

JACEK WOJTYSIAK

W SPRAWIE (NIE)BOSKOŚCI NIE MOŻNA SIĘ POMYLIĆ

W ZWIĄZKU Z ARTYKUŁEM DANIELA HOWARDA-SNYDERA
CZY JEZUS BYŁ SZALEŃCEM, ZŁOCZYŃCĄ CZY BOGIEM?
A MOŻE TYLKO SIĘ POMYLIŁ?

UWAGI WSTĘPNE

Daniel Howard-Snyder, wybitny amerykański przedstawiciel analitycznej filozofii religii, w swym (opublikowanym w niniejszym woluminie) artykule *Czy Jezus był szaleńcem, złoczyńcą czy Bogiem? A może tylko kimś, kto się pomylił?*¹ stara się wykazać, że popularny argument na rzecz racjonalności wiary w boskość Jezusa z Nazaretu, zwany argumentem „szaleniec, złoczyńca, albo Bóg (*mad, bad, or God*)” (SZB), jest (jako niezależny czy odrębny argument) niekonkluzywny². W takiej sytuacji musi – jako chrześcijanin – przyznać, że jego wiara w boskość Jezusa Chrystusa opiera się na innych podstawach. Powszechnie uważa się, że podstawy te stanowią przede wszystkim historyczne dane o cudach i zmartwychwstaniu Jezusa, względnie jakiś argument kumulatywny, którego

Dr hab. JACEK WOJTYSIAK, prof. KUL – Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.pl

¹ Tłumaczowi tego artykułu, dr. Marcinowi Iwanickiemu, dziękuję za konsultacje i nadesłaną literaturę przedmiotu, a także za krytyczne uwagi do pierwotnej wersji niniejszego tekstu (zob. m.in. „PS.”). Z kolei o. dr. Mateuszowi Przanowskiemu OP dziękuję za konsultacje w sprawie teologii kenotyckiej i udostępnienie mi fragmentu jego niepublikowanego tekstu na jej temat (zob. przyp. 13).

² Argument ten pochodzi prawdopodobnie od C.S. Lewisa. Można go streścić czy uwyraźnić następująco: Skoro Jezus twierdził o sobie, że jest Bogiem, to albo był szalony, albo złośliwie kłamał, albo po prostu mówił prawdę. Ponieważ nasza wiedza o Jezusie każe nam wykluczyć dwie pierwsze opcje, pozostaje nam trzecia. Jezus zatem jest Bogiem.

członem (lecz tylko członem!) mógłby być trylemat SZB. Odnotujmy też, że zwolennicy tzw. epistemologii reformowanej Alwina Plantingi, na którego Howard-Snyder powołuje się w swym artykule, mogliby stwierdzić, że uznanie bóstwa Jezusa nie wymaga żadnego argumentu, lecz jest rezultatem funkcjonowania naszego zmysłu wiary, którego rzetelność gwarantuje sam Bóg.

D. Howard-Snyder stawia trzy zarzuty argumentowi SZB. *Po pierwsze*, ulega on (zdemaskowanemu przez Plantingę) efektowi „malejącego prawdopodobieństwa” (czy „zmniejszających się prawdopodobieństw” – *dwindling probabilities*), typowemu dla wszystkich argumentów probabilistycznych skonstruowanych na zasadzie multilematu. *Po drugie*, argument ten jest niekompletny, gdyż nie uwzględnia możliwości pomyłki Jezusa. *Po trzecie*, nie istnieją wystarczające racje, które wykluczyłyby opcję pomyłki lub poważnie osłabiłyby jej wiarygodność. W takiej sytuacji, nawet pomijając teoretyczną kwestię „malejącego prawdopodobieństwa”, argument SZB – po uzupełnieniu o opcję pomyłki – nie może być konkluzywny.

Ponieważ nie (do końca) zgadzam się z powyższymi zarzutami, postaram się je odeprzeć lub osłabić. Czynię tak pomimo mojego uznania dla kompetencji i błyskotliwości Autora rozpatrywanego tu tekstu. W filozofii jednak bywa tak, że miarą wartości tekstu nie muszą być jego konkluzje, a może nią stanowić samo dostrzeżenie i sformułowanie określonych problemów. Zresztą moje rozważania doprowadzą do hipotez, które stawiają pod znakiem zapytania założenia, które zdają się dzielić zarówno zwolennicy, jak i krytycy argumentu SZB.

MALEJĄCE PRAWDOPODOBIENSTWO

Autor zauważa, że argument SZB – rozpatrywany w jego interpretacji, czyli jako probabilistyczny *quattuor-lemat*, a nie zwykły trylemat – polega na wykazaniu wysokiego prawdopodobieństwa (P) (w świetle posiadanych przez nas danych – K) koniunkcji (X) następujących tez:

- Jezus twierdził (wprost lub nie wprost), że jest Bogiem (C),
- Jezus nie kłamał ($non-L$),
- Jezus nie był chory psychicznie ($non-I$)
- Jezus nie pomylił się ($non-M$)³.

