

KS. JÓZEF HERBUT

M. J. BOCHEŃSKIEGO NOWA WERSJA TEORII HIPOTEZY RELIGIJNEJ

1. WPROWADZENIE

Z socjologicznej perspektywy religia jest zespołem różnorodnych czynników. Oto w każdej religii (mamy tu na względzie religie teistyczne, pomijamy zaś panteistyczne oraz *quasi*-religie, np. buddyzm) występują w różnym stopniu rozwinięte i wysłowione: (1) wypowiedzi artykułujące przekonania o Bogu i jego relacjach do ludzi, w pewnym stopniu także do świata; w religii chrześcijańskiej zwięzły zbiór tych wypowiedzi bywa nazywany *credo*; (2) normy moralne ustanowione (wprost lub pośrednio) przez Boga i przez niego sankcjonowane; zbiór takich norm zowie się ich kodeksem; (3) postawy uczuciowe wobec wartości numeralnych (świętych, sakralnych); (4) obrzędy kultowe w jakieś mierze wyznaczające formy postaw uczuciowych (zwłaszcza wspólnotowych).

Ogół opisowych wypowiedzi teologicznych (1) stanowi doktrynalną część danej religii, tj. zespół zdań, który zobowiązany jest przyjąć każdy człowiek chcący być w pełni wyznawcą tejże religii. Związki między częścią doktrynalną a częściami pragmatycznymi (2), (3) i (4) oraz między samymi częściami pragmatycznymi bywają (w różnych religiach lub odmianach tej samej w zasadzie religii) określone niejednakowo i przy tym dokładniej lub luźniej. Widać to wyraźnie, kiedy się np. porównuje 'katechizmy': katolicki, prawosławny i protestancki. Wyrażenie 'wierzący, lecz nie praktykujący' może oznaczać człowieka, który deklaruje przyjmowanie doktrynalnych wy-

Ks. prof. dr hab. JÓZEF HERBUT – Katedra Metodologii Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: jherbut@kul.lublin.pl

powiedzi danej religii, ale nie spełnia jej kultowych praktyk lub człowieka, który przyznaje się do wypowiedzi doktrynalnych i spełnia (formalnie) praktyki kultowe danej religii, lecz nie czuje się zobowiązany do akceptacji jej norm moralnych.

W przyjętym od dawna w teologii katolickiej rozumieniu, wiara religijna pojęta przedmiotowo (*fides obiectiva*) to pewien zbiór twierdzeń orzekających o Bogu wprost lub pośrednio. Wprost odnoszą się do Boga wypowiedzi: Bóg jest stwórcą świata; Bóg jest naszym ojcem itp. Pośrednio zaś odnoszą się do Niego wypowiedzi: Łaska boska jest każdemu człowiekowi konieczna do zbawienia; w sakramencie pokuty człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów itp. Wiara religijna pojęta podmiotowo (*fides subiectiva*) to akty człowieka (lub dyspozycje do aktów), którymi uznaje on za prawdziwe zdania (sądy) religijne. Są to akty rozumne, jeśli do ich dokonania skłaniają człowieka ważne dla niego racje (*motiva credibilitatis*). Wiara przedmiotowa występuje w postaci podstawowej albo w postaci systemu religijnego.

J. M. Bocheński w *Logice religii* przedstawił m.in. pięć teorii częściowego uzasadniania akceptacji zdań religijnych¹. Najwięcej uwagi poświęcił teorii hipotezy religijnej, w przekonaniu, że współcześnie ludzie wykształceni mogą motywować akt wiary w *credo* pewnej religii właśnie przez formułowanie hipotezy religijnej. W napisanym 29 lat później artykule *Ponownie o hipotezie religijnej*² przedstawia nowe przemyślenia dotyczące tej kwestii. W zakończeniu artykułu owe *retractationes* streszcza tak: (1) co do funkcji: hipoteza religijna znajduje zastosowanie przede wszystkim do systemu religijnego; wątpliwe, czy można ją stosować do wiary podstawowej; (2) do podstaw: obejmuje ona także doświadczenie religijne; (3) co do podmiotów: również ludzie wykształceni mogą używać innych sposobów uzasadnienia przyjęcia wiary³. W tym artykule przedstawiam to nowe podejście do hipotezy religijnej i pokazuję jej zastosowania do różnych postaci doświadczenia religijnego.

¹ Oryg. wyd.: *Logic of Religion*, New York 1965. Pol. *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990. W tym artykule zakłada się, że czytelnik zna (przynajmniej pobieżnie) Rozdz. V: 'Uzasadnianie dyskursu religijnego' książki Bocheńskiego.

² Skrócony przekład autorski z *Religious Hypothesis Revised*, [w:] P. Weingartner (ed.), *Scientific and Religious Belief*, Dordrecht 1994, s. 142-160 – wydrukowany jako *Ponownie o hipotezie* w: *Dzieła zebrane*, t. 6: *Religia*, Kraków 1995, s. 123-129.

³ *Ponownie o hipotezie*, s. 129.

