, co w polskim przekładzie zostało nazwane „zmysłem wnioskowania” (*illative sense*).

## Logika religii o. Bocheńskiego

Gdy Józef Bocheński podejmował zagadnienia logiki religii, miał świadomość, że jego poglądy mogą zostać odebrane z nieufnością. W religii istnieli zawsze przeciwnicy przykładania miar świeckiego racjonalizmu do spraw wiary. Przykładem może być koncepcja „teologii negatywnej” Pseudo-Dionizego wyłożona w traktacie *Teologia mistyczna* albo stanowisko średniowiecznych „antydialektyków” ze św. Piotrem Damianem na czele. Nurt irracjonalizmu w religii był więc zawsze w historii obecny. Z drugiej strony ateści głoszą, że cała religia, w jakikolwiek sposób pojmowana, jest zbyt irracjonalna, aby poważnie ją traktować, i nigdy nie przekonają ich żadne konstrukcje w rodzaju „logiki religii”.

Dla ilustracji mistycyzmu religijnego przypomnijmy niektóre twierdzenia Pseudo-Dionizego z *Teologii mistycznej*. Bóg nie jest niczym z tego, co znamy; nie można jego istoty wypowiedzieć ani zrozumieć; nie ma jego określenia, nazwy ani wiedzy o nim; jest poza obrębem świata (gr. *epékeina tōn hólōn*). Poza wszelkim bytem i wiedzą unosi się ponadbytowa ciemność (*hyperousios skotos*), tajemny mrok (*mystikōs gnóphos*), w którym się trzeba zanurzyć (*eisdýnein*). Istnieje „teologia pozytywna” i „teologia negatywna”. Przykładem teologii pozytywnej może być „teologia symboliczna” – posługuje się ona znaczeniami słów, które normalnie odnoszą się do rzeczy zmysłowych, a następnie przenosi te określenia na rzeczywistość boską. Symbol jest nie tyle metaforą, co – w terminologii Dionizego – metonimią (*metōnymía*). Teologia negatywna to z kolei droga przez zaprzeczanie własności przyrodzonych, gdy mowa dotyczy rzeczywistości boskiej. Przyczyna wszystkiego (*hē pántōn aítia*) jest ponad wszystkim (*hypèr pánta*). Jednocześnie niczego jej nie brakuje (z tego, co jest jej odmawiane w teologii negatywnej), bowiem zawiera w sobie częśćkę wszystkiego, co znamy na ziemi w doczesnej postaci.

Pierwsze zadanie, jakie postawił sobie Bocheński w *Logice religii* (1965), to jasne przedstawienie założeń swego przedsięwzięcia – wskazanie, że język religijny („dyskurs religijny”) jest takim samym systemem języka jak każdy inny. Język religii tym bardziej podlega naukowej logice, że jego celem nie jest tylko wyrażanie subiektywnych emocji, lecz opisywanie pewnych treści przedmiotowych. Bocheński staje więc zdecydowanie po stronie „tendencji logicznej” w religii, a przeciw „tendencji antylogicznej” (Bocheński 1990, s. 22).

W zjawisku religii można wyróżnić, zdaniem Bocheńskiego, cztery składniki: 1) stosunek do świętości, 2) odpowiedź na zagadnienia egzystencjalne, takie jak sens życia, cierpienia i śmierci, 3) zasady etyczne (normy postępowania), 4) zespół twierdzeń na temat świata. Religia nie daje się więc sprowadzić do samych przekonań teoretycznych – jest także systemem wartościującym, praktycznym. Krótko mówiąc: religia jest światopoglądem (Bocheński 1988, s. 161; Bocheński 1994, s. 111). Zbliża się przez to do ideologii, ale właściwie pojmowana – nie jest ideologią. Nie ma też żadnego konfliktu między wiarą a wiedzą świecką, żadnego rozdwojenia, jakie rzekomo mieliby przeżywać ludzie religijni, zdaniem ateistów (Bocheński 1988, s. 163).

Książka Bocheńskiego jest ściśle dostosowana do powszechnie spotykanego podziału logiki w sensie ogólnym na trzy nauki składowe: logikę formalną, semiotykę logiczną i ogólną metodologię nauk. Także zatem logika religii może być rozpatrywana pod kątem trzech tematów, którymi są: 1) zależności formalne między wypowiedziami języka religijnego, 2) znaczenie języka religijnego, 3) sposoby uzasadniania twierdzeń religijnych.

W dziale logiki formalnej (Bocheński 1990, rozdz. III) zostaje wyróżniony w całościowym języku osoby wierzącej („dyskurs totalny”) system języka religijnego i system języka świeckiego. Istnieją więc zdania po prostu religijne i po prostu świeckie. Bocheński zadaje jednak pytanie, czy istnieją zdania, które należą zarówno do języka religijnego, jak i świeckiego, oraz z drugiej strony, zdania, które nie są w ścisłym sensie ani religijne, ani świeckie. Koncepcja, którą przedstawia Bocheński, zakłada pozytywną odpowiedź w obu przypadkach. Po pierwsze więc, mogą istnieć zdania, które wierzący uznaje z dwóch powodów – z uzasadnieniem zarówno świeckim, jak i religijnym („*A* uznaje *P* za nader prawdopodobne z powodów naukowych i *A* uznaje *P* za prawdziwe z pewnością z powodu swej wiary”; Bocheński 1990, s. 58). Po drugie, ważną rolę w życiu osób religijnych odgrywają zdania, które nie są wprawdzie wprost zasadami wiary, lecz zarazem nie są czysto świeckie – da się je bowiem wyprowadzić z nauk religijnych, np. jako ich konsekwencje, i w tym sensie stanowią one częściowy sprawdzian dla wyznawanej przez kogoś wiary. Zdania te są ważne, bowiem są łącznikiem między dyskursem religijnym i świeckim. Dzięki nim osoba religijna nie przeżywa „rozdwojenia jaźni” (jak chcieliby złośliwi ateści), lecz przeciwnie, zdania te pozwalają utworzyć z nauk religijnych i doświadczenia świeckiego spójną wizję świata. Bocheński, chyba nieco prowokacyjnie, twierdzi, że teologia postępuje co do swych zasad logicznych całkiem podobnie jak fizyka (s. 52–53).

W dziale semiotycznym, czy ściślej, semantycznym (rozdz. IV), Bocheński obala rozpowszechnione teorie znaczenia języka religijnego (utożsamia je metodologicznie z teoriami weryfikacji zdań religijnych). Czyni to jak gdyby z satysfakcją, być może dlatego, że uważa omawiane teorie za bastiony irracjonalizmu religijnego, któremu sam się przeciwstawia. Należą tu np. teorie

mówiące, że znaczenie zdań religijnych jest okryte tajemnicą, niewysłowione, albo że można prawd wiary doświadczyć osobiście w przeżyciu mistycznym – nawet wtedy, gdy ktoś jest zwykłym wiernym (Bocheński nie zaprzecza, że wielcy święci mogli mieć takie doświadczenia). Bocheński ocenia wszystkie te propozycje negatywnie. Co więc pozostaje? On sam uważa, że na poważne traktowanie zasługuje tradycyjna teoria znaczenia, jaką jest teoria analogii (znaczenia częściowego). Osobiście sądzi, że analogia religijna dotyczy wyłącznie formalnych własności relacji (takich jak zwrotność, symetria, przechodniość; s. 88). Ze swej strony, w załączniku do książki, nadaje teorii analogii postać nowoczesną, zgodną z osiągnięciami logiki formalnej.

Bocheński w dziale semantycznym założył równoważność posiadania znaczenia z posiadaniem metody weryfikacji (s. 75). Można więc powiedzieć, że w ten sposób wprowadził do semiotyki problematykę metodologiczną. Tematyka weryfikacji jest bowiem powiązana z tematyką uzasadniania, a dział metodologiczny (rozdz. V) stawia sobie za cel rozważenie różnych metod uzasadniania twierdzeń religijnych. Przeciwnicy religii lubią podkreślać, że ludziom religijnym rzekomo nie wolno myśleć samodzielnie, że muszą się podporządkować autorytetom instytucjonalnym, właściwie funkcjonariuszom władz kościelnych, którzy narzucają wiernym niepojęte twierdzenia i surowo przykazują uznawać je bez wahania. Bocheński przypomina, że autorytet odgrywa w religii całkiem marginalną rolę, będąc, jak to określił św. Tomasz, „najśłabszym argumentem”. Przede wszystkim jednak Bocheński odróżnia autorytet władzy („deontyczny”) od autorytetu wiedzy („epistemicznego”) (s. 125). To proste odróżnienie jest o tyle potrzebne, że w językach zachodnich słowa takie jak ang. *authorities* czy fr. *les autorités* oznaczają m.in. władze polityczne, co jest nie do pomyślenia w języku polskim. Może to prowadzić filozofów zachodnich do pomieszania władzy z wiedzą, posłuszeństwa służbowego z szacunkiem dla czyichś walorów osobistych (mądrości, uczciwości itp. – do czego po polsku ograniczamy pojęcie autorytetu).

Bocheński rozważa też różne inne sposoby uzasadniania religii, ale w stosunku do wszystkich wysuwa krytyczne zastrzeżenia. Pozostaje sposób uzasadnienia religii, który popiera sam Bocheński – jest to teoria „hipotezy religijnej”. W uproszczeniu teoria ta głosi, że ktoś, kto waha się nad przyjęciem pewnej religii, stawia sobie hipotezę, że po uwierzeniu we wszystko, co ta religia proponuje w sferze dogmatów, życie tego człowieka nabierze sensu i zostanie uporządkowane. Na tej podstawie człowiek przyłącza się do wspólnoty wiernych i staje się wyznawcą określonej religii (s. 113). Hipoteza religijna pozwala uporządkować cały zespół przekonań jednostki – ułożyć logicznie jej światopogląd, a więc nie tylko zdania o faktach, lecz także zdania o wartościach czy o przeżyciach uczuciowych (s. 115–116).

