

Stanisław WSZOŁEK

Wydział Filozoficzny PAT
Kraków

BÓG, NIESKOŃCZONOŚĆ I JĘZYK

Dlaczego język religijny jest tak nasycony antropomorfizmami i tak silnie związany z potocznymi wyobrażeniami? Czy istnieje jakieś wytłumaczenie owej rażącej nieprzystawalności języka religijnego, który jest na wskroś ludzki i codzienny, do „przedmiotu” religijnego — Boga, który jest Całkowicie Inny, Nieskończony? Impulsem do podjęcia tych i podobnych pytań stał się piękny szkic Witolda Marciszewskiego o Pascalu i nieskończoności.¹ Od niego tedy rozpocznijmy nasze uwagi.

1. W ostatnim paragrafie swej wypowiedzi o Pascalu Prof. Marciszewski postawił, „na prawach hipotezy”, następującą tezę:

„[W]iara konfesyjna, a więc cechująca jakąś zwartą społeczność, wyposażona w dogmaty, obrzędy i władzę kapłaśno-nauczycielską, nie godzi się de facto z ideą Boga jako nieskończonego. **Konfesjonalizacja wymaga finityzacji!** (podkreślenie moje). Jest to fakt psychosocjologiczny, niezależny od tego, czy dogmaty danego wyznania zawierają czy też nie formułę o nieskończoności Boga. Jeśli ją zawierają, to pozostaje ona papierową formułą, a lud wierny dobrze sobie z nią poradzi powołując do istnienia zastępy świętych, patronów, aniołów itd., a więc istot skończonych (nawet jeśli duchowych) stanowiących reprezentację Nieskończonego. Teoretycznie to tylko

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

¹Witold Marciszewski, Pascal a nieskończoność, w: (red.) A. Siemianowski, Odczytywanie myśli Pascala, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, 31-42.

reprezentacja, ale praktycznie zastąpi to kontakt z Absolutem. Teologowie, nawet jeśli czują niepokój, czy to aby jest w porządku, mają praktyczne powody, by nie przeszkadzać, a nawet dyskretnie wspierać ów żywioł w gruncie rzeczy pogański, lecz usprawiedliwiony pewną cechą ludzkiego umysłu. [...] Georg Cantor [...] określił ją mianem *horror infiniti* (przez analogię do znanego „horror vacui”), czyli lęk przed nieskończonością” (s. 41).

Niech wyróżnione tłustym drukiem zdanie zwięźle wyraża tezę Prof. Marciszewskiego, którą odtąd będziemy nazywać *T1*. Sądzę, że *T1* (w charakterze hipotezy psychosocjologicznej) można śmiało uznać za tezę mało kontrowersyjną. Proponuję więc przenieść ją na hipotezę o możliwościach naszej mowy o Bogu i odczytać jako tezę o języku religijnym, w myśl której konfesyjność jest odpowiedzialna za charakter języka religijnego. Jak wiadomo język ten opiera się na języku potocznym i jest z natury swojej antropomorficzny, zmysłowy, konkretny, wolny od abstrakcji. Przed pułapką antropomorfizmu przestrzegają egzegeci i teolodzy na wstępnych wykładach poświęconych Pismu Świętemu. Po przeformułowaniu, *T1* przyjmuje postać *T2*, która głosi: **Konfesjonalizacja wymaga języka antropomorficznego**. Proponuję, aby *T2* stała się przedmiotem naszego namysłu.

Spróbujemy rozważyć, czy to konfesyjność sprawia, że język religijny ma charakter antropomorficzny i potoczny, czy też wymienione cechy języka religijnego są wynikiem odmiennych czynników, zgoła nie sprowadzalnych do kwestii psychosocjologicznych? Witold Marciszewski daje powody do takiego przeformułowania *T1*. Nie rozważa bowiem problemu psychosocjologicznego, lecz metafizyczny — problem finityzacji Absolutu, i przypuszcza, że problem ten był osobistą tragedią Pascala, który jak nikt przedtem głęboko rozumiał nieskończoność.