2. WIARA PODSTAWOWA I SYSTEM RELIGIJNY

2.1. *Wiara podstawowa*

Wiara podstawowa składa się z nielicznych zdań wyrażających elementarne poznawcze przeżycia religijne człowieka. Takie zdania przyjmowane są w toku namysłu nad (szeroko pojętą) egzystencjalną kondycją człowieka-osoby, warunkami życia wspólnotowego, biegiem zdarzeń w świecie przyrody. Dla chrześcijanina są to zdania: istnieje coś świętego, istnieje Bóg, Opatrzność Boża kieruje rozwojem świata, Bóg za czyny dobre wynagradza a za złe karze itp. Według chrześcijańskiego autora Listu do Hebrajczyków (11, 6): „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają”⁴. Naczelna zaś zasada islamskiego wyznania wiary głosi: „Nie ma boga oprócz Boga, a Muhammad jest wysłannikiem Boga”. Człowiek trzykrotnie wygłaszający tę formułę publicznie deklaruje swoją przynależność do islamu. Wypowiedzi tego rodzaju mogą zawierać słowa pochodzące z teologii pewnej religii (judaistycznej, chrześcijańskiej itp.), istotne jest wszakże to, iż owe wypowiedzi artykułują bezpośrednie przeżycia poznawcze (przeniknięte momentami wolitywno-emocjonalnymi) osobliwego typu. Według Bocheńskiego wiara podstawowa jest światopoglądem w jego rozumieniu pierwotnym, wprowadzonym przez W. Diltheya⁵. Starając się określić specyfikę metod dyscyplin humanistycznych, Dilthey wielokrotnie odwoływał się do elementarnej wiedzy o świecie nazwanej ‘światopoglądem’. Bardzo skrótowo jego wypowiedzi w tej materii można streścić następująco. Nie wszystkie strony życia ludzkiego mogą być opisane w odpowiednich ramach nauk przyrodniczych i humanistycznych. Poza nimi pozostaje przestrzeń dostępna tylko pewnego rodzaju refleksji antropologicznej, przez którą staramy się oddać sprawiedliwość ostatecznym zagadkom życia i śmierci. Taka refleksja przybiera najpełniejszy wyraz w światopoglądach, zawierających sposoby, na jakie postrzegamy i pojmujemy świat, oceniamy go i odpowiadamy nań w działaniu. U podstaw światopoglądów znajdują się zawsze pewne usposobienia umysłów, ale „światopoglądy nie są wytworami czystego myślenia. Nie powstają z czystej woli poznania. Ujęcie rzeczywistości jest ważnym momentem ich kształtowania się, jednakże tylko

⁴ Cudzysłów kształtu „...” obejmuje wypowiedzi cytowane; cudzysłowem ‘...’ wskazane są wyrażenia, o których coś się orzeka lub których rdzenne znaczenia są jakoś zmienione.

⁵ *Ponownie o hipotezie*, s. 124.

jednym z momentów. Wpływają one z postawy życiowej, z doświadczenia życiowego, ze struktury całości naszej psychiki”⁶. Dilthey wyróżnia trzy odmiany światopoglądów: religijną, artystyczną i metafizyczną; w każdej z nich dostrzega z kolei dalszy typy. „Intensywne doświadczenie religijne scala w sobie elementarne idee religijne w religijne światopoglądy, zaś ich natura polega na tym, że tu z odnoszenia się do tego, co niewidzialne, płynie interpretacja rzeczywistości, ocena życia i ideał postępowania”⁷. Dilthey sądził, że światopogląd wyraża przede wszystkim uczuciowy stosunek do otaczającej nas rzeczywistości, rodzący się w aktach pierwotnego doświadczenia życia, dzięki którym zdarzenia w otaczającym nas świecie jawią się jako czynniki ograniczające lub rozszerzające nasze istnienie.

2.2. System religijny

Każdy dyskurs (względnie samodzielny fragment języka określonej dziedziny złożony z licznych zdań) ma pewną strukturę, choć jej rozmaite składniki nie zawsze są uwyraźnione. Jeśli sprawa ta jest przeważnie przemilczana, to dlatego, że tak przyzwyczailiśmy się do stosowania odpowiednich reguł języka (wyznaczających różnorakie związki między wypowiedziami, sposoby argumentacji, czynniki kontekstowe, które należy uwzględnić itd.), że ich nie dostrzegamy. Dotychczas najpełniej zbadano te typy dyskursu, które zwane są współczesnymi systemami aksjomatycznymi.

Ogólna struktura dyskursu religijnego (wielkich religii) zawiera następujące składniki:

1) Klasę zdań przedmiotowych dotyczących przedmiotu religii; jest to obiektywna wiara, której elementami są *r*-zдания, bezpośrednio przyjmowane aktami wiary; *r*-zдания zestawiane są w rozmaitych ‘wyznaniach wiary’ (*credo*), katechizmach itd.

2) Reguły heurystyczne (sformułowane w metajęzyku) wskazujące, które zdania należy uważać za elementy wiary obiektywnej. Niekiedy są to cechy składniowe *r*-zdań; np. ‘Co znajduje się w Pismach (uznanych za ‘święte’) lub *credo* ‘ danej religii, należy do jej wiary przedmiotowej. Stosowanie tych reguł jest często wspomagane przez pewne reguły szczegółowsze dotyczące treści *r*-zdań.