Wyobrażam to sobie tak. Człowiek w chwili kryzysu mówi sobie: „Gdybym został buddystą (albo chrześcijaninem, czy kimś podobnym), wówczas moje życie nabrałoby sensu”. [...] Światopogląd sam jest sprawą woli, wiary, ale musi być przygotowany przez rozumowanie (Bocheński 1993, s. 170).

Wiara jest więc zespołem przekonań – a logicznie rzecz biorąc, zbiorem zdań – zawierającym również zdania o wartościach, kierujące czymś postępowaniem w jego życiu. Trzeba podkreślić, że religia nie rozdwaja światopoglądu (na „dyskurs świecki” i „dyskurs religijny”), lecz przeciwnie – nadaje jedność doświadczeniu życiowemu człowieka.

## Mistyczna wiara Karola Wojtyły

Bocheński i Wojtyła pisali doktoraty z teologii u jednego promotora – był nim o. Reginald Garrigou-Lagrange OP. Obu doktorantów, nie wspominając o różnicy charakterów, dzieliło całe pokolenie – Bocheński wziął udział jako młody ochotnik w wojnie polsko-bolszewickiej 1920 roku, a młody Karol żył pod niemiecką okupacją II wojny światowej. Bocheński początkowo nie był wierzący (Bocheński 1988, s. 276), lecz wielkie wrażenie wywarła na nim osobowość dominikanina o. Jacka Woronieckiego (dziś Sługa Boży). Gdy Bocheński wstępował do zakonu, jego wybór miał podłoże aksjologiczne, a nawet polityczne. Uznał, że Kościół jest jedyną instytucją, która dzięki sile swojej tradycji i niewzruszenie głoszonym zasadom etycznym ma moc przeciwstawić się kryzysowi światopoglądowemu ówczesnego świata, w którym szerzył się sceptycyzm i masowe ideologie w rodzaju komunizmu.

Karol Wojtyła od młodości prowadził życie wewnętrzne, duchowe, które uległo wzmożeniu i inspiracji, gdy przypadkiem spotkał w kościele, gdzie co dzień chodził na mszę świętą, samotnie żyjącego krawca Jana Tyranowskiego. Mężczyzna ten zaczął nieznanych sobie młodych ludzi, ale propozycje, które im składał, nie miały w sobie nic niestosownego. Pragnął stworzyć krąg wiernych wspólnie odmawiających modlitwy i prowadzących wewnętrzne życie duchowe, chcących ukształtować swój charakter, pracować nad sobą, opanowywać namiętności i kultywować pobożne obrzędy. Były to więc cele mistyczne i jako przewodnika na tej drodze wskazywał Tyranowski ludziom pokroju młodego Wojtyły jednego z największych świętych Kościoła katolickiego – św. Jana od Krzyża (1542–1591). Nie jest wykluczone, że bez dziwaka-samotnika, mistycznego krawca Jana Tyranowskiego nie byłoby Wojtyły-księdza, a później papieża, świętego Jana Pawła II. Chociaż więc Tyranowski jest dziś tylko „Sługą Bożym”, wolno wyrazić nadzieję: *subito santo*.

Doktorat Wojtyły ma za temat rozumienie wiary w pismach św. Jana od Krzyża. Rozprawa została zatwierdzona w 1948 r. w Papieskim Uniwersytecie

Angelicum w Rzymie. Jan Tyranowski (1900–1947) nie żył już od roku, ale jeszcze przed jego śmiercią, w 1946 r., jego uczeń przyjął święcenia kapłańskie.

Wraz ze św. Janem od Krzyża, mistykiem epoki baroku, zdajemy się powracać w „ciemność” i „mrok” Pseudo-Dionizego. Ale u św. Jana centralny dla jego mistyki temat „nocy ciemnej” (hiszp. *noche oscura*) zostaje opracowany ze scholastyczną dyscypliną pojęciową. Równocześnie jest mistrzowsko połączony z metodą symbolicznej interpretacji poezji. Jako analogia przychodzi na myśl średniowieczna *Biesiada* Dantego (*Il Convivio*), gdzie poeta zaopatruje niemal każde słowo swych utworów poetyckich w wykładnię scholastyczno-encyklopedyczną. U św. Jana, w tetralogii *Droga na Górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości* (prace pisane przeważnie w latach 80. XVI w.) barokowa poezja, służąca za pretekst do rozważań, zostaje opatrzona rozbudowanym i drobiazgowym komentarzem egzegetycznym.

Początkowe traktaty zaskakują czytelnika niebywale surową tendencją ascetyczną – wezwaniem do skrajnych umartwień i wyrzeczeń. Współczesny czytelnik musi się zastanawiać, co stanie się z ludzką energią życiową, hamowaną w tak drastyczny sposób na drodze do zwykłych światowych rozrywek. Jak okazuje się z dalszych traktatów, życie ludzkie ulega wówczas interioryzacji, przenosi się do wnętrza człowieka i jako swój efekt przynosi mistyczną rozkosz, porównywalną z rozkoszą miłosną. Tak wygląda religijne wynagrodzenie na tym świecie za wyrzeczenie się świata. Biblijna *Pieśń nad pieśniami*, hymn na cześć miłości oblubieńca i oblubienicy, staje się wzorem do opisu zjednoczenia mistycznego duszy (a zatem postaci „kobiecej”, nawet u mężczyzny) z Bogiem (mystycznym Umilowanym). W XX-wiecznej terminologii psychologicznej C.G. Junga powiedzielibyśmy, że następuje introwersja libido (skierowanie aktywności człowieka na życie wewnętrzne), a wówczas mężczyzna odkrywa swoją „animę” (duszę) – w zwykłym życiu wycofaną do nieświadomości treść psychiczną.

Cała koncepcja św. Jana od Krzyża jest zdominowana przez pojęcie „nocy”. Życie ludzkie to ocknięcie się w środku nocy, potem wędrówka na oślep przez ciemności na wezwanie tajemniczego głosu, wreszcie kres tych poszukiwań także ginie w nocy. Droga z nocy, przez noc, ku nocy – tak św. Jan postrzega religię. Punktem wyjścia mistyki jest noc rozumiana jako wyrzeczenie, następnie drogą mistyczną jest wiara, która również zostaje określona jako noc (w drugim rozumieniu), wreszcie nocą (w znaczeniu trzecim) jest także sam Bóg: „W życiu doczesnym jest On dla duszy również nocą ciemną” (św. Jan od Krzyża 1975, t. I, s. 64). Młody Karol Wojtyła wybrał za temat doktoratu drugie, środkowe znaczenie symbolu „nocy” – noc rozumianą jako wiara religijna. Prowadzi ona od życia wypełnionego ascezą do nieznanego nam w tym życiu, transcendentnego celu.

Porównując ten sposób pisania o wierze religijnej z *Logiką religii* Bocheńskiego, od razu spostrzegamy, że termin „wiara” ma tutaj odniesienie psychicz-



ne – oznacza pewien zespół przeżyć, a nie zbiór wypowiedzi językowych, np. składających się na *credo*. Mamy więc do czynienia z przedmiotami należącymi do dziedziny psychicznej, a nie logicznej. Jest to „wiara żywa” – intensywne przeżycie wewnętrzne, pełne uczuć i wyobrażeń.

Wiara jest rozpatrywana jako „środek zjednoczenia” duszy człowieka z rzeczywistością transcendentną (nadprzyrodzoną, boską). Ale rzeczywistość transcendentna – co trzeba mocno podkreślić – nie jest doświadczana w sposób bezpośredni. Przeciwnie, w obecnym życiu – życiu naturalnym, cielesnym – połączyć się z rzeczywistością transcendentną można tylko za pośrednictwem wiary, a więc w postaci zespołu przeżyć wewnętrznych i praktyk zewnętrznych. Karol Wojtyła mocno podkreśla, że wiara różni się zasadniczo od wiedzy, a właściwie od „widzenia”, które jest wzorcem poznania bezpośredniego. Wiara jest u św. Jana od Krzyża nieustannie przeciwstawiana widzeniu. Wierzymy w coś, czego nie jesteśmy w stanie doświadczyć. Poznajemy zatem przedmiot wiary w sposób niejasny, niewyraźny, nakreślony tylko w ogólnych zarysach – a zatem poznajemy go jak przez opis językowy.

Widzenie – poznanie bezpośrednie przedmiotu wiary – będzie możliwe dopiero wtedy, gdy sami znajdziemy się w rzeczywistości transcendentnej, ale na to nie możemy liczyć tu, na ziemi, w życiu cielesnym. Wszelkie przeżycia psychologiczne, jakich doświadczają mistycy na tym świecie, mogą być co najwyżej uznane za przedsmak tego, czego można oczekiwać w rzeczywistości transcendentnej. Przy czym, według nauk religijnych, to rzeczywistość transcendentna powinna być uznana za właściwą „ojczyznę” człowieka. Żyjąc tu, na ziemi, tęsknimy do krainy szczęścia, która jest nam dostępna tylko przez wiarę. Mimo to, ludzie wierzący starają się czynić wszystko, co jest w ich mocy, aby przybliżyć sobie warunki panujące, zgodnie z ich wiarą, w Ojczyźnie. W ten sposób pragną stać się godnymi powrotu do Ojczyzny, a przynajmniej udowodnić, że odczuwają z Ojczyzną związek – że odczuwają z nią pokrewieństwo. Droga wiary jest więc jednocześnie drogą zbawienia. Zbawić się, czyli ocalić swoją duszę z przemijającego, doczesnego świata, może tylko ten, czyja dusza ulegnie przemianie na skutek wyznawanych wartości. Cele wiary są więc trzy: nawiązać łączność z rzeczywistością transcendentną, zostać zbawionym, czyli zwyciężyć w starciu z naturą, która inaczej skazuje każdego na nieuchronną klęskę, wreszcie przemienić swoją duszę, otrząsając się ze skłonności do złego i stając się dobrym człowiekiem.