³ Tezy $non-L$ i $non-M$ należy rozumieć w odniesieniu do tezy o Jezusowej autodeklaratcji boskości (C). Oczywiście w pierwotnej wersji argumentu teza $non-M$ nie występowała; argument więc sprowadzał się do wykluczenia – w stosunku do tezy o boskości Jezusa (D) – tezy L i tezy I (stąd trylemat), przy założeniu prawdziwości C . Nowa wersja wymaga dodatkowego wykluczenia tezy M (zob. niżej część „Opcja pomyłki”).

Wykazanie wysokiego prawdopodobieństwa koniunkcji X jest w praktyce równoważne wykazaniu wysokiego prawdopodobieństwa tezy, że Jezus był (jest) Bogiem (D). Howard-Snyder zauważa dalej, że zgodnie z rachunkiem prawdopodobieństwa prawdopodobieństwo powyższej koniunkcji ze względu na posiadane przez nas dane – wartość $P(X/K)$ – można obliczyć według wzoru:

$$P(X/K) = P(C/K) \times P(\text{non-L}/K \text{ i } C) \times P(\text{non-I}/K \text{ i } C \text{ i non-L}) \times P(\text{non-M}/K \text{ i } C \text{ i non-L i non-I})$$

Interpretując dane historyczne w sposób korzystny dla argumentu SZB, możemy przypisać poszczególnym członom powyższej koniunkcji (iloczynu) wysokie wartości prawdopodobieństwa, kolejno: 0,8; 0,9; 0,9; 0,9 (są to średnie wartości z przedziałów podawanych przez Autora)⁴. Po ich podstawieniu do wzoru możemy wykonać następujące działanie:

$$P(X/K) = 0,8 \times 0,9 \times 0,9 \times 0,9 = 0,5832$$

Jak wskazuje osiągnięty wynik, wartość prawdopodobieństwa całej koniunkcji (iloczynu) jest znacznie mniejsza od (wysokiej) wartości prawdopodobieństwa jej poszczególnych członów. Mamy tu do czynienia z typowym efektem „malejącego prawdopodobieństwa”: teza o boskości Jezusa (D) jest uderzająco mniej prawdopodobna od (osobno wziętych) tez, które ją wspierają. Owszem, niewielkie zwiększenie prawdopodobieństwa tych tez zwiększy prawdopodobieństwo (hipo)tezy D , np. do wartości około 0,77⁵. Pamiętać jednak należy, że i wówczas różnica między wartością D a wartością poszczególnych członów koniunkcji X będzie spora oraz że dalsze zwiększanie wartości prawdopodobieństwa tych członów byłoby jawnie niezgodne z naszą wiedzą. Zresztą już przy niewielkim ich zmniejszeniu wartość całej koniunkcji (praktycznie równoważnej tezie D) spadnie poniżej 0,5⁶.

Nie będę tu wchodził w specjalistyczne dyskusje nad efektem (zasadą) „malejącego prawdopodobieństwa”⁷. Zwrócę tylko uwagę, że nie powinien on być

⁴ Ostatnia jest podana przez niego tylko wstępnie, wyłącznie na użytek procesu argumentacyjnego i niejako wbrew jego dalszym rozważaniom. Niestety, jak stwierdzę to w końcowej części mej wypowiedzi, Autor nie konkluduje ich jednoznacznym określeniem tej wartości.

⁵ $0,9 \times 0,95 \times 0,95 \times 0,95 = 0,7716375$.

⁶ $0,7 \times 0,85 \times 0,85 \times 0,85 = 0,4298875$.

⁷ W tej sprawie zob. dwie polemiki z Plantingą: R. Swinburne (2004, s. 538-542) oraz T. McGrew i L. McGrew (2006, s. 28-31). (Pomijam tu w zasadzie teksty przywoływane przez Howarda-Snydera w omawianym artykule). Z lektury tych polemik można wnioskować, że destruk-

czynnikiem rozstrzygającym w ocenie argumentów probabilistycznych. W gruncie rzeczy bowiem w argumentach tych nie tyle chodzi o wykazanie wysokiego prawdopodobieństwa określonej tezy, ile o wykazanie, że jej prawdopodobieństwo jest istotnie wyższe od prawdopodobieństwa jej negacji. Jeśli weźmiemy ten fakt pod uwagę, to argument SZB – przy życzliwym oszacowaniu jego przesłanek – spełnia swoje zadanie.

Łatwo się o tym przekonać, gdy zauważymy, że negacja tezy D jest (praktycznie) równoważna negacji dowolnego członu koniunkcji X . Przyjmijmy, że przeciwnik tej tezy neguje pierwszy człon koniunkcji X : uważa, że Jezus nie był (jest) Bogiem, gdyż sam tak nie twierdził (*non-C*). Jeśli jednak przypisalibyśmy tezie C wartość 0,8, to tezie *non-C* musimy przypisać wartość 0,2. Wartość prawdopodobieństwa negacji tezy D wynosi więc 0,2 (a po ewentualnym pomnożeniu wartości *non-C* przez niezmiennione wartości pozostałych członów koniunkcji X wynosi 0,1458)⁸, co jest znacznie mniejsze od wartości prawdopodobieństwa samej tezy D (0,5832).