⁶ *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, [w:] *O istocie filozofii i inne pisma*, Warszawa 1987, s. 131-132.

⁷ Tamże, s. 136. Zob. Z. K u d e r o w i c z, *Dilthey*, Warszawa 1987.

3) Założenie podstawowe ('podstawowy dogmat') w postaci reguły metalogicznej, nakazującej, by każde element wiary obiektywnej, tzn. *r*-zdania, przyjmować jako prawdziwe. W katechizmowym sformułowaniu katolickim taka reguła głosi: To, co Bóg objawił, a Kościół podaje do wierzenia, należy uznawać z całkowitą pewnością jako prawdziwe⁸.

Warto przypomnieć, że systemowe uporządkowanie doktryn religijnych (zbioru prawd, które wyznawcy danej religii powinni akceptować) występuje dopiero pod długim okresem 'heurystycznej pracy' teologów. Już wyżej napisano, że człowiek staje się wyznawcą pewnej religii, kiedy aktem wiary przyjmuje jako prawdziwe co najmniej elementarne *r*-zdania tejże religii (wiara podstawowa) lub jej system doktrynalny przez wyraźną akceptację 'podstawowego dogmatu' systemu; akt wiary *implicite* odnosi się wówczas do wszystkich jego *r*-zdań, znanych danemu człowiekowi aktualnie lub potencjalnie.

Wyrażenie 'wierzący, lecz nie praktykujący' oznacza człowieka, który deklaruje przyjmowanie doktrynalnych wypowiedzi danej religii, ale nie akceptuje wszystkich jej norm moralnych lub nie spełnia praktyk kultowych tejże religii. Można rzec, że taki człowiek jest cząstkowo religijny, nie dostrzega relacji między doktrynalną warstwą religii a jej warstwą normatywną i kultową (w której artykułują się emocjonalne postawy wobec Boga).

3. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

W *Logice religii* Bocheński przyjmował tylko religijną wykładnię pewnych doświadczeń świeckich. W artykule uzupełniającym *Logikę*, napisanym niemal czterdzieści lat później, wyraził przekonanie, że są mocne argumenty za istnieniem doświadczeń religijnych. Teoretycznie rzecz biorąc, mogą one występować w trojkiej postaci: (1) jako religijna interpretacja doświadczenia świeckiego; (2) jako doświadczenie religijne we właściwym sensie: (a) doświadczenie świętości (*sacrum*) w świecie; (b) doświadczenie świętości w spotkaniu Transcendencji⁹.

⁸ Bocheński, *Logika religii*, s.44-45.

⁹ *Ponownie o hipotezie*, s. 125. W sprawie świadectw potwierdzających występowanie doświadczeń religijnych zob. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005; W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London 1991.

3.1. Religijna interpretacja doświadczeń świeckich

Pewne doświadczenia świeckie mogą budzić osobliwe uczucia podziwu dla ogromu wszechświata, jego wspaniałości, uporządkowania, piękna. Modelowymi wyrazami takiego stanu są wielokrotnie przytaczane wypowiedzi Kanta: 'niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie', czy Einsteina o 'oceanicznych uczuciach' wywoływanych przez dostrzeganie matematycznego uporządkowania świata przyrody. Podobne intuicje wyrażane są częściej w utworach 'metafizykujących' poetów.

Oto dwa przykłady. Cykl sonetów A. Asnyka *Nad głębiami* zawiera filozoficzne idee autora, naznaczone dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmem i niemiecką filozofią idealistyczną; idee świata złożonego z atomów poruszających się zgodnie z niezmiennymi prawami, ale zarazem przez siłę duchową kierowanymi ku doskonałości. Drugiego przykładu dostarcza utwór A. Mickiewicza *Arcy-Mistrz*, którego pierwsza zwrotka brzmi tak: „Jest mistrz, co wszystkie duchy wziął do chóru, // I wszystkie serca nastroił do wtóru, // Wszystkie żywioły naciągnął jak struny, // A wodząc po nich wichry i pioruny, // Jedną pieśń śpiewa i gra od początku, // A świat dotychczas nie pojął jej wątku”. Wielki znawca twórczości Mickiewicza, J. Kleiner, objaśnia ten utwór następująco: „Nie jest to pieśń religijna: posągowość i moc wiersza w tym właśnie, że mieści syntezę poznania Boga i poznania siebie. Bóg pojęty jest w duchu romantyków, w duchu Schellinga jako artysta, wszechświat jako Boże arcydzieło muzyki, malarstwa i rzeźby: koncepcja ta przygotowana była może przez masońską ideę Boga – Wielkiego Projektanta”¹⁰.

Wydaje się, że rozmaite doświadczenia świeckie mogą również zyskiwać interpretację *quasi*-religijną czy potencjalnie religijną. Niekiedy odczuwana wspaniałość przyrodniczych zjawisk lub prawidłowości nasuwa myśl o Bogu – twórcy wszechświata; podziw dla prawa moralnego rodzi pragnienie znalezienia dla niego absolutnego źródła; 'kruchość' egzystencji ludzkiej skłania do poszukiwań transcendentnej sfery absolutnej. Jeśli takie doświadczenia przemieszczają się ze sfery czysto filozoficznej (deistycznej) do sfery typowej dla religii (gdzie dominuje myślenie o Bogu-osobie), może stać się motywem aktów wiary w sądy religijne na poziomie wiary podstawowej.