W nauce św. Jana od Krzyża wiara jest „środkiem współmiernym” (hiszp. *medio proporcionado*) do zjednoczenia duszy z Bogiem. Dusza jest bowiem stworzeniem, tzn. należy do porządku przyrodzonego (*el naturel*), a Bóg jest istotą z porządku nadprzyrodzonego (*el sobrenatural*). Oba porządki dzieli bezwzględna różnica, nieskończona odległość – i w tym sensie brakuje podobieństwa istotnego (*semejanza esencial*) pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Ten brak podobieństwa sprawia, że wiara, jedyny „środek współmierny”,

pozostaje mimo to poznaniem niezupełnym – jest drogą przez „noc” do „nocy”.

W węższym sensie wiara jest środkiem do zjednoczenia z Bogiem już nie tyle całej duszy, lecz władzy poznawczej – rozumu (*entendimiento*), czyli jest jedyną dostępną człowiekowi metodą zrozumienia Boga. Zrozumieć Boga może człowiek tylko częściowo i niewyraźnie – właśnie przez wiarę. Wierzyć nie znaczy jednak w pełni rozumieć, ponieważ pełne rozumienie nastąpiłoby tylko wówczas, gdybyśmy zastąpili wiarę widzeniem, czyli gdybyśmy mieli przed oczami (nawet jeśli miałyby to być „oczy duszy”) bezpośrednio przedmiot, którego wiara dotyczy czy też który opisuje. Wiara nie jest wiedzą (*la fe no es ciencia*).

Wiemy o Bogu zatem tylko to, co On sam zechciał nam objawić, a my jesteśmy w stanie pojąć. Istnieje jednak ważna wskazówka, jak rozpoznać objawienie – jest to wskazówka aksjologiczna: im wyższa doskonałość życia ludzkiego, tym bliżej do „bytu boskiego” (*divino ser*). Dlatego droga do poznania rzeczywistości transcendentnej musi być nie tylko drogą zrozumienia, ale także drogą realizacji wartości, czyli drogą przemiany duszy przez miłość. Realizując wartości, człowiek uzgadnia swoją wolę z wolą Bożą.

W systemie św. Jana od Krzyża sposobem realizacji wartości są tradycyjne trzy cnoty teologiczne (*las tres virtudes teologales*), przyporządkowane trzem podstawowym władzom duszy (*las tres potencias del alma*): wiara jest cnotą rozumu (*entendimiento*), nadzieja jest cnotą pamięci (*memoria*), a miłość cnotą woli (*voluntad*). Aby jednak każda z władz duszy osiągnęła stan „cnoty”, potrzebny jest duży wysiłek odwrócenia władz duszy od ich naturalnych skłonności. Rozum, pamięć i wola są bowiem z natury nastawione na przedmioty doczesne, zmysłowe, a nie na rzeczywistość transcendentną. Na przykład intelekt potrafi wprawdzie, według nauki scholastycznej, poznawać „istotę rzeczy”, ale ta umiejętność odnosi się do istoty rzeczy przyrodzonych, a nie do Istoty Bożej.

Droga wiary podczas ziemskiego życia jest zatem drogą przez noc, bo jakkolwiek można utrzymywać, że wiara dostarcza pewnej wiedzy o rzeczywistości transcendentnej, to nie jest to wiedza taka, jak o przedmiotach zmysłowych, które można poznać bezpośrednio, naocznie. Wiara jest to jedynie „tajemna wiedza o Bogu” (*sabiduria de Dios secreta*). Bóg poznawany przez wiarę nie jest widziany – widzenie będzie możliwe dopiero w Ojczyźnie, w stanie „wizji uszczęśliwiającej”, twarzą w twarz w jasności światła Bożego. Cechą wyróżniającą wiarę jest zatem ciemność (*oscuridad de la fe*) – rozum łączy się z rzeczywistością transcendentną w ciemności. Wiara jest jak naczynie (*vaso*), jak dzbany Gedeona z Księgi Sędziów (7, 16) – w nich ukryty jest ogień, światło Boże (*la divina luz*), ale w glinianej skorupie jest ono niewidoczne. Po rozbiciu dzbanów życia doczesnego światło rozbłyśnie. W wierze Bóg pozostaje ukryty – jest więc dla nas za życia tylko bytem intencjonalnym (Wojtyła 1990, s. 58).

Zgodnie z barokowym paradoksem, wiara może być nazwana zarówno światłem, jak i ciemnością – oba te określenia nadają się na symbol wiary (s. 62). Wykorzystując dla wiary symbol światła, musimy przyznać, że jest to światło, w którym nie widać celu, a zatem światło oślepiające, „nadmierne” (*luz excesiva*). Ale takie światło, ukrywające swój przedmiot, wywołuje w praktyce ten sam efekt niewidzenia, co „ciemny mrok” (*oscura tiniebla*). Wiara jest dla wierzącego stanem (*habito*) wprowadzie pewnym (*cierto*), ale ciemnym (*oscuro*) – jednym słowem, „wiara jest ciemną nocą” (*la fe es noche oscura*).

## Powrót do semiotyki

Jak można by uzupełnić obraz religii i wiary, pozostawiony przez Bocheńskiego, Newmana i Jana Pawła II, obraz po części logiczny, po części mistyczny, po części także psychologiczny i teologiczny? Myślę, że warto spojrzeć na religię i wiarę z perspektywy semiotycznej, czyli pod kątem pojęć „znaku” i „znaczenia”. Będzie to spojrzenie celowo mniej metafizyczne niż „mystyka wiary”, lecz zarazem bardziej humanistyczne niż „logika religii”. Kluczowe będzie pytanie – jakie jest znaczenie religii jako znaku? Będzie to wymagać nacisku na semantykę religii. Patrząc z perspektywy semiotycznej, w omówionych wyżej koncepcjach wiary dominował bądź to aspekt pragmatyczny, bądź formalny. Nie był natomiast uwzględniany w należytym stopniu, tak jak na to zasługuje, aspekt samego znaczenia języka religijnego.

Do aspektów pragmatycznych wiary należą zarówno kwestie uznawania i uzasadniania przekonań czy zdań, poruszane przez kard. Newmana, jak teoria „hipotezy religijnej” Bocheńskiego, czy mistyczna intensywność przeżywania wiary żywej u św. Jana od Krzyża i Karola Wojtyły. Także zrównanie przez Bocheńskiego problematyki znaczenia z problematyką metod weryfikacji nosi znamiona pragmatyki i formalizmu zarazem – formalizmu, ponieważ kwestię równoznaczności zastępujemy kwestią równoważności (por. Bocheński 1990, s. 75). Przede wszystkim jednak zaproponowana przez Bocheńskiego teoria analogii formalnej zaniedbuje właściwości treściowe języka religijnego na rzecz właściwości formalnych.

Aby się o tym przekonać, przyjrzyjmy się konsekwencjom tego podejścia na konkretnym przykładzie. Według koncepcji o. Bocheńskiego religijna nauka o tym, że Bóg jest Ojcem, ma na celu przekazanie czysto formalnych cech relacji ojcostwa. Te własności formalne to niezwrótność (nikt nie jest ojcem samego siebie), niesymetryczność (ojciec jest ojcem dla syna, ale syn nie jest ojcem dla ojca) oraz nieprzechodniość (ojciec jest ojcem dla syna, ale nie jest ojcem dla wnuka). Jednak według tego rozumowania, religia, dla przekazania swojej nauki o Bogu-ojcu mogła się równie dobrze posłużyć jakimś

innym symbolem, który by zachowywał niezwrotność, niesymetryczność i nieprzechodność. Mogłaby więc religia posłużyć się równie dobrze np. symbolem wilka, który zagryza zającą. Jeżeli wilk zagryza zającą, to nie zagryza samego siebie (relacja niezwrotna), zając także nie zagryza przy tym wilka (relacja niesymetryczna), a jeśli zając zjadł wcześniej marchewkę, to wilk zagryzając zającą nie zagryzł marchewki (relacja nieprzechodnia). Formalnie wszystko się zgadza, ale jak moglibyśmy religijną naukę o tym, że Bóg jest Ojcem, zastąpić nauką o zagryzaniu zającą przez wilka? Znaczenie formalne pozostałoby takie same, ale istotna treść byłaby zupełnie chybiona. Tak samo religijne pojęcie „ubóstwienia” (apoteoza) ma zapewne podobne właściwości formalne jak pojęcie „udynienia” (zamiana w dynię, apokolokyntoza), które wymyślił Seneka pisząc swój paszkwil na cesarza Klaudiusza, ale mimo analogii formalnej sens obu pojęć jest bardzo różny – jedno z nich daje wyraz wartościom pozytywnym, drugie negatywnym (dynia była w starożytności symbolem głupca).