Z powyższego nie wynika, że argument SZB jest konkluzywny. Wynika jednak tyle, że ewentualny efekt „malejącego prawdopodobieństwa” nie ma istotnego wpływu na tę konkluzywność. Przy życzliwej interpretacji danych

cyjny efekt „malejącego prawdopodobieństwa” jest rezultatem (i) mechanicznego mnożenia członów wchodzącej w grę koniunkcji; (ii) konstruowania argumentu z przesłanek o różnym statusie logicznym lub epistemicznym; (iii) „wykładania na stół wszystkich świadectw na początku” argumentacji i ich sukcesywnego dodawania, zamiast przeprowadzania jej etapami, np. w kontekście wzmacniających argumentację etapów wcześniejszych. (Gdybyśmy bezkrytycznie patrzyli na zarzut z „malejącego prawdopodobieństwa”, musielibyśmy odrzucić wszelkie probabilistyczne argumenty lub rekonstrukcje przeprowadzane w naukach historycznych). W naszym przypadku rozpatrywaną koniunkcję X można zredukować do członów *non-L* i *non-I*, zakładając, że C (jako ich założenie) jest już udowodnione, a (na co zwrócę uwagę w końcowej części mej wypowiedzi) człon *non-M* można potraktować bądź jako zbędny, bądź jako probabilistycznie wzmocniony przez człony poprzednie. Wtedy prawdopodobieństwo bronionej tezy wynosiłoby aż 0,81 ($0,9 \times 0,9$). Z kolei S.T. Davis (2004, s. 482-484) w polemice z Howardem-Snyderem redukuje omawiane rozumowanie do iloczynu: $P(C/K) \times P(\text{non-[L lub I lub M]/K i C})$. Takie ujęcie lepiej oddaje ‘logikę’ wywodu, choć istotnie nie zmienia efektu rachunkowego. Przyjmując bowiem, że $C = 0,8$ lub $0,9$, a L, I i M – po $0,1$, wartość iloczynu wynosi: $0,56$ (bo $0,8 \times 0,7$) lub $0,63$ (bo $0,9 \times 0,7$), co jest mniej o $0,02$ niż w wyliczeniach Howarda-Snydera. Inna sprawa, że – jak zauważa Davis (2004, s. 484-485) – średnia wyliczeń polemisty, wynosząca około $0,6$, jest dość wysoka, a różne wartości przypisywane prawdopodobieństwu poszczególnych tez wyrażają stopień naszej niewiedzy o tym prawdopodobieństwie, a nie określają jej obiektywnej wielkości.

⁸ Taka operacja uzasadniona byłaby tym, że w omawianym przypadku zwolennik tezy *non-D* uznawałby koniunkcję tez: *non-C*, *non-L*, *non-I* oraz *non-M*. Wydaje się bowiem, że uznanie tezy *non-D* wymaga przekonania, że Jezus – twierdząc, że nie jest Bogiem – nie kłamał, był pocztylny i nie mylił się. Przyjmuję tutaj upraszczające założenie, że nie twierdzić (w żaden, nawet aluzyjny, sposób), że jest się Bogiem, to w praktyce konwersacyjnej tyle, co twierdzić, że nie jest się Bogiem.

historycznych na temat Jezusa teza o jego boskości będzie znacznie większa od jej negacji. Samo jednak uznanie negacji tej tezy zależy od innego oszacowania owych danych, a nie od efektu „malejącego prawdopodobieństwa”. Zresztą efekt ten może sprawiać kłopoty wszystkim twórcom probabilistycznych multimatów, bez względu na to, czy są oni obrońcami *D* czy *non-D*.

OPCJA POMYŁKI

Rozpatrzmy teraz główny nieformalny zarzut Howarda-Snydera pod adresem klasycznej wersji argumentu SZB. Według niego w argumencie tym pomija się lub lekceważy jedną opcję – opcję pomyłki. Autor jest świadomy, że niektórzy zwolennicy argumentu SZB brali ją pod uwagę, lecz wysuwali przeciw niej poważne zarzuty. Zarzuty te porządkuje według czterech strategii:

- połączenia (pomyłki z szaleństwem),
- eksperymentu myślowego (w którym nasz znajomy twierdzi, że jest Bogiem),
- mądrości Jezusa (wykluczającej pomyłkę),
- trudności podania przykładu (jak można mylić się w sprawie swej boskości).

Wyliczone zarzuty miały niejako *a priori* wykluczać opcję pomyłki lub wykazywać jej zasadniczą niewiarygodność. Według Howarda-Snydera drobiazgową analizą tych zarzutów pokazuje jednak, że nie wystarczają one do tego, by tak uczynić. Co więcej, wbrew ostatniemu zarzutowi, Autor konstruuje dwa kontrprzykłady, ilustrujące, jak Jezus mógłby – przy zachowaniu uczciwości i poczytalności – pomylić się co do swej boskości. Oceną tych przykładów zajmę się w następnej części. Teraz ograniczę się do teoretycznego problemu samej możliwości pomyłki Jezusa.