¹⁰ Mickiewicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1997, s. 235.

3.2. Doświadczenie świętości w świecie

Wielu filozofów religii żywi przekonanie, że w naszym świecie zdarzają się doświadczenia świętości, będącej osobliwą wartością, niesprowadzalną do innych wartości. R. Otto, który badaniom przeżyć religijnych poświęcił wiele uwagi, twierdzi, że ludzie autentycznie religijni poznają przejawy świętości, zwanej przez niego także ‘numenem’ (od łac. *numen* = boskość, majestat). Jest to coś ‘całkiem-inne’ niż stany rzeczy znane nam ze zwykłego doświadczenia, pozaracjonalne i tylko przez sposób oddziaływania na nasze dyspozycje uczuciowe daje się określić jako *mysterium tremendum* i zarazem *fascinosum*, tzn. jako tajemnicza moc, przed którą człowiek drży, a która jednak go nieodparcie pociąga¹¹. Doświadczenia numeniczne bywają skupione na istotach ludzkich (np. Jezus, Budda); na figurach lub obrazach osób uznanych za święte; na sakralnych górach, placach, drzewach, przedmiotach (Góra Synaj, kamień Kaaba w Mekce). W licznych przypadkach człowiek przekonany o zetknięciu się z numeniczną mocą poświęca jej swoje życie. W przekonaniu M. Schelera świętość jest wartością dostępną intuicji uczuciowej, w hierarchii wartości – najwyższą. W odróżnieniu od Otto nie przypisuje jej momentu *tremendum*, lecz moc zbawiającą człowieka, dostrzegalną w aktach miłości¹².

R. Scruton pisze, że „pojęcia świętości i *sacrum* cieszą się lub powinny się cieszyć znacznym zainteresowaniem filozofa. Wskazują one bowiem, jak wielka może być niewspółmierność między tymi pojęciami, za których pośrednictwem postrzegamy świat, i tymi, którymi posługujemy się do jego wyjaśniania”. Komentując werset J. Milтона: „Uśmiechy bowiem pochodzą z rozumu [...] a karmią się miłością”¹³ podkreśla, że „uśmiech manifestuje postawę osoby ludzkiej wobec innych osób, postawę, która w ludzkiej formie ukazuje nam świat z perspektywy wywodzącej się spoza niego. Tyle znaczy dla nas uśmiech. Doświadczenie *sacrum*, tego, co święte i cudowne, rodzi się w ten sam sposób wówczas, gdy postawa ta nakierowana jest nie na inne osoby, lecz na miejsca, czasy i przedmioty, i wydobywając je z niemej przypadkowości, wprowadza je w rozumny dialog. Miejsce święte to takie, w którym nawet z przedmiotów – z kamieni, z drzewa, ze strumyka – promieniuje osobowość. Przedmioty te nie mają własnej podmiotowości:

¹¹ *Świętość*, Warszawa 1993. Oryg. wyd. *Das Heilige*, Breslau 1917.

¹² *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1926.

¹³ *Raj utracony*, ks. IX, w. 303-304, przeł. W. Słomczyński, Warszawa 1974.

dlatego świadczą o obecności Boga. Doświadczenie *sacrum* jest zatem objawieniem, bezpośrednim spotkaniem z boskością, wymykającym się wszelkim wyjaśnieniom w kategoriach przyrodniczych, pozostaje ono całkowicie osobne i wykracza poza wszystko”¹⁴.

Dla ludzi mających takie doświadczenia (typu 3.1 i 3.2) mogą one stać się motywem wiary podstawowej (jeżeli przed ich doznaniem nie byli jeszcze wyznawcami określonej religii) lub intensyfikować ich dotychczasową postawę religijną.

3.3. Spotkanie z Transcendencją

Słowo ‘transcendentny’ w języku filozoficznym oznacza zwykle sposób istnienia pewnego przedmiotu poza umysłem lub poza rzeczywistością określonego rodzaju. W formie rzeczownikowej, pisane dużą literą, słowo ‘Transcendencja’ oznacza byt absolutny lub boski, osobowy albo nieosobowy (w braminizmie, buddyzmie), istniejący poza światem naturalnym.

Badacze przeżyć mistycznych twierdzą, że niektórzy ludzie pobożni rzeczywiście przeżywali(ją) pewnego typu spotkanie z Transcendencją, w różnych religiach jawiącą się w odmiennych postaciach¹⁵. Wielu współczesnych pisarzy teologicznych głosi nawet, że ludzie pobożni spotykają Boga w każdym akcie modlitwy. Wydaje się jednak, iż słowo ‘spotkanie’ używane jest przez nich w znaczeniu przenośnym. Fenomenologiczne badania przeżyć religijnych wykazały, że w akcie modlitewnym występuje tzw. przedmiot intencjonalny – Bóg jako adresat modlitwy przedstawiany przez pewne predykatybrane z tekstów biblijnych (deskrypcja Boga).