Zamiast więc rozwijać teorię analogii formalnej, być może należałoby wrócić do tradycyjnej teorii analogii treściowej. Sądzę, że do tego zagadnienia można podejść przy użyciu innego terminu niż „analogia”. Zamiast do pojęcia „analogii” (gr. *analogía* – „mówienie w sposób podobny”, w domyśle: o dwóch różnych sprawach), lepiej będzie chyba odwołać się do pojęcia szeroko rozumianej alegorii (*allēgoría* – „mówienie czegoś innego”, w domyśle: niż to, co się zdaje w pierwszej chwili). To zaś będzie wymagać koncepcji języka niedosłownego.

## Ontologia semiotyczna

Dalsze rozważania będą zakładać szczególny punkt widzenia, który wolno nazwać „ontologią semiotyczną”. Perspektywa ta będzie łączyć w sobie pewne określone poglądy semiotyczne i ontologiczne, które nie każdy musi podzielać, ale być może jest to bardziej kwestia konwencji terminologicznej niż istoty rzeczy.

Wchodzący w grę pogląd semiotyczny to odróżnienie dwóch najważniejszych rodzajów znaczenia. Czym innym jest znaczenie rzeczowe (które można też nazwać empirycznym), a czym innym znaczenie językowe (które można nazwać analitycznym). Znaczenie rzeczowe to pewien fragment materialnego świata, do którego odnosi się dana wypowiedź językowa. Jest to więc jakaś rzecz lub materialnie rozumiany stan rzeczy. Jeżeli wypowiedź jest ogólna, odnośne rzeczy lub stany rzeczy mogą być liczne i porzucane w czasie i przestrzeni. Ten rodzaj znaczenia można też nazwać denotacją, ale w sensie trochę zmodyfikowanym w stosunku do znanego z podręczników (ponieważ w podręcznikach denotacją nazywa się zbiór, i to w sensie dystrybutywnym,

desygnatów jakiejś nazwy). Natomiast znaczenie językowe jest to pewien zespół znaków językowych, przy pomocy którego dany znak językowy zastąpić, wyjaśniając go. Tak więc aby wyjaśnić znaczenie jakiegoś słowa, używamy innych słów (np. składających się na definicję); aby wyjaśnić zdanie – podajemy jego parafrazę itp. Ten rodzaj znaczenia można też nazwać konotacją (ale znów w sensie nieco zmienionym w stosunku do definicji podręcznikowych). Znaczenie może więc albo być wskazane empirycznie (denotacja), albo opisane językowo (konotacja). Nie trzeba zresztą przyjmować tej terminologii, wystarczy intuicyjnie zdawać sobie sprawę, czy mówiąc o „znaczeniu”, mamy na myśli „rzeczy”, czy „słowa”. Należy jednak podkreślić, że znaczenie analityczne znaku językowego jest samo znakiem językowym (a mianowicie w postaci jakiegoś omówienia – parafrazy czy peryfrazy).

Natomiast drugi pogląd, wchodzący w skład „ontologii semiotycznej”, tym razem już ściśle ontologiczny, to umowne odróżnienie „trzech światów” – a dokładniej trzech zbiorów czy kategorii przedmiotów. Wiadomo, że Platon odróżniał świat zmysłowy, świat dusz i świat idei. Pogląd tu prezentowany podąża tym śladem, ale dokonując redukcji nominalistycznej „świata trzeciego” do świata znaków językowych – w skrócie można powiedzieć, że „świat trzeci” to świat słów. Przedmioty tego „świata” będą to więc różne wyrażenia i wypowiedzi ludzkiego języka. Łącząc ten pogląd z wyżej podanym poglądem semiotycznym, powiemy, że świat trzeci jest to zarówno świat znaków, jak i znaczeń (a mianowicie znaczeń analitycznych). Trzy „światy ontologiczne”, jakie przyjmuje ontologia semiotyczna, będą to w sumie zatem: świat fizyczny, świat psychiczny i świat językowy – który można też nazwać umownie „logicznym” (od gr. *lógos* – „język”, „zdanie”, „wypowiedź”, „opis”). Świat fizyczny ( $\Phi$ , „fi”, od gr. *phýsis* – „przyroda”) jest światem bazowym; należą do niego rzeczy materialne oraz różne ich części i układy (materialne stany rzeczy). Świat psychiczny ( $\Psi$ , „psi”, od gr. *psyché*, „dusza”) obejmuje istoty myślące, a więc nas, ludzi, oraz doświadczane przez nas myślowe i uczuciowe stany wewnętrzne. Świat trzeci to, powtórzmy, świat słów – zbiór znaków i znaczeń językowych. Jeśli zgodzimy się nazywać ten świat „logicznym” ( $\Lambda$ , „lambda”, od *lógos*), to przez wyrażenie „przedmiot logiczny” ( $\lambda$ , małe lambda) będziemy rozumieć poszczególne znaki językowe i ich zespoły, np. dowolne słowa, zdania, opowieści, teorie, a nawet całe doktryny (jak wiara religijna).

## Semiotyczna koncepcja religii

Przyjęcie ontologii semiotycznej, w powyższym sensie, pozwala dokonać analizy semiotycznej zjawiska religii i pojęcia wiary. Oto pewna liczba tez na temat religii i wiary – podanych na razie w skrócie, z pobieżnym wyjaśnieniem.

- 1) Znaczeniem religii jest wiara, mianowicie wiara w sensie „logicznym”. – Istotą czy rdzeniem skomplikowanego zespołu praktyk, jakim jest religia, są pewne treści językowe.
- 2) Wiara jest przedmiotem logicznym (systemem znaków językowych, językiem, przedmiotem  $\lambda$ ). – Także i wiara ma więc z kolei swoje znaczenie. Zadaniem filozofii religii jest wskazać to znaczenie.
- 3) Przez „wiarę” można rozumieć nie tylko przedmiot logiczny. – Można przez nią rozumieć także przedmiot psychiczny (wewnętrzny stan uznawania znaku przez użytkownika), a nawet przedmiot fizyczny (sam wyznawca wiary, jako użytkownik znaku, staje się „żywym znakiem” znaczenia swojej wiary).
- 4) Wiara jest znakiem symbolicznym (czyli jest wyrażona językiem niedosłownym). – Wiara jako symbol posiada podwójne znaczenie: bliższe (dosłowne) i dalsze (symboliczne). Wolno założyć, że właściwym (ważniejszym) znaczeniem znaku niedosłownego jest jego znaczenie dalsze (symboliczne).
- 5) Wiara może mieć znaczenie symboliczne metafizyczne. – Właściwe znaczenie wiary można pojmować jako przedmiot metafizyczny (nadnaturalny, nieobserwowalny przez nas w stanie doczesnym). Opis tego przedmiotu jest zadaniem teologii.
- 6) Wiara może mieć znaczenie symboliczne ontologiczne. – Właściwe znaczenie wiary wolno także pojmować jako przedmiot ontologiczny (doczesny, naturalny). Opis takiego przedmiotu jest zadaniem filozofii religii.
- 7) Jako właściwy przedmiot ontologiczny wiary wolno wskazać wartość. Taki pogląd w filozofii religii mógłby się nazywać aksjologizmem. – Wartości mają interpretację ontologiczną. Można je rozumieć jako przedmioty fizyczne, psychiczne lub logiczne.
- 8) Niektóre wartości mogą zostać wyróżnione jako najwyższe wartości religijne. – Zadanie teologii lub filozofii religii można widzieć we wskazaniu takich najwyższych wartości religijnych. Poszczególne religie lub poszczególne rozumienia tej samej religii różnią się zestawem wskazywanych wartości, a dodatkowo zestawem wartości uważanych za najwyższe (hierarchia wartości).

W dalszym ciągu pracy powyższe twierdzenia zostaną nieco bardziej rozwinięte.

### ***Ad 1) Religia i wiara***

Twierdzenie pierwsze głosi, że wiara jest znaczeniem religii. Religia i wiara mogą zostać od siebie odróżnione tak, jak semiotyka ogólna (teoria wszelkich znaków) od semiotyki logicznej (teorii znaków językowych). Skądinąd wolno

chyba założyć, że wszelki znak, także o znaczeniu praktycznym, ma również swoje znaczenie językowe, które można z niego wydobyć i wyrazić słowami, np. strzałka na drodze ma znaczenie o brzmieniu „idź we wskazaną stronę”.

Religia jest bardzo różnorodnym zespołem praktyk społecznych i przeżyć jednostkowych, oraz przedmiotów służących do wykonywania tych praktyk, ale pomimo całej różnorodności naprawdę istotnym składnikiem religii jest wiara religijna. W tym sensie można powiedzieć, że religia jako całość (skomplikowany i rozbudowany zespół zjawisk) jest znakiem, a wiara jest znaczeniem tego znaku. I jest to znak logiczny, czyli pewien system językowy, czy też, jak to ujmował o. Bocheński, „dyskurs religijny”.

## ***Ad 2) Znaczenie wiary***

Twierdzenie drugie głosi, że wiara jest przedmiotem logicznym. Wiara jako przedmiot logiczny, poza tym, że jest znaczeniem religii, jest sama także znakiem dla jakiegoś dalszego znaczenia. I nawet jeśli pozostawimy poza obrębem rozważań aspekt metafizyczny wiary, czyli jej odniesienie transcendentne, to i tak pozostaje pytanie, jakie jest znaczenie wiary religijnej w perspektywie naturalnej (ontologicznej).