Przywołując słowa Pascala o „Bogu Abrahama”, a nie „filozofów i uczonych”, W. Marciszewski podkreśla, że są one stwierdzeniem „bezsilności dowodów” i afirmacją wiary, która jest doświadczeniem nieskończoności. Z tym nie bardzo godzi się jednak zamiar Pascala, aby napisać apologię konfesyjnej wiary chrześcijańskiej. „Czy było mu

to potrzebne, skoro jak Abraham sam osobiście doświadczał nieskończonej obecności?” Miedzy zamiarem napisania apologii konfesyjnej wiary, twierdzi W. Marciszewski, a doświadczeniem nieskończoności istnieje napięcie. Czy rzeczywiście istnieje? Jeśli zgodzimy się z $T2$, wniosek zdaje się przesądzony; jeśli jednak odrzucimy $T2$, sprawa nadaje się do dalszego przemyślenia.

3. Rozpocznijmy od stwierdzenia, które zdaje się zaprzeczać $T2$. Otóż, o antropomorficznym charakterze języka religijnego decyduje nie konfesyjność czy konfesjonalizacja, lecz przedmiot tego języka. Mówiąc krótko, Bóg nieskończony, właśnie dlatego że jest nieskończony, domaga się mówienia antropomorficznego i nieostrego, potrzebuje imienia tak mglistego jak samo słowo „Bóg”. Przypuszczenie to możemy wyrazić w postaci tezy $T3$: **Nieskończoność Boga wymaga języka antropomorficznego.**

Istnieje wiele sposobów uzasadnienia $T3$. Spróbujmy zastanowić się najpierw nad naturą Boga i naturą języka używanego do mówienia o Boga. W *Myślach* Pascala nie brakuje cennych wskazówek. „[N]ie znamy — powiada Pascal — ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma on ani rozciągłości, ani granic” (451/233).² Zauważmy, iż przytoczone zdanie coś jednak mówi o Bogu — że nie jest rozciągly (materialny, cielesny) i że nie jest skończony. Uogólniając: o Bogu wiemy raczej czym nie jest, aniżeli czym jest. Potoczne słowo „Bóg” jest na tyle nieostre, że może ogarnąć swoim zakresem zarówno minimalną treść negatywną, jak i pozytywne określenie. Dzięki temu nadaje się do powszechnego użycia i dobrze spełnia swoją rolę w normalnych sytuacjach życiowych. Inaczej jest z ulubionym słowem filozofów na określenie Boga, ze słowem „Absolut”. Podkreśla to Pascal w *Myślach*, przeciwstawiając Boga filozofów Bogu Abrahama, Izaka i Jakuba. Jaki jest powód przeciwstawiania Boga filozofów Bogu Abrahama? Odpowiedź Pascala jest złożona, a jeden z jej wątków ma wymiar pragmatyczny: Bóg filozofów, Absolut, nie prowadzi do

²Blaise Pascal, *Myśli*, przekład T. Żeleńskiego (Boya) w układzie J. Chevaliera przygotował M. Tazbir, Warszawa: IW Pax 1983; druga liczba w nawiasie na końcu fragmentu oznacza kolejny numer w układzie Brunschwicga.

zmiany życia — nie jest Bogiem żywym. Pascal wprost nie uzasadnia ostatniego stwierdzenia. Pamiętając o wysuniętym przypuszczeniu, możemy jednak rozważyć jedno z możliwych uzasadnień, które sprzeciwia się *T2*, a wspiera *T3*. Pojęcie Absolutu jest za mało mgliste (za mało antropomorficzne), czyli jest zbyt ostre, aby móc wskazywać przedmiot języka religijnego.