3.3.1. Mistyczne przeżycia naturalne przybierają rozmaite postaci. Niekiedy świat przestrzenno-czasowy widziany jest w nowy sposób. Na przykład przedmioty materialne są postrzegane jako w pewnej mierze tożsame z sobą i zarazem z człowiekiem-mistyką. Granice między rzeczami zanikają, a mistyk dostrzega, że zawiera w sobie całe otoczenie lub jest w nie wtopiony; albo przyroda jest doświadczana jako żywa rzeczywistość przeniknięta duchem. W buddyzmie występują odmienne doświadczenia, w których świat przestrzenno-czasowy odczuwany jest jako ‘pusty’ – pojęciowo

¹⁴ *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, Warszawa 2000, s. 100-101.

¹⁵ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993; Alston, *Perceiving God*, W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Belmont 1988; P. Vardy, *Krótko o filozofii Boga*, Kraków 2004.

nieustrukturywany prąd momentalnych zdarzeń lub stanów, nie dających się analizować (*dharmā*). Inne, rozpowszechnione w braminizmie, doświadczenie opisywane jest jako ‘monistyczna świadomość mistyczna’. Umysł stopniowo oczyszcza się z odczuć, wyobrażeń i pojęć, aż pozostanie tylko sama świadomość – radosna i bez jakichkolwiek obiektów¹⁶.

3.3.2. W teistycznych doświadczeniach mistycznych umysł również oczyszcza się z percepcji zmysłowych, wyobrażeń i pojęć – z wyjątkiem najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych, takich jak pojęcia bytu, obecności, miłości. Inaczej jednak niż w doświadczeniu monistycznym – doświadczenia teistyczne mają przedmiot lub zawartość. Ich przedmiot nie jest tożsamy z jakąś częścią świata przestrzenno-czasowego albo światem w całości. Nastroj takich doświadczeń jest wskazywany przez fakt, że mistycy, chcąc je opisać, używają zwykle ‘erotycznej’ wyobraźni, przyrównując swoje relacje z przedmiotem doświadczenia do miłosnych relacji międzyludzkich. Liczne tego przykłady można znaleźć w pismach św. Teresy z Awila lub św. Jana od Krzyża. W. James (który tkwi w protestanckiej tradycji), przywołując obszernie fragmenty pism św. Teresy, pisze, że „główną treścią jej idei religijnej wydaje się delikatne i nigdy niekończące się obcowanie miłosne pomiędzy bóstwem i oddaną mu osobą – jeśli bez uchybienia można tak powiedzieć”¹⁷.

3.3.3. Doświadczenia wizjonerskie spełniają doniosłą rolę w niektórych tradycjach religijnych oraz w życiu pewnych ludzi. Na przykład w żydowskim mistycyzmie *merkabāh*, w buddyźmie *māhayāna*. W chrześcijańskich wizjach często pojawia się Jezus lub Najświętsza Maryja Panna. Takie wizje są jednak bardziej problematyczne niż doświadczenia mistyczne, ponieważ ich treści zdają się uwarunkowane kulturowo. Pobożni chrześcijanie nie mają wizji *bodhisattwów* lub niebieskich *buddów*. Z kolei buddyści nie widzą Dziewicy Maryi i nie słyszą głosu Jezusa. Natomiast doświadczenia numeryczne i mistyczne przekraczają granice kulturowe.

3.3.4. Czy doświadczenia mistyczne są autentycznymi percepcjami jakichś fragmentów dziedziny transcendentnej wobec naszego świata? Co musi wystąpić, żeby takie doświadczenia nie były jedynie pozornymi aktami poznawczymi? Nie ma tu konieczności referowania bogatej dyskusji od dawna toczonej wokół tych kwestii. Ograniczam się do konstatacji, że filozofowie interesują się doświadczeniem religijnym jako możliwym źródłem

¹⁶ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 116.

¹⁷ *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 315.

wiedzy o istnieniu, naturze i działaniu Boga (szeroko pojętego). Doświadczenia tego typu wydają się ich posiadaczom bezpośrednią, spostrzeżeniową świadomością Boga. Jednakże mogą się oni mylić i wielu filozofów sądzi, że faktycznie ulegają złudzeniom. Główną filozoficzną racją za supozycją, iż takie doświadczenia są niekiedy wiarygodne, jest (często przywoływana dla doświadczenia zmysłowego) zasada, którą R. Swinburne nazywa ‘zasadą wiarygodności’: „powinniśmy wierzyć, że rzeczy są takie, jakie wydają się (w sensie epistemicznym), o ile i dopóki nie posiadamy dowodu, że jesteśmy w błędzie”¹⁸. W. P. Alston nadaje tej zasadzie postać bardziej wspólnotową: każdą społecznie ustaloną praktykę tworzenia przekonań należy akceptować jako źródło prawdziwej wiedzy, jeżeli nie ma wystarczającej racji przeciw niemu¹⁹. Ta zasada jest popierana twierdzeniem, że jeśli nie przyznamy *prima facie* wiarygodności wszystkim sądom doświadczalnym, to nigdy nie będziemy mieli wystarczającej podstawy do traktowania jakichś doświadczeń jako wiarygodnych. Jest to jedyna alternatywa wobec całkowitego sceptycyzmu.