W ujęciu ontologii semiotycznej „przedmiotem logicznym” jest bowiem każdy znak językowy, co do którego zakładamy, że posiada on sens uznawany przez jakiegoś określonego użytkownika języka. Jeżeli dany użytkownik nie jest skłonny posługiwać się danym znakiem jako sensownym, ten znak traci dla tego użytkownika swoją skuteczność semiotyczną, a tym samym przestaje być znakiem – staje się nonsensem. Dla ludzi niewierzących religia (w jej aspekcie logicznym – skutecznych znaków językowych) jest właśnie nonsensem. Podsumowując, wiara pojmowana jako przedmiot logiczny może być po prostu utożsamiona z językiem religijnym, a najważniejszym zadaniem filozofii religii jest, jak wspomnieliśmy już przed chwilą, zrozumienie tego języka, czyli przypisanie mu znaczenia.

## ***Ad 3) Wyznawca jako żywy znak wiary***

Twierdzenie trzecie głosi, że wiara, będąc przedmiotem logicznym, jest sama także znakiem. Podobnie jednak jak wszelkie w ogóle znaki, wiara ma podłoże fizyczne. Podłożem fizycznym wiary może być dowolna forma zapisu znaków, np. święta księga. Ale wiara jest także przedmiotem psychicznym, tzn. stanowi przeżycie wewnętrzne dla swoich wyznawców (jest ich stanem wewnętrznym). Potocznie rozumie się przez „wiarę” właśnie pewne zjawisko

psychiczne, czyli wewnętrzne przeżycie należące do jakiegoś człowieka lub typowe dla określonej grupy wyznawców. Wiara rozumiana jako przedmiot psychiczny jest to więc pewien zespół wyobrażeń lub uczuć, albo siła przekonania, jaka im towarzyszy. Takie pojęcie wiary ma wymiar pragmatyczny.

Znak może być nośnikiem pragmatycznych rodzajów znaczenia, a nie tylko dwóch znaczeń ściśle semantycznych: znaczenia analitycznego (konotacji) i znaczenia empirycznego (denotacji). Najważniejszym z pragmatycznych rodzajów znaczeń jest znaczenie psychologiczne i socjologiczne. Znak ma znaczenie psychologiczne, gdyż stanowi ekspresję przeżyć użytkownika znaku, np. jego uczuć czy skojarzeń. Znak ma znaczenie socjologiczne, gdy jest emblematem jakiejś grupy, która wzajemnie się przez ten znak rozpoznaje.

„Życie” znaku to jego uwikłanie w funkcje pragmatyczne. Psychologicznym aspektem wiary jest mistyka, a socjologicznym aspektem wiary jest poczucie wspólnoty, łączące wyznawców religii w jedną, solidarną grupę.

Znak, jakim jest wiara (*credo*, wyznanie wiary), istnieje więc nie tylko w formule słownej (w postaci zapisu, który jest martwym narzędziem). Wiara jest przeżywana wewnętrznie przez swoich wyznawców, po pierwsze indywidualnie (mistycznie), a po drugie zbiorowo (wspólnotowo). Sama osoba przeżywająca znak religijny oraz zbiorowość (wspólnota) przeżywająca ten sam znak religijny stają się wówczas jak gdyby znakami drugiego rzędu – „żywymi znakami” – których znaczeniem jest wiara-znak z poziomu pierwszego. Każdy wierny (wyznawca religii) jest sam żywym znakiem swej wiary, jak również zbiorowość wiernych jest grupowym znakiem tej wiary. W tej perspektywie każdy pojedynczy wyznawca wiary oraz zbiorowa wspólnota wiary mogą być umownie traktowani jako reistyczne ucieleśnienia wiary (symbolicznie – żywe świątynie).

Reistycznym rozumieniem jakiegoś przedmiotu (np. psychicznego, logicznego) nazwijmy sprowadzenie tego przedmiotu do jego rzeczowego podłoża jako całości. Jest to oczywiście mocna redukcja ontologiczna. Traktuje ona zjawiska psychiczne jako niesamodzielne właściwości przedmiotu fizycznego. Wiarą w sensie fizycznym (reistycznym) jest grupa osób – wyznawców określonej wiary w sensie logicznym. Wyznawców łączy albo jakiś zewnętrzny wyróżnik religii (znak religijny), albo znaczenie ich religii (dosłowne lub niedosłowne). Wiara w sensie reistycznym jest to więc żywa ludzka wspólnota.

Istnieje świadectwo językowe na rzecz tej koncepcji, a jest nim staroświeckie użycie słowa „wiara” dla określenia grupy osób powiązanych wspólnym celem i poczuciem solidarności. W jednym z dużych słowników języka polskiego (pod red. M. Szymczaka) „wiara” (w znaczeniu ostatnim, piątym) to „grupa ludzi zżytych ze sobą, zwłaszcza współtowarzyszy broni, pracy itp.”.

Zapowiedzieliśmy tezę aksjologizmu w filozofii religii. Według tego stanowiska „wiarą” w sensie reistycznym jest grupa osób wyznających w życiu te same wartości. Osoby te łączy wzajemnie więź niewidzialnej wspólnoty, której członkowie, nie będąc do tego obligowani żadnym nakazem zewnętrznym, są



towarzyszami walki o te same wartości lub towarzyszami pracy skierowanej na osiągnięcie tych samych celów. Zespół wyznawanych wartości nazywa się nieraz „duchem” (w sensie przedmiotowym, nie podmiotowym). Wiara w sensie reistycznym to zatem grupa osób połączonych tym samym „duchem”.

Dodajmy od siebie, że polskie słowo „wiara” pochodzi przypuszczalnie od niemieckiego słowa *Verehre* (od czasownika *verehren* – „czcić”, „uwielbiać”). Staroświeckie, grupowe użycie słowa „wiara” odpowiadałoby jednak innemu, podobnie brzmiącemu niemieckiemu słowu: *Verein* („wspólnota”, od *vereinen* – „łączyć w jedno”).

Dobrym przykładem tak pojmowanej „wiary” są powstańcy warszawscy z piosenki *Palacyk Michla* Józefa Szczepańskiego „Ziutka” („Wiara się bije, wiara śpiewa”, „Czuwaj, wiaro, i wyteżaj słuch...”). Taka „wiara” – to grupa bliskich sobie osób („ferajna”), połączonych wspólnym celem. To wiara ucieleśniona, żywi, czujący ludzie, a nie byty logiczne. Nie słowa, lecz ludzkie „ciało i krew”.

#### **Ad 4) Język niedosłowny**

Twierdzenie czwarte głosi, że wiara jest językiem niedosłownym. Język religijny jest pewną odmianą języka niedosłownego, który można nazwać także symbolicznym. Prawdę tę podkreślano w teologii od dawna i z pewnością należy ona do istotnych cech zjawiska religii. W średniowiecznej religii (zarówno chrześcijaństwie, judaizmie, jak i islamie) odróżniano cztery znaczenia języka religijnego: sens dosłowny, alegoryczny, moralny i anagogiczny, czyli mistyczny (por. np. Alighieri 2004, s. 43–44). W judaizmie określa się te cztery sensory zbiorczo skrótem *pardes* („ogród rajski”) i wyróżnia wśród nich znaczenie zwykłe (*pszat*), znaczenie alegoryczne (*remez*), znaczenie talmudyczne (*drasz*) i znaczenie kabalistyczne (*sod*).

Ontologia semiotyczna nie zagłębia się w te koncepcje teologiczne, należące do hermeneutyki, czyli sztuki objaśniania świętych pism. Natomiast kluczowe dla semiotyki logicznej zdaje się samo rozpoznanie złożonej natury języka religijnego – jego struktury semiotycznej co najmniej podwójnej w stosunku do zwykłego języka dosłownego. Prosta struktura „znak – znaczenie” ulega w przypadku języka niedosłownego skomplikowaniu przez rozszczepienie jednolitego znaczenia na znaczenie bliższe (dosłowne) i dalsze (symboliczne). Otrzymujemy strukturę: „znak – znaczenie 1 – znaczenie 2”. W wielu przypadkach mowy niedosłownej znaczenie dalsze jest nie tylko znaczeniem dodatkowym, uzupełniającym, ale z założenia uchodzi za znaczenie właściwe, istotne, i ten, kto nie potrafi go odczytać, nie potrafi tym samym użyć znaku w sposób prawidłowy.

Sytuacja jest więc taka, jak w zaszyfrowanej wiadomości – kto nie dotrze do ostatecznego, zamierzonego przesłania tej wiadomości, nie potrafił zrobić z niej właściwego użytku. Na przykład w noweli E.A. Poeego *Złoty żuk*, miejsce ukrycia skarbu jest początkowo (w pierwszej warstwie szyfru) zapisane przy użyciu symboli nieliterowych:

53‡‡‡305))6\*:4826)4‡.)4‡);806\*:48+8¶(60))85; itd.

Ten zapis graficzny (notację) udaje się bohaterom przełożyć na zwykły przekaz językowy, metodą taką samą, jaką posłużył się w 1920 roku Jan Kowalewski na froncie wojny polsko-sowieckiej, odczytując przechwycone depesze Armii Czerwonej. Choć u Poeego najbardziej rozbudowany jest właśnie ten aspekt łamania szyfru (rozwiązywanie notacji graficznej), dla nauk humanistycznych, zwłaszcza semiotyki logicznej, najważniejszy wydaje się drugi aspekt szyfrowania wiadomości – połączenie sensu dosłownego z poszukiwanym, niedosłownym. Po odczytaniu notacji u Poeego instrukcja przybiera postać zaczynającą się od zdania: „Dobre szkła w hotelu biskupa na siedzeniu diabła”... Ten sens dosłowny jest niezrozumiały już nie notacyjnie (znakowo), lecz semantycznie (znaczeniowo).