Nazwa (pojęcie) jest nieostra wtedy, gdy jej interpretacja jest sprawą otwartą. Nie jest to, rzecz jasna, precyzyjne określenie nieostrości.³ Na temat nieostrości istnieje bogata literatura logiczno-filozoficzna, w której omawia się wiele konkurencyjnych ujęć tego zagadnienia. Pozostając przy potocznym rozumieniu, zauważmy, że wypowiedziane w poprzednim paragrafie uwagi zawierają sugestię, iż ostrość względnie nieostrość nazwy (pojęcia) zależy nie tylko od użytkownika języka, lecz także od wskazywanego przedmiotu. Pascal jak nikt przedtem — co podkreśla W. Marciszewski — zdawał sobie sprawę z ograniczenia naszego poznania w ogóle, a zwłaszcza naszego poznania Boga. Tymczasem słowo „Absolut” i związane z nim pojęcie Absolutu niesie ze sobą całą ścisłość systemu intelektualnego, w którym jest używane. Jest zbyt precyzyjne w odniesieniu do swego sygnifikatu i dlatego nie nadaje się do powszechnego użycia. Natomiast potoczne pojęcie — przeciwnie — dobrze spełnia swój cel, ponieważ jest mgliste, mało precyzyjne, nieostre. Nieostre słowo „Bóg” nie staje się ostre przez dodanie, że oznacza ‘nieskończoność’. G. Cantor, tworząc teorię mnogości, wprowadził nie tylko matematyków, lecz także filozofów do raju nieskończoności; ale i on usilnie zaznaczał różnicę między pozaskończonością i nieskończonością absolutną, którą przypisywał Bogu. Ta ostatnia — wedle jego własnego określenia — nie jest „matematycznie determinowalna”.⁴ Dlatego też wydaje mi się, że

³Jest ono również niezgodne z określeniami przyjętymi w podręcznikach, w których nieostrość zwyczajnie przysługuje nazwom ogólnym. Zob. np.: K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1965, s. 58-60; W. Marciszewski, ‘Definicja’, w: tenże (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny*, PWN, Warszawa 1987, s. 256-266.

⁴G. Cantor, *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, w: G. Cantor, *Gesamelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, wyd. E. Zermelo, Berlin

zastąpienie słowa „Bóg” słowem „Nieskończony” niewiele wnosi ponad to, co łączymy z nazwą potoczną. Używane potocznie słowo jest — jak pisał Pascal — zrozumiałe przez czucie, serce; interpretowane w obrzędach i wiązane z konkretnymi wydarzeniami z życia jednostek i wspólnot, dostatecznie dobrze spełnia swą funkcję oznaczania Istoty Najwyższej. Serce, czucie nie jest przeciwieństwem rozumu, skoro najwyższe prawdy („pierwsze zasady”) można jedynie odczuć.

3. Powyższe uwagi mają związek z wiarą, a ściślej — z pewnością wiary. Rozważmy najpierw sytuację ogólną, która nie ma bezpośredniego związku z wiarą religijną. Ujmując rzecz nieco schematycznie, powiadamy: Łatwo się zabezpieczyć przed krytyką i oskarżeniem o fałsz, wystarczy używać nieostrych pojęć, sądów itd. Im bardziej mgliste pojęcie (zdanie, teoria), tym trudniej wyprowadzić zeń precyzyjne predykcje, tym trudniej jest je sfalsyfikować. Nikt nie wątpi, że „ogień spala”, dopóki nie wiemy co spala, gdzie i w jakich okolicznościach. Gdy jednak zastąpimy mgliste pojęcie (sąd, teorię) pojęciem wyostrzonym, wówczas sytuacja ulega zmianie: znaczące predykcje stają się łatwiejsze a możliwość falsyfikacji staje otworem.