Wainwright, po rozpatrzeniu argumentów za i przeciw noetycznej wartości doświadczenia religijnego, formułuje następujące konkluzje²⁰. Jeśli zasada wiarygodności jest trafna, to – przy braku mocnych powodów za odrzuceniem – wiadomości pochodzące z określonych aktów poznawczych należy akceptować. Świadomość mistyczna oraz inne postaci doświadczenia religijnego są noetyczne: ludzie mający takie doświadczenia wypowiadają sądy spostrzeżeniowe. Powinniśmy zatem przyjmować ich wypowiedzi, chyba że mamy mocne racje za ich dyskredytowaniem. A takimi racjami za odrzuceniem byłyby: (1) dowody nieistnienia Boga i innych istot nadnaturalnych; (2) mocne argumenty wykazujące, że stwierdzenia pochodzące z doświadczeń religijnych są sprzeczne ze sobą; (3) mocne argumenty za podejrzeniem, iż takie doświadczenia wytwarzane są przez czynniki naturalne, o których wiemy, że stale wywołują przekonania fałszywe. Jak dotąd, krytycy nie dostarczyli takich argumentów. Należy zatem brać poważnie poznawcze roszczenia doświadczeń religijnych mistycznych i innych podobnych. Jeżeli są niezależne (od tych doświadczeń) racje za twierdzeniami o Bogu lub innych bytach nadnaturalnych, argumenty za poznawczą rzetelnością doświadczeń religijnych są jeszcze mocniejsze.

¹⁸ *Czy istnieje Bóg?*, Poznań 1999, s. 115.

¹⁹ *Perceiving God*, s. 194-195.

²⁰ *Philosophy of Religion*, s. 128.

W zastosowaniu do doświadczenia religijnego stanowisko ‘*prima facie* wiarygodności’ oznacza, że kiedy ktoś stwierdza, iż postrzega Boga w takiej a takiej postaci, możemy jego stwierdzenie przyjąć jako prawdziwe, chyba że mamy wystarczające powody do odrzucenia go.

Jaka jest noetyczna zawartość doświadczeń mistycznych? Osoby, które miały takie doświadczenia, zwykle mówią, że poznały coś nowego lub zyskały dodatkowe potwierdzenie niektórych przekonań już żywionych. Są to przekonania o istnieniu Boga, o pewnych właściwościach Jego natury (np. miłości, wszechmocy) oraz przekonania o tym, co Bóg w danej chwili czyni osobie doświadczającej: przebacza jej, wzmacnia duchowo, inspiruje do czegoś, przekazuje pewną wiadomość. Wiedza, która pochodzi z doświadczeń tego typu (wyrażana przeważnie za pomocą różnorodnych przerośnięć), zwykle odgrywa centralną rolę w życiu mistyka. Oczywiście, jeżeli (jakiegoś typu) doświadczenie Transcendencji zdarzy się osobie dotąd niereligijnej, może ono bezpośrednio zrodzić w niej wiarę podstawową lub inspirować utworzenie hipotezy religijnej, która stanie się uzasadnieniem aktu wiary w system religijny pewnego rodzaju.

4. HIPOTEZA RELIGIJNA

4.1. *Specyfika hipotezy religijnej*

Różne wersje teorii hipotezy były i są głoszone przez teologów pod nazwami ‘intuicjonizm pragmatyczny’, ‘filozoficzna wiara’ itp.²¹ Bocheński sądzi, że dla uniknięcia nieporozumień należy tę teorię sformułować w terminach logicznych²². Otóż po nadaniu jej postaci logicznej procedura tworzenia hipotezy religijnej jest podobna do tej, jaka występuje w naukach tworzonych metodą redukcijną. (1) W punkcie wyjścia są zdania przyjęte na drodze doświadczenia. Dążąc do wyjaśnienia faktów lub prawidłowości opisanych w tych zdaniach, (2) formułujemy zdanie wyjaśniające, czyli hipotezę odpowiadającą na pytanie, dlaczego jest właśnie tak, jak stwierdzają zdania w (1). Hipoteza musi być zdaniem o takiej treści, żeby dały się z niego logicznie wyprowadzić zdania wyjściowe. Ponadto hipoteza pozwala na przewidywanie nowych faktów, przez dedukowanie z niej nowych zdań.

²¹ Zob. w tej sprawie np. W. Grana t, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 228-305; H. Fri e s, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 37-45.

²² *Logika religii*, s. 112-117.

W odróżnieniu od procedury wyjaśniania przez stawianie hipotez w jakiegokolwiek nauce, gdzie bierze się pod uwagę wyłącznie podklasę zdań empirycznych, w wyjaśnianiu religijnym: (1) w punkcie wyjścia znajdują się zdania opisujące wszystkie doświadczenia doniosłe dla człowieka (w tym – doświadczenia religijne we wszelkich ich postaciach), a ponadto zdania wartościujące etycznie i estetycznie; (2) hipoteza religijna: (a) wyjaśnia nie tylko zdania faktualne, lecz również – przynajmniej ubocznie – jakieś zdania wartościujące, lub (b) nie wyjaśnia zdań faktualnych, ale koordynuje je z przyjętymi przez człowieka zdaniami wartościującymi, lub (c) wyjaśnia jedynie zdania o osobliwych doświadczeniach religijnych.