– Ależ – rzekłem – ta łamigłówka jest mi jeszcze tak samo niejasna jak poprzednio. Bo czyż można dorozumieć się czegoś z tego galimatiasu, z tych „diablich siedzeń”, „trupich czaszek” i „biskupich hotelów”? (Poe 1986, s. 373).

A przecież wielkie dzieła kultury humanistycznej – poezja, religia, metafizyka – posługują się właśnie takim językiem. W nowelce Poeego przytoczone słowa otrzymują wyjaśnienie banalne, a tym samym temat języka niedosłownego nie zostaje właściwie postawiony.

Zwróćmy uwagę, że w logice formalnej używa się słowa „symbol” w odniesieniu do zapisu graficznego (notacji), a więc tak, jak w pierwszej, powierzchownej warstwie szyfru ze *Złotego żuka*. Tymczasem dla semiotyki logicznej, rozumianej jako metodologia nauk humanistycznych, o wiele istotniejsze jest rozumienie symbolu jako zjawiska z warstwy sensu – a więc symbolem nie jest tu już znak, lecz znaczenie (mianowicie znaczenie dosłowne), lub też, by wyrazić to nieco inaczej, samo znaczenie (dosłowne) staje się w tym przypadku znakiem (dla znaczenia niedosłownego).

Tam, gdzie kończy się kryptologia, zaczyna się semiotyka. Tekst językowy, który otrzymamy po złamaniu kryptogramu znakowego, może bowiem mieć niejasną warstwę znaczeniową (np. przypominać awangardowy wiersz). Po dokonaniu zwykłej deszyfracji znakowej, która stanowi interpretację przekazu całkiem wstępną, „zerową”, konieczna będzie interpretacja semiotyczna, tj. ustalenie sensu wypowiedzi. Ale odpowiednio do dwóch fundamentalnych funkcji semiotycznych (konotowania i denotowania), interpretacja semiotyczna

obejmować może dwa zabiegi: nie tylko pierwszą interpretację semiotyczną (interpretacja konotacyjna), lecz także drugą interpretację semiotyczną (interpretacja denotacyjna). Musimy więc, po pierwsze, dokonać analizy znaczenia językowego uzyskanego tekstu, a po drugie, musimy umieć zastosować znaczenie językowe do konkretnych przedmiotów materialnych ze świata rzeczywistego.

### ***Ad 5) Znaczenie metafizyczne***

Twierdzenie piąte głosi, że znaczenie metafizyczne wiary jest przedmiotem transcendentnym. Dlatego znaczenie metafizyczne, jako przedmiot nam niedostępny, może być tylko zakładane lub postulowane.

Do istoty religii należy przekonanie, że istnieje transcendentne znaczenie wiary religijnej. Jest ono ukryte przed ludzkim doświadczeniem w trakcie naszego życia, a jeśli czasem się ujawnia, wówczas taka sytuacja ma charakter cudowny (nadprzyrodzony) i jest ukazaniem się transcendencji w zwykłym, powszednim świecie natury.

Istotnym przesłaniem religii staje się zarazem, aby odróżniać stan doczesny oraz stan docelowy (spełniony) świata. Tym samym cała religia, jako system semiotyczny, wykazuje dwie różne perspektywy znaczeniowe – doczesną i transcendentną. Religia jest bowiem docelowo skierowana do znaczeń, które względem „tu i teraz” są transcendentne – tj. nieobserwowane. Co więcej, sama religia jako struktura pragmatyczna (narzędzie działania) ma być łącznikiem między stanem doczesnym świata a jego stanem postulowanym.

Perspektywa transcendentna leży poza naszym zasięgiem teoretycznym, można zająć wobec niej tylko postawę praktyczną, to znaczy w naszym działaniu założyć, że jest ona stanem postulowanym świata. Natomiast perspektywa doczesna jest wystarczającą gwarancją sensowności religii jako tworu semiotycznego i jej wysokiej wartości w systemie ludzkiej kultury. Dla logiki religii wystarczy, że religia spełnia swoje naturalne funkcje w świecie doczesnym – rzeczywistość transcendentna jest dodatkową sferą znaczeniową religii.

Przez „świat doczesny” należy rozumieć świat rzeczywisty wraz z całością jego realiów (sytuacji w nim możliwych). Rozumienie świata doczesnego jest zawsze ograniczone do aktualnie dostępnego stanu wiedzy o nim. Ogólną filozoficzną teorię tak rozumianego świata nazywa się często ontologią. Świat transcendentny można zaś pojmować albo jako ukrytą przed nami poznawczo część świata rzeczywistego (część czasoprzestrzenną – a zarazem nieznaną nam część ogółu praw rządzących światem), albo też jako przyszły, całościowy, spełniony stan doczesnego świata (jego rozszerzenie, dopełnienie, stan postulowany). W zasadzie więc istnieje tylko jeden, jedyny świat rzeczywisty,

z tym że być może (jak zakłada hipoteza transcendentna) pewna jego część (tzw. „świat niewidzialny”) jest dla nas – właśnie z powodów „doczesnych” – niedostępna poznawczo. Humanistyczną teorią tej właśnie całościowej wersji świata – a w szczególności świata rozumianego jako przedmiot ludzkich wartościowań i działań – jest filozoficzne rozszerzenie zwykłej ontologii bazowej – metafizyka.

### ***Ad 6) Znaczenie niedosłowne***

Twierdzenie szóste głosi, że odsunąwszy na bok znaczenie transcendentne religii, wiara ma również znaczenie naturalne, choć zarazem *n i e d o s ł o w n e*. Wiadomo to stąd, że pomimo zasadniczej niedostępności sfery metafizycznej religia bardzo dobrze funkcjonuje jako system znaczeniowy w zwykłym, materialnym świecie. Język religijny jest systemem, którym posługują się tysiące tysięcy ludzi i dlatego wolno przypuszczać, że jest on skutecznym narzędziem komunikacji.

Ponieważ w każdym światopoglądzie kluczowe są przekonania normatywne, czyli związane z wartościowaniem, można wysunąć domysł, że to właśnie wartości stanowią właściwe, ukryte znaczenie wiary religijnej – przynajmniej na tym świecie. Zastrzegamy, że równie właściwym znaczeniem wiary, a może nawet znaczeniem właściwszym, byłoby jej znaczenie transcendentne, jednak ono jest nam, w naszym stanie naturalnym, niedostępne, i w tym sensie „metafizyczne”. Natomiast wartości, tak jak są one realizowane na tym świecie, mogą stanowić znaczenie „ontologiczne” wiary religijnej, wyrażone niedosłownie przez symbol.

Teza aksjologizmu religijnego zakłada, że nawet jeśli w perspektywie transcendentnej znaczenie religii okazałoby się inne od znaczenia aksjologicznego na tym świecie, to w każdym razie znaczenie transcendentne nie może być ze znaczeniem aksjologicznym niezgodne. Z całą bowiem pewnością ktoś, kto uznaje określone wartości w świecie doczesnym, będzie także wierzył, że tym wartościom stanie się zadość również w świecie transcendentnym. Zajście zdarzenia transcendentnego, czyli przemiana świata doczesnego w świat docelowy, będzie oznaczać w praktyce realizację wartości, w które wyznawca religii wierzy już w tym życiu i próbuje im dać świadectwo swoimi działaniami.

Aksjologizm jest pomyślany jako system koncepcyjny, możliwy do przyjęcia dla wierzących i niewierzących. Ludzie niewierzący nie przyjmą bowiem transcendentnej perspektywy religii. Mogą jednak podzielać jej perspektywę aksjologiczną. Stąd właśnie tak często w ostatnich czasach spotykane postawy „wierzących, ale niepraktykujących”, „chrześcijan niewierzących” itp.

## **Ad 7) Natura wartości**

Twierdzenie siódme głosi, że znaczeniem niedosłownym języka religijnego są wartości. Natychmiast pojawia się pytanie, czym są, lub może jak istnieją wartości. Do tego dochodzi pytanie drugie – w jaki sposób wartości mogą być znaczeniem języka.

Jak istnieją wartości? Kilka prostych założeń wystarczająco porządkuje naszą wiedzę na ten temat.

Po pierwsze, same nazwy oznaczające wartości są pochodne wobec opisów sytuacji wartościowych, tj. sytuacji, w których jakaś rzecz jest uznawana przez kogoś za wartościową z jakiegoś względu. Mówienie o jakiejś oderwanej wartości, np. sprawiedliwości, można więc zawsze zamienić na mówienie o sytuacjach, które ktoś uważa za sprawiedliwe. Kiedy więc spytamy: gdzie na tym świecie (a nie w świecie platońskich idei) istnieje sprawiedliwość? – odpowiedź brzmi, że we wszystkich tych sytuacjach, w których coś się dzieje sprawiedliwie (według czyjejś oceny). Wartość – jako pojęcie oderwane i substancjalne (czyli jako rzeczownik) – ma swoją realną podstawę w materialnych stanach rzeczy (opisywanych przez zdania).

Po drugie, należy zawsze umieć odróżnić słowa i rzeczy. „Sytuacja wartościowa”, a wraz z nią sama wartość jako cecha składająca się na sytuację wartościową – może być pojmowana albo jako materialny stan rzeczy (rzecz lub kilka rzeczy o pewnych własnościach), albo jako słowny opis materialnych stanów rzeczy. Posługując się terminami ontologii semiotycznej, sytuacja wartościowa zrealizowana w materii jest denotacją, a sytuacja wartościowa istniejąca tylko jako układ słów jest konotacją pojęcia wartości. Sytuacja wartościowa może więc być albo znaczeniem empirycznym (rzeczowym), albo znaczeniem analitycznym (słownym) pojęcia wartości (słowa oznaczającego wartość).