Patrząc z tego punktu widzenia można dostrzec zaskakujący paralelizm między filozofem, który zastępuje pojęcie Boga pojęciem Absolutu a „ludem wiernym”, który zastępuje mgliste pojęcie Boga jego antropomorficznymi przedstawieniami. W ramach filozoficznego systemu pojęcie Absolutu nabiera określonej treści, np. u Leibniza — żeby pozostać w okresie związanym z Pascalem — Bóg staje się Logiką. Takiemu pojęciu trudno odmówić precyzji, aczkolwiek niewielu zechce się do takiego Boga modlić. Precyzyjne pojęcie filozofa budzi wątpliwości i narażone jest na krytykę i odrzucenie. Ale — paradoksalnie — sytuacja zwykłych ludzi jest podobna, gdyż antropomorfizacja ma swoje granice: zbyt daleko posunięta antropomorfizacja (np. utożsamienie bóstwa z jakimś wyobrażeniem) również nie skłania do postawy religijnej, budząc sprzeciw i krytykę. W Piśmie Świętym

1932, reprint Springer-Verlag 1980, s. 405. Por. J. Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa*, OBI, Kraków, Biblos, Tarnów 2002, s. 141. Na ważność dyskusji Cantora z neotomistami zwrócił mi uwagę Prof. Marciszewski.

znajdujemy wiele przykładów takiej krytyki, która przeciwstawia się rażącym antropomorfizmom posługując się językiem potocznym, ściśle zrośniętym z antropomorficznym obrazem świata.⁵ Tu m.in. tkwi źródło często opisywanego procesu oczyszczania wiary. Człowiek religijny nieustannie przechodzi „od wiary do wiary” — nie tylko w sensie osobowego zaufania, lecz także w odniesieniu do treści wiary. W tym procesie mgliste, nieostre pojęcie Boga okazuje swą siłę: opiera się ono wszelkim falsyfikacjom, chociaż jego precyzyjniejsze substytuty starzeją się i upadają. Chyba dlatego z nieostrym pojęciem rzeczywistości Bożej związana jest pewność wiary. Nie można wątpić w rzeczywistość która „jest dotykalna dla serca”. Oczywiście, pewność wiary jest pewnością subiektywną. Wiara w Boga, wskazywanego tak nieostrym pojęciem, zakorzeniona w doświadczeniu religijnym (nie tylko mistycznym, lecz także w szeroko pojętym doświadczeniu wiary), ze swej natury wyklucza wątplenie, co dobitnie podkreślił J.H. Newman. Nieostrożna lub lekkomyślna próba sprecyzowania nieostrego pojęcia Boga przez zastąpienie go, na przykład, pojęciem Absolutu zagraża tej pewności.

Nasuwający się wniosek jest dość śmiały. Język religijny nie może nie być antropomorficzny, nieostry, utkany z rozmytych pojęć (Nie może też być rażąco antropomorficzny). Paradoksalnie taki właśnie język nadaje się do mówienia o Boskiej Transcendencji; jest zbyt wyraźnie „zmysłowy” i ułomny, by wysuwać jakiegokolwiek roszczenie do wyrażenia Tego-Co-Całkowicie-Inne. Dodać można i to, że umysł człowieka jest dostosowany do potrzeb praktycznych; zatem wszystkie nasze pojęcia są do pewnego stopnia antropomorficzne. Po prostu nie umiemy myśleć inaczej. Najlepiej myśleć o Bogu jako podobnym do człowieka!

4. Ostatnie zdanie jest, rzecz jasna, paradoksalne. Gdyby je wyjąć z kontekstu powyższej wypowiedzi, można by śmiało stwierdzić, że

⁵Krytykę antropomorficznych przedstawień i antropomorficznego języka można znaleźć nawet w Dekalogu — w drugim przykazaniu. Patrząc z perspektywy teologicznej, określenie „język antropomorficzny” nie jest zatem zbyt szczęśliwe. Lepiej byłoby mówić o języku antropologicznym i stosownie sformułować T3 : Nieskończoność Boga wymaga języka antropologicznego.