Sądzę, że krytyka, którą przeprowadził Howard-Snyder wobec trzech pierwszych zarzutów względem opcji pomyłki, nie jest konkluzywna, a więc nie wystarczy do uznania konieczności lub potrzeby poważnego potraktowania tej opcji. Warto tu zwrócić uwagę na następujące momenty.

(1) Autor ma rację – krytykując strategię połączenia – że „pomylenie się [lub złudzenie] w ważnej sprawie [...] nie czyni prawdopodobnym tego, że jest się szaleńcem”. Są jednak takie typy pomyłek lub złudzeń, które są oznaką szaleństwa lub choroby psychicznej. Uważam, że należy do nich błędne mniemanie o swojej boskości⁹.

⁹ Davis (2004, s. 486-487) zauważa, że należy do nich także błędne mniemanie o swojej identyfikacji. Gdy ktoś po prostu (tylko) myli się, można zrekonstruować, jak doszło do pomyłki i jak można ją naprawić. Gdy jednak ktoś różny od Napoleona Bonaparte mówi: „Jestem Napo-

(2) Związek między błędnym mniemaniem o swojej boskości i szaleństwem dobrze ilustruje strategia eksperymentu myślowego. Przytaczany przez Autora eksperyment C.S. Evansa (lub eksperymenty podobne) pokazuje, że ludzi uznających się za Boga (w sensie wyraźnego monoteizmu) uważamy za obłąkańców lub za oszustów¹⁰.

(3) Czynimy tak dlatego, że – oczywista dla nas, a dobitnie ukazana w jednej z wersji strategii mądrości¹¹ – nieprzezwycięzalna i ogromna różnica między Bogiem a człowiekiem stanowi dla ludzi psychiczną barierę do pomyślenia w pełni poczytalności i na serio, że jest się Bogiem. Owszem, bariera ta świadczy tylko o psychologicznej niemożliwości opcji pomyłki. Pamiętajmy jednak, że argument SZB dotyczy osób takich, jakie faktycznie żyją (lub żyły) w naszym świecie. Co więcej, wspomniana niemożliwość psychologiczna opiera się na niemożliwości ontologicznej: bycie (jedynie) człowiekiem wyklucza się z byciem (jedynie) Bogiem.

(4) Howard-Snyder zgadza się, że jest czymś naturalnym uważanie za szaleńców lub złoczyńców zwykłych ludzi podających się za Boga; nie dotyczy to jednak samego Jezusa lub ludzi takich jak Jezus: jeśli podają się za Boga, wyróżniając się moralnie i intelektualnie, to nie przypiszemy im zła lub szaleństwa, lecz po prostu pomyłkę. Nie wiem, na jakiej podstawie Autor formułuje ten sąd. Mój sąd jest przeciwny, a motywuję go trzema racjami.

Po pierwsze, dane historyczne mówią nam, że wiele (większość?) osób bezpośrednio znających Jezusa nie mogło się zgodzić na jego roszczenia do boskości. Osoby te traktowały owe roszczenia jako bluźnierstwo, oceniane w kategoriach moralnych. Prawdopodobnie te oceny doprowadziły do publicznych oskarżeń Jezusa i skazania go na śmierć. Trudno jednak przypuszczać, że motywem tych oskarżeń było przypisanie Jezusowi pomyłki. Wydaje się oczywiste, że jego przeciwnicy traktowali go inaczej – jako oszusta, złoczyńcę lub kogoś szalonego czy opętanego przez szatana.

Po drugie, nie znam żadnej wypowiedzi osoby niewierzącej w boskość Jezusa, która uzasadniałaby swą niewiarę jego pomyłką. W pierwotnych polemikach religijnych utrzymywała się – moralna, ‘psychologiczna’ lub religijna,

leonem Bonaparte”, taka rekonstrukcja nie jest możliwa. Podobnie jest w przypadku, gdy jakiś (tylko) człowiek mówi: „Jestem Bogiem”.

¹⁰ Ten drugi (rzadszy) przypadek odnosiłby się raczej do sytuacji z przeszłości, w których ktoś nazywał się Bogiem bez przekonania o tym i dla własnych korzyści, wykorzystując określone okoliczności, które dawały mu jakąś przewagę nad innymi. Z kolei (auto)identyfikacja starożytnych władców z bogami wiązała się z politeistycznymi i/lub nietranscendentystycznymi koncepcjami bóstwa.

¹¹ Por. punkt 3.3.2. omawianego tu tekstu.

a nie 'epistemologiczna'! – ocena Jezusa, typowa dla pierwszych reakcji jego przeciwników na jego deklaracje boskości. Później zaczęto głosić, że deklaracje te są wymysłem chrześcijan i nie mają nic wspólnego z faktyczną samoświadomością Nazarejczyka. Ten motyw, a nie ewentualna opcja pomyłki, są dziś najpowszechniejszą przyczyną niewiary w boskość Jezusa¹².