Hipoteza religijna (w jakiejś jej odmianie) stanowi *motivum credibilitatis* dla uznania aktem wiary systemu religijnego: przed takim aktem człowiek tworzy hipotezę wyjaśniającą mu pewne przeżycia (poznawcze, wartościujące, religijne); hipoteza ta ma status reguły metalogicznej i jest treściowo tożsama z podstawowym dogmatem danej religii.

Taka natura hipotezy religijnej tłumaczy dwie osobliwości zjawiska, które występuje na gruncie języka religijnego: (1) trudności przy przekonywaniu kogoś do swojej religii; dwie osoby nie mają bowiem takiego samego całokształtu doświadczeń (zwykle przenikniętych mocnymi uczuciami), zwłaszcza jeżeli wyrosły w odmiennych kulturach; (2) trudności, na jakie natrafiamy, chcąc obalić pewną hipotezę religijną; daje się to wytłumaczyć bardzo wysokim stopniem ogólności takich hipotez. Jest przecież tak, że im ogólniejsze zdanie wyjaśniające, tym więcej zniesie prób jego falsyfikacji.

4.2. *Kwestia prognostycznej funkcji hipotezy religijnej*

Do istotnych funkcji hipotez stawianych w naukach przyrodniczych należy – obok funkcji wyjaśniania – funkcja prognostyczna: z hipotezy dają się wywieść logicznie zdania o nowych faktach, nie opisanych w punkcie wyjścia operacji wyjaśniającej. Ale nie jest to jedyne rozumienie słowa ‘hipoteza’. W dyscyplinach humanistycznych (i w mowie potocznej) używa się tego słowa na oznaczenie zdań, które coś wyjaśniają (w szerokim sensie), lecz w zasadzie nie dają możliwości przewidywania nowych zdarzeń. Cechą wspólną hipotez przy tych różnych znaczeniach słowa jest tylko to, że wszystkie coś wyjaśniają. Hipotezy religijne niewątpliwie również to czynią²³.

²³ Zob. *Ponownie o hipotezie*, s. 128.

A jak się ma sprawa z prognostyczną funkcją tychże hipotez? Nie ma wątpliwości, że nie pozwalają one przewidywać przyszłych faktów (jest tak przynajmniej w religiach wysoko rozwiniętych). Nadają jednak 'sens życiu i światu' oraz zawierają m.in. normy postępowania moralnego. Posiadają zatem wartość praktyczną.

5. I. Kanta moralnościowy postulat istnienia Boga

Wyjaśniającą funkcję hipotezy religijnej zobrazuję przykładem I. Kanta filozoficznej wiary w istnienie Boga pojętego jako koordynator wartości najwyższej z faktami ludzkiego życia moralnego.

5.1. Po odrzuceniu tradycyjnych dowodów na istnienie Boga (fyzykoteologicznego, kosmologicznego i ontologicznego) Kant sądził, że teologia spekulatywna nie ma podstaw naukowych. Jedyna korzyść z rozważań dotyczących istoty doskonałej lub ideału rozumu polega na zrozumieniu warunków koniecznych do poprawnego myślenia o tej istocie. To pomaga nam sformułować prawomocny argument za istnieniem Boga na podstawie przesłanek moralnościowych.

Swoje poglądy na problematykę moralności Kant przedstawia najpierw skrótowo w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (1785), a ich pełne opracowanie w *Krytyce praktycznego rozumu* (1789). Jest przekonany, że zdroworozsądkowa koncepcja moralności jest trafna i należy opisać jej składniki jawne lub ukryte. Jawnie zawiera się w niej: (a) pojęcie czegoś, co jest dobre bez kwalifikacji, oraz (b) że istnieje tylko jedna taka rzecz – dobra wola. Tak wola występuje w człowieku jedynie wówczas, kiedy powód prawego (słusznego) działania stanowi to, iż działanie jest właśnie prawe lub – w sformułowaniu Kanta – jest czymś obowiązkiem. Ten motyw obowiązku nazywa szacunkiem dla (moralnego) prawa. Analizując sposób ludzkiego myślenia o moralności, Kant dochodzi do przekonania, że moralną wartość (dobroć bez szczegółowych kwalifikacji) należy przypisywać działaniu tylko ze względu na taki motyw. Kiedy człowiek działa pod wpływem swych skłonności, nie przypisujemy jego działaniu wartości moralnej, nawet jeśli jest ono godne mocnego polecenia. Niegodziwość moralna polega na lekceważeniu zasad, które ktoś ma lub powinien mieć – jako osoba moralna.