Istnieje w świecie szczególna odmiana wartości, jaką stanowią wartości moralne (od łac. *mores* – „obyczaje”), nazywane kiedyś dawniej, w starożytności, „cnotami” (gr. *aretai*). Cnoty są wartościami przysługującymi ludziom, a mianowicie są nazwami opisującymi ich charakter etyczny (gr. *ēthos*), czyli ich w miarę ustabilizowaną skłonność do zachowywania się w pewien sposób w danych okolicznościach. Cnota może więc być także nazwana wartością osobową i jest skrótowym, ogólnym opisem czyjegóż działania, a ten ktoś jest dla tego opisu jego podmiotem. Jednak w działaniu zawsze realizowane są pewne wartości przedmiotowe, tj. działanie ma z założenia na celu, żeby pewnym przedmiotom nadać cechy pożądane z punktu widzenia działającego. Także osoba wykazująca cnotę moralną, przejawia ją działając w sytuacjach obejmujących wartości przedmiotowe. Wartościom moralnym odpowiadają więc przyporządkowane im wartości przedmiotowe. Wartość moralna, czyli wartość ludzkiego charakteru, jest dyspozycją (skłonnością) do realizacji pew-

nych wartości przedmiotowych. Na przykład czyjeś pokojowe usposobienie (wartość osobowa) jest dyspozycją do wprowadzania lub zachowywania stanu zgody pomiędzy ludźmi.

Dodajmy, że cnota społeczna jest to taka cnota moralna, która dotyczy zachowania się jednostki wobec innych ludzi (zachowania się w społeczeństwie, w sytuacjach społecznych). Pokojowe usposobienie (konciliacyjność), albo przeciwnie, wojowniczość – są to więc wartości społeczne.

Wreszcie powinno być oczywiste, że istnieją wartości pozytywne i negatywne, choć często mówiąc po prostu o „wartościach”, mamy na myśli tylko wartości pozytywne. Naturalnie też nie wszyscy uznają te same wartości (za pozytywne lub negatywne).

Być bowiem gotowym realizować jakąś wartość – to właśnie tę wartość „uznawać”. Stosunek człowieka do wartości opisuje termin „uznawanie” – ktoś jakąś wartość uznaje lub nie. Wypada mocno podkreślić, że termin „uznanie” – to ten sam, który jest też podstawą logicznej pragmatyki (uznawanie wyrażeń za sensowne i zdań za prawdziwe). Wartości pojmowane konotacyjnie (czyli jako słowne opisy sytuacji wartościowych) są zatem „przedmiotami logicznymi” (językowymi), takimi jak wszelkie znaczenia analityczne. Są znakami będącymi znaczeniami znaków (znaczeniami rozumianymi jako parafraza – odmienne wypowiedzenie tej samej treści). Wartości mogą więc w tej perspektywie być określone jako przedmioty aksjologiczne, w skrócie przedmioty  $\alpha$  („alfa”, od gr. *axía* – „wartość”). Wszystkie znaczenia aksjologiczne są tylko szczególnym przypadkiem ogólnie rozumianych przedmiotów logicznych  $\lambda$ .

Zauważmy mimochodem, że indywidualna tożsamość każdego z nas mogłaby również być uznana za przedmiot logiczny, o ile udałoby się ją zapisać (czy choćby pomyśleć) w postaci pełnego zestawu wartości wyznawanych przez daną osobę. Taki przedmiot logiczny, bardzo skomplikowany, i być może dostępny tylko dla Boga, jest czymś pokrewnym monadzie Leibniza (choć dla Leibniza monada była raczej bytem psychicznym). Przedmiot ten można by wprost określić jako tożsamość (tzn. czyjąś tożsamość osobową) lub indywidualność, w skrócie  $\iota$  („jota”, od gr. *ídon* – „właściwość”, własność jednostkowa).

Wszelkie sytuacje rzeczywiste, faktyczne – realizują się w materii, tj. w świecie fizycznym  $\Phi$ . Cnoty moralne są przedmiotami psychicznymi (cechami czyjegoś charakteru), czyli cechami istot myślących, a zatem, podobnie jak same te istoty myślące, są przedmiotami psychicznymi  $\psi$ , należącymi do świata  $\Psi$ . Wreszcie gdy mówimy, jak rozumiemy poszczególne wartości, np. sprawiedliwość, wojowniczość itd. (a także rozważamy, jak mają się one do siebie, np. czy się wykluczają, lub w jakich sytuacjach powinny współistnieć), wówczas odnosimy się do wartości pojmowanych jako opisy słowne (konotacje). Odnosimy się wtedy do przedmiotów logicznych  $\lambda$ , będących zarazem znakami i znaczeniami (dla innych znaków), a zatem będących znaczeniami analitycznymi. Składają się one na „świat trzeci” – logiczny świat  $\Lambda$ ,

nominalistyczny odpowiednik „świata idei” Platona. Wyróżnić w nim można przede wszystkim jego zwyczajne składniki – przedmioty logiczne  $\lambda$  (czyli znaczenia słów), ale wśród nich także ich szczególny przypadek, przedmioty aksjologiczne  $\alpha$  (znaczenia wartościujące), a wreszcie być może także do tego świata należą, tym razem jako szczególny przypadek przedmiotów aksjologicznych, ludzkie tożsamości osobowe, czyli indywidualności  $\iota$  (wartości indywidualne).

Jeżeli więc mówimy o wartościach, to czasem odnosimy się do świata pierwszego (fizycznego –  $\Phi$ ), czasem do drugiego (psychicznego –  $\Psi$ ), a czasem do trzeciego (logicznego –  $\Lambda$ ). Wartości mogą więc być, zależnie od kontekstu, przedmiotami typu  $\varphi$ ,  $\psi$  lub  $\lambda$ .

### **Ad 8) Wartości religijne**

Twierdzenie ósme głosi, że każda religia wyróżnia jakieś konkretne wartości jako wartości specjalnie przez nią uznawane (wartości religijne) i one stanowią właściwe znaczenie danej wiary. Wyznawców wiary łączy uznawanie tych samych wartości. Religie powinny więc może być identyfikowane nie przez swoje wyróżniki zewnętrzne, lecz przez swoje znaczenie, jakim są wartości religijne.

Aksjologizm powinien, jak się zdaje, brać pod uwagę wszelkie rodzaje wartości znane w ludzkiej kulturze, a nie tylko wartości etyczne, a wśród wartości etycznych nie tylko wartości ściśle nazywane religijnymi, jak np. świętość. Aksjologizm byłby więc inną filozofią religii niż np. system Maxa Schelera, który odróżniał wartości religijne w ścisłym sensie od innych, niereligijnych rodzajów wartości, jak wartości przyjemnościowe, witalne czy duchowe. W tym miejscu wolno przypomnieć, że chociaż sam Scheler bardzo intensywnie przeżywał religijną, katolicką fazę rozwoju swoich poglądów filozoficznych, to Jan Paweł II, jeszcze jako biskup Karol Wojtyła, w swojej pracy habilitacyjnej negatywnie ocenił Schelerowską interpretację religii katolickiej (Wojtyła 1959). Opinia ta miała zapewne związek z zasadniczym rozłamem, jaki zawsze musi zachodzić pomiędzy ściśle rozumianą teologią a filozofią religii, która próbuje zrekonstruować istotę religii przy użyciu swych własnych, świeckich kategorii. Na ten sam zarzut narażona jest także semiotyczna interpretacja religii zarysowana w niniejszej pracy.

Jest wiele przykładów aksjologicznych interpretacji religii, a naszym celem nie jest zastanawianie się, które z nich są szczególnie przekonujące, lecz zwykłe zwrócenie uwagi na ich trwałą obecność w historii kultury. Z każdą religią jest zresztą powiązany pewien kodeks etyczny, czyli zbiór zasad postępowania (np. przykazania), a dzięki niemu religia daje się traktować socjologicznie,

jako symboliczny wyraz obyczajów panujących u jakiegoś ludu lub w jakiejś wspólnocie. Interpretację aksjologiczną można naturalnie opierać na wartościach głoszonych otwarcie w kodeksach etycznych religii, a wszelki przekaz religijny, nawet nie dotyczący wprost etyki, wolno nam wtedy interpretować semiotycznie w świetle tych etycznych zasad.

Wśród naczelných wartości danej religii zwykło się wymieniać przede wszystkim głoszone przez nią cnoty, np. chrześcijańskie „trzy cnoty teologiczne”, którymi chrześcijaństwo uzupełniło przejęte od Platona „cztery cnoty kardynalne”. Równie dobrze ugruntowane w tradycji europejskiej jest przekonanie wyrażone m.in. przez Tadeusza Zielińskiego (1859–1944) w postaci jednego z „Pewników”, na których ten największy polski filolog klasyczny, a zarazem jeden z największych polskich uczonych wszystkich czasów, oparł swój cykl historyczny *Religie świata antycznego* (1917–1943; dwa ostatnie tomy wydane dopiero w 1999 roku). Aksjomat IV głosi:

Bóg objawia się w pięknie, w prawdzie i w добrem; doskonała jest tylko ta religia, która uwzględni wszystkie te trzy objawienia w ich całości (Zieliński 1999, s. 6).