Po trzecie, nie jest jasne, jak bardzo musi się wyróżniać intelektualnie i moralnie człowiek głoszący (nietrafnie) swą boskość, by można go zaliczyć do kategorii „mędrzec, który się pomylił”, a nie do kategorii „szaleniec”. To, że trudno znaleźć kogoś, kto na serio głosi pierwszą z tych opcji, świadczy o tym, że pojęcie pomyłki w sprawie boskości wydaje się – w świetle fundamentalnej różnicy ontologicznej między Bogiem a człowiekiem – niedorzeczne. Powinni o tym wiedzieć zarówno „zwyczajni” ludzie (którzy różnicę ontologiczną silnie odczuwają), jak i ludzie górujący „mądrością” (którzy różnicę ontologiczną lepiej rozumieją). Powinniśmy też to wiedzieć o jednych i drugich ludziach.

(5) Howard-Snyder twierdzi, że model kenotyczny i model dwóch umysłów chrześcijańskiej doktryny o Wcieleniu dopuszcza sytuację, w której Jezus-Syn Boży – jako człowiek – nie odznacza się wszechwiedzą. Można by stąd wnosić, że świadomość własnej wszechwiedzy nie stanowi warunku koniecznego uznania swej boskości (co pozwala na dorzeczne uznanie się za Boga przez kogoś, kto Nim nie jest). Mam wątpliwości co do takiej interpretacji doktryny Wcielenia¹³. Nawet jednak akceptując tę interpretację, musimy przyjąć, że Jezus-Syn Boży – jako człowiek – musiał wyróżniać się świadomym posiadaniem innych atrybutów Bożych, choćby takich jak absolutna świętość (bezgrzeszność)¹⁴. Brak świado-

¹² Wobec powyższego można wyróżnić dwie grupy osób niewierzących w boskość Jezusa: (1) ci, którzy nie wierzą w faktyczność jego autodeklaracji boskości; (2) ci, którzy wierzą w tę faktyczność, lecz nie wierzą w faktyczność legitymizujących je znaków (takich jak cuda i zmartwychwstanie), względnie nie uznają legitymizującego charakteru tych znaków. Jasne więc, że chrześcijanin to (w sensie epistemologicznym) ktoś, kto jest przekonany o faktyczności Jezusowych autodeklaracji boskości oraz o faktyczności znaków, które uznaje za wystarczającą legitymizację tych autodeklaracji.

¹³ Istnieją różne koncepcje kenozy Boga. Radykalne (ontologiczne) traktują ją jako wyzbycie się przez Boga swych wyjątkowych atrybutów. Koncepcje umiarkowane (funkcjonalne) sprowadzają ją jednak do powstrzymywania się od ich spełniania. W tym drugim ujęciu Jezus-Syn Boży nie tyle przestał być wszechwiedzący, ile zawiesił swą wszechwiedzę. A przecież świadomość niewiedzy i świadomość zawieszenia wszechwiedzy to dwie różne sprawy; ta druga świadomość zakłada właśnie wszechwiedzę! Z kolei rozpatrując (ortodoksyjne) koncepcje dwóch umysłów, należy zauważyć, że podkreślają one jedność osoby, której umysły (podmioty umysłowe, świadomości czy systemy przekonań) są jakoś „zjednoczone”. Owa personalna jedność nakazuje ostrożność w rugowaniu wszechwiedzy ze świadomości Jezusa.

¹⁴ Zakładam tu, że tylko Bóg jest absolutnie święty. Zresztą istnieją inne atrybuty boskości (znane nam lub nieznanne), względnie jakaś jej *haecceitas*. Są one takie, że tylko Bóg jest rzetelnie

mości (faktycznego posiadania) takich atrybutów stanowi więc wystarczającą rację unieważniającą czyjekolwiek roszczenia do boskości. Ponieważ racja ta w sposób oczywisty jest nam dostępna, trudno uznać człowieka, który jej nie dostrzega – za poczytalnego, a człowieka, który ją ukrywa – za uczciwego.

KONTRPRZYKŁADY

Autor konstruuje dwie opowieści, które ukazują, jak Jezus – nie popadając w szaleństwo – mógłby pomylić się co do swej boskości i uczciwie ją głosić. Pierwsza opowieść jest parafrazą Kartezjańskiej hipotezy złośliwego demona: ludzi on Jezusa, stwarzając wszelkie warunki ku temu, by myślał On, że jest Bogiem¹⁵. Druga opowieść to swoisty ‘pastisz’ chrześcijańskiego argumentu z prorocstw Starego Testamentu: Jezus rozpoznaje, że odpowiednie fragmenty Pisma pozwalają Mu nazwać się Mesjaszem oraz że (zgodnie z tymi fragmentami) idea Mesjasza pociąga ideę Boga. To zaś wystarcza Mu do uznania się za Boga.

Nie będę tu bliżej dyskutował tych kontrprzykładów. Zwrócę tu tylko uwagę na trzy sprawy¹⁶.