Nie każda reguła działania może dostarczać kwalifikacji moralnej. To, co jest chciane w sposób słuszny, możemy rozpoznać stosując zasadę, którą Kant zowie 'imperatywem kategorycznym'. Realność takiego imperatywu jest zagwarantowana jako 'fakt' rozumu, z którego można wyprowadzić rze-

czywistość wolności woli osoby. Imperatyw ma kilka sformułowań. Największą uwagę przyciągnęło to, które Kant nazywa zasadą uniwersalizacji: 'Zawsze powinienem postępować w taki sposób, żebym był gotów jednocześnie chcieć, by maksyma mego postępowania stała się uniwersalnym prawem natury'. Wedle drugiego sformułowania: 'powinienem zawsze traktować człowieczeństwo – zarówno moje, jak i każdego innego – nie jako jedynie środek, lecz jako cel'. Konsekwencją tego jest poszanowanie osób: innych i siebie samego. Trzecie sformułowanie imperatywu kategorycznego – w przekonaniu Kanta wynikające z dwóch poprzednich – głosi, że jesteśmy nie tylko związani przez prawo moralne, lecz również możemy traktować siebie jako autorów tego prawa. W takim wymiarze, w jakim moralność cechuje się pewną słuszością, musimy traktować siebie jako prawdziwie autonomicznych. Takie pojęcie autonomii jest – według Kanta – równoważne z pojęciem wolności. Musimy przyjąć, że jesteśmy wolni w takiej mierze, w jakiej jesteśmy istotami moralnymi lub rozumnymi.

5.2. Rozpoznanie naszego zobowiązania moralnego wywołuje przeświadczenie, że czyny moralne zasługują na nagrodę w postaci szczęścia powodowanego posiadaniem najwyższego dobra (możliwego do przyjęcia przez nas). Ale doświadczenie uczy nas, że tylko niekiedy zdobywamy jakąś ograniczoną nagrodę. W ogóle nie możemy pojąć, jak nasze zachowania moralne same miałyby doprowadzić do najwyższego dla nas dobra, i tym samym nasze dążenia w jego kierunku jawią się nam wprost jako bezsensowne. Musimy więc postulować istnienie Boga (i naszą nieśmiertelność) jako warunki konieczne *summum bonum*; one czynią postępowanie sensownym i możliwym praktycznie. Bóg pojęty jest tu jako istota osobowa, dobra, wszechwiedząca, wszechmocna. Kiedy sformułowanie hipotezy istnienia Boga jako gwaranta osiągalności najwyższego szczęścia (będącego nagrodą za moralne postępowanie) staje się dla kogoś motywem aktu wiary chrześcijańskiej, takie filozoficzne pojęcia Boga zostaje wzbogacone przymiotami przypisywanymi Mu przez teksty biblijne.

BIBLIOGRAFIA

- Alston W. P.: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca–London 1991.
- Bergson H.: *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.
- Bocheński J. M.: *Logic of Religion*, New York 1965. Pol.: *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990.

- Religious Hypothesis Revised, [w:] P. Weingartner (ed.), *Scientific and Religious Belief*, Dordrecht 1994, s. 142-160. Pol.: Ponownie o hipotezie, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 6: *Religia*, Kraków 1995, s. 123-129.
- Dilthey W.: *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, [w:] *O istocie filozofii i inne pisma*, Warszawa 1987, s. 131-132.
- Fries H.: *Fundamentaltheologie*, Graz 1985.
- Granat W.: *Teodycea*, Lublin 1968.
- Hick J.: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005.
- James W.: *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Kleiner J.: *Mickiewicz*, t. 2, cz. 1, Lublin 1997.
- Kuderowicz Z.: *Dilthey*, Warszawa 1987.
- Otto R.: *Świętość*, Warszawa 1993. Oryg. wyd. *Das Heilige*, Breslau 1917.
- Scruton R.: *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, Warszawa 2000.
- Swinburne R.: *Czy istnieje Bóg?*, Poznań 1999.
- Vardy P.: *Krótko o filozofii Boga*, Kraków 2004.
- Wainwright W. J.: *Philosophy of Religion*, Belmont 1988.

J. M. BOCHEŃSKI'S NEW VERSION OF THE THEORY OF A RELIGIOUS HYPOTHESIS

Summary

In his *Logic of Religion* (1965) Bocheński presumed that: (1) 'religion' denotes a system of propositions of religious contents, (2) man becomes an advocate of a certain religion through an acceptance of its meta-dogma, i.e. a statement that the creed of this religion is true. In his article *Religious Hypothesis Revised* [in: P. Weingartner (ed.), *Scientific and Religious Belief*, Dordrecht 1994, 142-160] Bocheński writes that the concept of religion assumed in the *Logic* is wrong. Our experience shows that the conversion of a man who previously was an unbeliever may occur in two steps: first, he accepts several elementary propositions about God. They constitute 'basic faith' (that God exists that He governs the events in the world, etc.). Then we have a collection of propositions that compose "the confession of faith" of a given religion. The religious hypothesis is applied, above all, when we accept a system. It is doubtful whether it can be used in the basic faith.

In this paper, the author discusses first various forms of religious experience that inspires the basic faith: (1) a religious interpretation of secular phenomena; (2) an experience of *sacrum* in the world; (3) an 'encounter' of Transcendence. Then he presents a new version of this hypothesis: what kind of experience that some persons have accounts for religion and whether it permits to predict their new experiences or even new events.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: wiara podstawowa, doświadczenie religijne, hipoteza religijna, J.M. Bocheński.
Key words: basic faith, religious experience, religious hypothesis, J.M. Bocheński.

Information about Author: Rev. Prof. Dr JÓZEF HERBUT – Chair of Methodology of Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: jherbut@kul.lublin.pl