Za „religię doskonałą” sam Zieliński uważał chrześcijaństwo jako historyczną kontynuację kultury antycznej, grecko-rzymskiej, i wykazaniu tej tezy poświęcił swoje dzieło życia. Wydaje się, że wartości wymienione przez Zielińskiego są to nie tyle wartości religijne (postulowane przez religię), co wartości pewną konkretnej kultury skorelowanej z daną religią (chrześcijaństwem). Natura tej korelacji wymagałaby zapewne dalszego zbadania.

Możliwe są oczywiście także inne zestawy najwyższych wartości religijnych. Jedną z bardzo przekonujących propozycji zdarzyło mi się słyszeć na pewnej dyskusji teologicznej dla szerokiej publiczności (w warszawskim Muzeum Historii Żydów). Brało w niej udział troje zaproszonych gości – być może podzielili się wcześniej rolami. Pytanie brzmiało, na czym polega podobieństwo człowieka do Boga (skoro religie biblijne głoszą, że człowiek został stworzony „na obraz Boży”). Spośród trojga wspomnianych gości, ksiądz-profesor (Michał Heller) odpowiedział, że podobieństwo przejawia się w rozumności, inny profesor, wyznawca judaizmu (Stanisław Krajewski) wymienił wolność, a teolożka i publicystka (Halina Bortnowska) za boską właściwość człowieka uznała miłość. Wszystkie trzy cechy, rozum, wolność i miłość, składają się na przekonującą i mocno osadzoną w tradycji trójkę naczelných wartości religijnych.

W jaki sposób w religii, w jej ukrytym, niedosłownym znaczeniu, mogą istnieć wartości wyższe od innych? Dotykamy tu centralnego tematu aksjologii – poszczególne wartości nie są ze sobą zgodne i wzajemnie się ograniczają. Zadaniem różnych filozofii wartości jest zaproponować pewien sposób uporządkowania wartości, czyli opracować ich hierarchię – zbiór zasad pier-



wszeństwa w przypadku konfliktu wartości. W tym sensie wartości wyższe w danym systemie to wartości służące do regulacji zwykłych wartości, czyli dowolnych wartości podporządkowanych.

Przez wartości meta-aksjologiczne (czy może lepiej – nadwartości) można rozumieć wartości umożliwiające doświadczanie innych wartości. Są one wartościami meta-aksjologicznymi w tym sensie, że opisują samą sytuację doświadczania wartości niższego rzędu. Można być zdania, że już wartości podmiotowe (cnoty moralne), będąc uzdolnieniami do realizacji wartości przedmiotowych, stanowią wobec nich ich nadwartości (wartości meta-aksjologiczne).

Istnieje silne przekonanie w wysoko rozwiniętych religiach, że religijność, jako postawa aksjologiczna, jest stanem potencjalnie jednoczącym wszystkich ludzi, którzy do takiego zjednoczenia są gotowi przystąpić zgodnie ze swą wolną, a zarazem dobrą i rozsądną wolą.

Otóż pewnym rozwiązaniem zagadnienia religii uniwersalnej (*vera religio*) jest uznanie, że tym, co jednoczy wszystkich ludzi w religii, jest umocnienie tych właśnie wartości, które opisują samą sytuację zjednoczenia ludzi dobrej, wolnej i rozsądnej woli. Rozwiązanie to zakłada, że istotnym znaczeniem aksjologicznym religii byłyby nie tyle wartości przedmiotowe (co do których ludzie różnią się między sobą w swej wolności i różnorodności), co wartości społeczne, a więc takie, które opisują stan stosunków międzyludzkich – i to, rzecz ważna, wartości takie, które opisują i gloryfikują (uświęcają) stan dobrowolnego zjednoczenia się ludzi w sytuacji wielości wartości i ich życzliwego ze sobą współżycia. Sądzę, że jest możliwe wskazanie konkretnie trzech takich wartości społecznych, które można by podejrzewać, że są naczelnymi wartościami religijnymi (przynajmniej w tradycji religii katolickiej) – oto te wartości: pokój, wolność, przyjaźń. Są to bowiem te wartości, które umożliwiają przeżywanie innych wartości – i w tym sensie jest to rozwiązanie „meta-aksjologiczne”.

Wypowiedziane jednym tchem słowa „pokój, wolność, przyjaźń” nie brzmią jak nazwy odnośnych wartości, lecz jak hasła retoryczne czy propagandowe, wykorzystywane i nadużywane przez ruchy polityczne i ideologie. Być może brzmią też zbyt sielankowo i przez to utopijnie, gdy tymczasem znaczenie religijne powinno być niepolityczne i realistyczne. Trzy wymienione wartości mają jednak również swą „twardą”, konserwatywną, niepolityczną interpretację. W interpretacji tej przejawia się zasadnicza niezależność religii od polityki (wyznawca danej religii może interpretować wartości głoszone przez tę religię w różny politycznie sposób). Wystarczy przecież dopowiedzieć: pokój – a nie rywalizacja, wolność – a nie równość, przyjaźń – a nie tolerancja. Religia sprzeciwia się przemocy ze strony polityki. „Państwo Boże” (*civitas Dei*) nie jest państwem ziemskim (*civitas terrena*).

Wartość pokoju można pojmować tak, jak w paradoksalnym, barokowym sonecie Sępa-Szarzyńskiego: „Pokój szczęśliwość, ale bojowanie byt nasz podniebny”. Wolności nie da się pogodzić z równością, ponieważ zasada równości jest zaprzeczeniem prawa do cenięcia tych wartości i lubienia tych osób, które się samemu wybrało, a nie tych, które zostały nakazane odgórnie przez „tolerancję” lub zakazane przez „polityczną poprawność”. Przyjaźń, jak wszelkie lubienie, jest dobrowolna, a nie może być nakazana przymusem prawnym, jak tolerancja. W trzech zaproponowanych wartościach przejawiają się, mam nadzieję, tradycyjne zasady religijne wiary katolickiej – bycie człowiekiem „dobrej woli”, wolność od prawa („szabat dla człowieka”) i pewna interpretacja wieloznacznego hasła „miłości bliźniego”. W ostatnim przypadku, ewangelicznej „miłości”, jest bowiem niejasne, jak interpretować gr. *agápē*, która prawdopodobnie jest tym samym słowem co hebr. *ahabá*. Są bodaj dwie fundamentalne odpowiedzi, jedna wschodnia, biblijna – miłość to „miłosierdzie”, czyli wspomaganie ludzi biednych, a więc działalność charytatywna, filantropijna; druga odpowiedź jest zachodnia, grecka – miłość to *philia*, uczucie lubienia kogoś lub miłowania czegoś, uczucie wolne i szczere, a nie wymuszone nakazem prawa.

## Podsumowanie

Istnieje logika religii i mistyka wiary, a ich uzupełnieniem może być semiotyczna koncepcja wiary religijnej, która, unikając skrajności, jakimi jest z jednej strony zbyt racjonalistyczny formalizm, a z drugiej metafizyka transcendencji, kieruje uwagę na niedosłowne, aksjologiczne znaczenie religii.

## Bibliografia

- Alighieri D. (2004), *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty: Antyk.
- Bocheński J.M. (1988), *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher: Les Editions Noir Sur Blanc.
- Bocheński J.M. (1990), *Logika religii*, przeł. S. Magała, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bocheński J.M. (1993), *Sens życia*, Kraków: Philed.
- Bocheński J.M. (1994), *Sto zabobonów*, Kraków: Philed.
- Gronczewska A. (2009), *Szyfrant, który sprawił cud*, „Dziennik Łódzki”, <https://dzienniklodzki.pl/szyfrant-ktory-sprawil-cud/ar/185093>
- Jan od Krzyża św. (1975), *Dziela*, t. I–II, przeł. o. Bernard od Matki Bożej, wyd. III, Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.

- Newman J.H. (1989), *Logika wiary*, przeł. P. Boharczyk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Poe E.A. (1986), *Złoty żuk*, w: tenże, *Opowiadania*, t. 1, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa: Czytelnik.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1997), *Teologia symboliczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków: Znak.
- Wojtyła K. (1959), *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojtyła K. (1990), *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, przeł. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD, Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Zieliński T. (1999), *Chrześcijaństwo antyczne*, Religie Świata Antycznego, T. VI, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Ł u k a s z   K o w a l i k

### Logic of religion and mysticism of faith

**Keywords:** *J.M. Bocheński, faith, John Paul II, meaning, J.H. Newman, ontology, religion, semiotics, symbol, value*

In 2020, in Poland, a national commemoration of two eminent religious philosophers was celebrated: it was dedicated to the memory of Friar J.M. Bocheński O.P. and Pope St. John Paul II. In the paper, I recapitulate fundamental ideas of *The Logic of Religion* (1965) by the former author and sum up the key issues of the doctoral thesis *The Doctrine of Faith in St. John of the Cross* (1948) by the latter. I also mention St. John Henry Cardinal Newman's *Grammar of Ascent* (1870), because in Polish translation this book is entitled *A Logic of Faith*. In order to compare those heterogeneous conceptions of religious faith I reach out to logical semiotics, and using its tools I try to find a symbolic meaning of religious speech that could be accepted equally by religious thinkers and by non-believers. I propose to understand religious speech as having not only literal sense, and not only a metaphysical meaning, but also, as I claim, the power to activate values that guide human behavior. I hope this is a conciliatory proposition because it places semiotics on a neutral footing among religious dogmas. In this perspective, mysticism can be described as a pragmatic aspect of language that emerges when a user refers to a transcendent reality.