Po pierwsze, bohater pierwszej opowieści nie tyle znajduje się w stanie złudzenia, ile w stanie opętania. Złudzenia lub pomyłki zachodzą wtedy, gdy (przynajmniej teoretycznie) mogą – przez udoskonalenie sprawności poznawczych i/lub zajęcie odpowiednich naturalnych okoliczności – zostać zdemaskowane i naprawione. W przypadku jednak mamienia kogoś przez istotę nadprzyrodzoną, która go istotnie przerasta, taka sytuacja nie jest możliwa. O bohaterze

świadomy ich posiadania, a ktokolwiek, kto nie jest Bogiem, nie może być ich (rzetelnie) świadomy. Podobnie jak tylko Jan Kowalski (i nikt inny) jest rzetelnie świadomy swej *haecceitas*.

¹⁵ Howard-Snyder podkreśla, że nie jest wykluczone, by Bóg mógł dopuścić taką sytuację. Natomiast S. Judycki (2010, s. 105-106) temu przeczy: „nie jest możliwe, żeby dobry i prawdziwy Bóg dopuścił”, aby „ogromne rzesze ludzi poświęcały swoje życie dla Jezusa z Nazaretu jako wcielonemu Boga, a On nie był inkarnowanym Bogiem”. Wydaje się, że pierwszy Autor ma rację, jeśli tę sytuację rozumieć jednorazowo, natomiast drugi Autor, jeśli wziąć pod uwagę jej trwale wielowiekowe konsekwencje. Ostatecznie przecież to Bóg, a nie zły duch, panuje nad dziejami ludzkimi.

¹⁶ W pierwszych dwóch sprawach por. także M.J. Murray i M.C. Rea (2008, s. 75-80), którzy argumentują podobnie (przeciw podanym kontrprzykładom), choć inaczej rozkładając akcenty. Z kolei Davis (2004, s. 487-490) wysuwa przeciw tym kontrprzykładom argumenty, które były tu już sygnalizowane: Szatan nie ma mocy ani wiedzy, które pozwoliłyby mu doskonale udawać Boga (np. z Jego zdolnością do wskrzeszania lub świadomością Boskiej *haecceitas*); natomiast sytuacja skrypturystyczna jest historycznie niewiarygodna: idea identyfikacji Mesjasza z Bogiem jest dla judaizmu radykalnie obca i powstała w wyniku chrześcijańskiej reinterpretacji Pisma.

tej opowieści nie powiemy więc, że się myli, lecz że jego władze poznawcze (pomimo pozornej akuratności) generalnie źle funkcjonują. Takie fundamentalne złe funkcjonowanie – zainicjowane przez złego ducha – z pewnością odbiega od tego, co uznalibyśmy za psychologiczną normę¹⁷.

P o d r u g i e, bohater drugiej opowieści, choć dysponuje pewnymi skrypturystycznymi motywami, skłaniającymi go do uznania swej boskości, nie dysponuje – o ile nie wprowadzimy do niej dodatkowych elementów – racjami, które je istotnie potwierdzają. W szczególności nie odznacza się bezpośrednią świadomością swych Bożych atrybutów (zob. wyżej (5)). Trudno zaś uznać za psychicznie poczytalnego kogoś, kto – bez tej świadomości i bez jej jednoznacznego uwiarygodnienia – nazywa siebie Bogiem. Z pewnością pierwszą reakcją, jaką wywołuje obraz człowieka, który wydedukował swą boskość, jest politowanie. Trudno przecież pomyśleć, by boskość można było wydedukować, i to wbrew bezpośrednio znanym i oczywistym racjom, które unieważniają przekonanie o jej posiadaniu!

P o t r z e c i e, nawet jeśli pominiemy powyższe zastrzeżenia wobec podanych kontrprzykładów, trzeba przyznać, że nie widać podstaw do przypisania im (jako domniemanym egzemplifikacjom opcji pomyłki) wysokiego stopnia prawdopodobieństwa. Autor w ogóle nie dyskutuje stopnia prawdopodobieństwa tezy *M* (pomyłki Jezusa w sprawie swej boskości), ograniczając się *de facto* do argumentów na rzecz jej możliwości (spójnej pomyślalności przy określonych założeniach teologicznych lub kulturowych). Zauważmy jednak, że ktokolwiek przypisze wysokie prawdopodobieństwo tezom *C*, *non-L* i *non-I*, przypisze także wysokie prawdopodobieństwo negacji tezy *M*. Przekonania, że Jezus nazywał siebie Bogiem, nie kłamał i nie uległ szaleństwu, opierają się przecież na uznaniu wysokiej wiarygodności przekazu ewangelicznego. Przekaz ten zaś w podobnym stopniu wspiera zarówno tezy *C*, *non-L* i *non-I*, jak i tezę *non-M*. Trudno więc pomyśleć, by ktoś dopuszczał z dużym prawdopodobieństwem opcję pomyłki – podważając w tej kwestii wiarygodność świadectwa Ewangelii – jednocześnie zgadzając się z nim w takich sprawach, jak wypowiedzi, prawdomówność i osobowość Jezusa.

Gwoli ścisłości dodajmy, iż Autor stwierdzając w zakończeniu swego artykułu, że „zawieszając niejako [...] wiarę w cuda, cielesne zmartwychwstanie naszego Pana i tym podobne rzeczy”, ma poważne wątpliwości, „czy opcja Boga jest bardziej prawdopodobna lub wiarygodna niż opcja pomyłki.” Według niego

¹⁷ Prawdopodobnie omawiany kontrprzykład ilustruje faktycznie – ściśle rzecz biorąc – syntezę opcji szaleńca (niepoczytalnego) i złoicy (manipulatora). Szaleństwo jest tu rezultatem skrajnej manipulacji. Kto jednak dysponuje dobrymi racjami przeciw obu opcjom wziętym oddzielnie, dysponuje też dobrymi racjami przeciw ich syntezie.

podane kontrprzykłady dają dobre racje, by sądzić, że jest na odwrót. Deklaracja ta jednak nie unieważnia konkluzji poprzedniego akapitu. Ktokolwiek bowiem twierdzi, że opcja pomyłki jest bardziej prawdopodobna niż opcja Boga, mógłby równie dobrze twierdzić, że od opcji Boga bardziej prawdopodobna jest opcja szaleństwa, kłamstwa albo braku roszczeń do boskości. Jeśli ktoś nie akceptuje wiarygodności ewangelicznych relacji o cudach i zmartwychwstaniu Jezusa, nie musi odrzucić argumentu SZB z powodu uznania wiarygodności opcji pomyłki. Łatwiej mu będzie przyznać, że Jezus był po prostu szaleńcem, oszustem albo mędrcem bez roszczeń do boskości. Ewentualne fragmenty Ewangelii, które falsyfikują te opcje, mógłby uznać – tak jak fragmenty o cudach czy zmartwychwstaniu – za niewiarygodne (np. jako wytwór ewolucji przekonań pierwszego pokolenia chrześcijan).

Postawmy kropkę nad „i”. Ktokolwiek opowiada się za opcją Boga, musi twierdzić, że jest ona bardziej prawdopodobna od każdej z czterech konkurencyjnych. Tym samym musi uznać za wiarygodne te treści Ewangelii, które łącznie wspierają tezy o Jezusowej autodeklaracji boskości – jej wypowiedzianiu faktycznym (*C*), na serio (*non-L*), w stanie poczytalności (*non-I*) i z odpowiednim gwarantem (*non-M*). O jakie treści Ewangelii tu chodzi? Prawdopodobnie o wiele ich istotnych treści, być może nawet włącznie z przekazem o cudach i zmartwychwstaniu. Dotyczy to zresztą samych pierwszych trzech tez. Ktokolwiek bowiem rozumie, co to znaczy mówić na serio i w stanie poczytalności, że jest się Bogiem, określi tę kategorią tylko kogoś, kto uprawomocnia ją odpowiednim gwarantem. Z tego punktu widzenia dodawanie do koniunkcji tez wspierających przekonanie o boskości Jezusa (*X*) tezy o braku pomyłki (*non-M*) nie jest konieczne, a do uznania koniunkcji *X* bez tezy *non-M*, jak i do uznania tej koniunkcji wraz z nią (lub do uznania samej *non-M*), potrzeba akceptacji podobnie bogatych świadectw historycznych¹⁸.

¹⁸ Davis w swoim wcześniejszym (pierwotnie opublikowanym w 2002 r.) tekście (2009, s. 175-181), przywoływanym przez Howarda-Snydera, broni tezy *C* (oraz *implicite* tez *non-L* i *non-I*) w odwołaniu do (nieewangelicznych) świadectw o kulcie Jezusa wśród pierwszych chrześcijan oraz w odwołaniu do tych tekstów Ewangelii, które radykalni krytycy biblijni uznają za wiarygodne. Davis zdaje się jednak zakładać, że religijny kult danej osoby nie może (zwłaszcza w kontekście wyraźnego monoteizmu) powstać bez wystarczającej podstawy. Założenie to otwiera drzwi do uznania ewangelicznych przekazów o cudach i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, a także do uznania tezy *non-M* (która niejako ‘idzie w parze’ z poprzednimi tezami).

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym tekście starałem się unieważnić lub osłabić zarzuty Howarda-Snydera przeciw argumentowi SZB. W ostatniej części tekstu doszedłem przy tym do nieoczekiwanego wniosku: nawet jeśli – zgodnie z sugestią Autora – rozszerzymy ten argument o opcję pomyłki, to i tak nie zmieni to istotnie jego wartości. Kto bowiem (z wysokim prawdopodobieństwem) uznaje wszystkie pierwsze trzy człony koniunkcji *X*, uzna też (z podobnym prawdopodobieństwem) jej człon czwarty, wykluczający pomyłkę Jezusa. Wartość prawdopodobieństwa konkluzji argumentu SZB – czy to jako trylematu, czy to jako *quattuor-lematu* – będzie i tak (przy wysokiej ocenie wartości jego początkowych składników) wyższa od jej negacji.

Powyższy wniosek z jednej strony ukazuje w pewnym sensie bezużyteczność krytyki, jaką Howard-Snyder przeprowadził wobec argumentu SZB. O wartości tego argumentu nie decyduje bowiem obecność w nim lub nieobecność opcji pomyłki. Z drugiej jednak strony wniosek ten potwierdza tezę Autora, że „SZB” nie może funkcjonować jako odrębny argument na rzecz boskości Jezusa Chrystusa. Oszacowanie wartości przesłanek tego argumentu zależy bowiem od oszacowania wartości przekazu ewangelicznego (lub powiązanych z nim innych pierwotnych przekazów chrześcijańskich). Kto zaś (jak C.S. Lewis – twórca „SZB”) uznaje wysoką wiarygodność tego przekazu, nie potrzebuje „SZB” do ugruntowania swej wiary w boskość Jezusa. Chyba że „SZB” stanowi dlań tylko eksplikację jego treści.

Powyższe spostrzeżenie uważam za jeden z dwóch najcenniejszych rezultatów lektury artykułu Daniela Howarda-Snydera. Drugi z nich (na przekór Autorowi) brzmi tak: żaden (tylko) człowiek o zdrowym umyśle nie może uczciwie przypisać sobie boskości. W sprawie swojej (nie)boskości nie można się pomylić. Dzieje religii świadczą jednak o tym, że można się po prostu pomylić w sprawie rozpoznania boskości w innej osobie lub rzeczy. To już jest jednak odrębny problem.

PS. Marcin Iwanicki (zob. przypis 1.) zaproponował następującą rekonstrukcję powyższych rozważań:

1. „SZB” jest argumentem samodzielnym albo nie.
2. Jeśli „SZB” jest argumentem samodzielnym, to jest niepoprawny (bo nie potrafimy niearbitralnie wyznaczyć stosownych prawdopodobieństw).
3. Jeśli „SZB” jest argumentem niesamodzielnym, to jest zbędny (bo odwołuje się do danych historycznych, które same wystarczają do akceptacji jego konkluzji).

Wniosek: „SZB” jest argumentem niepoprawnym albo zbędnym.

Można powiedzieć w kontekście tej rekonstrukcji, że odrzucam 2. i akceptuję 3., co prowadzi do wniosku o zbędności rozpatrywanego argumentu. Jednakże twórcy „SZB” oraz jego krytyk (Howard-Snyder) traktują argument jako samodzielny i spierają się o jego wartość.

Aby uniknąć nieporozumień co do moich intencji, wyliczę wyraźniej i ostrożniej te (hipo)tezy, do których doprowadziły mnie moje analizy, a które wiążą się z powyższą interesującą rekonstrukcją:

(i) opcja pomyłki jest niewiarygodna lub przynajmniej nieistotna dla (oszacowania wartości) „SZB”;

(ii) twórcy i krytycy „SZB” niesłusznie zakładają, że „SZB” jest argumentem całkowicie samodzielnym lub ograniczają doniosłość kwestii zależności wartości argumentu od oszacowania wiarygodności określonych świadectw historycznych (nowotestamentalnych);

(iii) nie jest jasne, które świadectwa historyczne (nowotestamentalne) należy zaakceptować, aby uznać przesłanki „SZB”;

(iv) wydaje się, że do uznania (przesłanek) „SZB” jako *quattuor-lematu* należy przyjąć te same świadectwa historyczne (nowotestamentalne), jak do uznania (przesłanek) „SZB” jako klasycznego trylematu;

(v) istnieje podejrzenie, że argument za wiarygodnością świadectw historycznych (nowotestamentalnych) koniecznych do uznania (przesłanek) „SZB” stanowi sam w sobie wystarczającą rację akceptacji tezy o boskości Jezusa; innymi słowy: wykluczenie Jezusowego szaleństwa, kłamstwa (i – jak chce Howard-Snyder – pomyłki) wydaje się zakładać sporą wiedzę o życiu Jezusa, w tym o Jego nadprzyrodzonej wyjątkowości.

BIBLIOGRAFIA

- Davis S.T. (2009), *Was Jesus Mad, Bad, or God?*, [w:] M. Rea (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, vol. 1: *Trinity, Incarnation, and Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009, s. 166-185. (Tekst pierwotnie opublikowany w 2002 r.).
- Howard-Snyder D. (2013), *Czy Jezus był szaleńcem, złoczyńcą czy Bogiem? A może tylko się pomylił?*, przeł. M. Iwanicki, niniejszy tom „Roczników Filozoficznych”, s. 39-68 (tam opis bibliograficzny oryginału).
- Judycki S. (2010), *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań – Kraków: Wydawnictwo *W drodze* – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów 2010.
- McGrew T., McGrew L. (2006), *On the Historical Argument. A Rejoinder to Plantinga*, „*Philosophia Christi*” 8 (2006), No. 1, s. 23-38.
- Murray M.J., Rea M.C. (2008), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Swinburne R. (2004), *Natural Theology, its “Dwindling Probabilities” and “Lack of Rap-
port”*, „*Faith and Philosophy*” 21 (2004), No. 4, s. 533-546.

Słowa kluczowe: racjonalność chrześcijaństwa, argument „szaleniec, złyca, albo Bóg”, malejące prawdopodobieństwa.

Key words: rationality of christianity, argument „mad, bad, or God”, “dwindling probabilities”.

Information about Author: Prof. JACEK WOJTYSIAK, Ph.D.—Department of Epistemology, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.pl