przekazuje informację mylącą, jeśli nie wręcz fałszywą. Wyżej, przywołując Boga Leibniza, wyraziłem wątpliwość, czy tak rozumiany Bóg mógłby być adresatem naszych modlitw? Pytanie to nie było wcale retoryczne. Zdaje się, że istnieją ludzie, pozostający zawsze w znakomitej mniejszości, którzy tak pojętego Boga potrzebują. Być może Leibniz był jednym z nich. Wówczas przeciwstawienie Boga filozofów Bogu Abrahama — za wyjątkiem ściśle mistycznego kontekstu, o którym zdaje się mówić Pascal — nie jest uzasadnione. Bo czy rzeczywiście jest tak, że Bóg filozofów nie może prowadzić do zmiany życia? Można chyba wskazać przykłady przeczące takiemu przypuszczeniu. Alfred N. Whitehead byłby jednym z kandydatów. Jednak i w tym przypadku trzeba by sobie uświadomić, że nawet Whiteheadowskie pojęcie Boga jest antropomorficzne — jak wszystkie nasze pojęcia odnoszone do Boga, z pojęciem nieskończoności włącznie. O ile bowiem określamy Boga, o tyle dokonujemy jego finityzacji. Z drugiej strony wiemy, że Bóg skończony nie jest żadnym Bogiem.

Sprzeczności i niejasności, w jakie popadamy mówiąc o Bogu przychodzą w sukurs jeszcze innemu stanowisku, które dla odróżnienia nazwijmy teżą *T4* : **Skończoność człowieka („antopologizacja”) domaga się języka antropomorficznego.** *T3* i *T4* wydają się być ze sobą ściśle powiązane. Ich związek osłabia znaczenie ewentualnego rozstrzygnięcia dyskutowanego zagadnienia. Oto niezależnie od tego, czy to skończoność człowieka domaga się języka antropomorficznego, czy raczej nieskończoność Boga „decyduje” o takim charakterze wszelkiej mowy o Bogu, skutek jest ten sam: nasza mowa o Bogu jest nieudolną paplaniną. W tej sytuacji ważne pytanie brzmi: Dlaczego nie milczeć o Bogu? Dlaczego Pascal, który jak Abraham doświadczył nieskończonej obecności, zdecydował się jednak mówić? Dlaczego inni świadkowie wiary, którzy jak Pascal doświadczyli podobnej obecności, mówili o Bogu, choć zastrzegali się, że to jest „mowa słomiana”?

Nie są to łatwe pytania. Prof. Marciszewski, powołując się na Pascala, sugeruje następującą odpowiedź: „Może uważał [...], że choć sformułowania dogmatyczne deformują prawdę, to są to przekłamania nieuniknione, a brak wszelkich sformułowań przyniósłby szkodę jesz-

cze większą niż to nieprzystosowanie dogmatu do prawdy” (s. 42). Cenna wskazówka zawarta w przytoczonych słowach o konieczności mowy o Bogu ma — jak sądzę — związek z zagadnieniem stosunku rozumu i wiary. Jeśli radykalnie oddzielimy te rzeczywistości, jak to ma miejsce w pewnych nurtach tradycji protestanckiej, postawione pytanie pozostaje bez dobrej odpowiedzi. Jeśli jednak sądzimy, że wiara, czymkolwiek jest w swej istocie, jest także użyciem rozumu, a rozum jest u swego korzenia wierzący, wówczas łatwiej zrozumieć, że treści wiary muszą mieć siłę przedstawiania się jako prawdziwe.⁶ Radykalne oddzielenie rozumu od wiary, stwierdzenie, że rozum nie ma nic do zrobienia w obszarze wiary, a wiara (niekoniecznie religijna) nie ma wstępu na obszar rozumu, prowadzi nie tylko do wniosku, że o Bogu należy milczeć, że dogmaty religijne to „przekłamania”, lecz również do odarcia religii z nadprzyrodzoności. „Jeśli się wszystko podda rozumowi — mówi Pascal — nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeśli się pogwałci prawa rozumu, będzie niedorzeczna i śmieszna” (4/273). Paradoksalnie, milczenie o Bogu może być znakiem poddania wszystkiego rozumowi. Od skazania wiary na milczenie do wykluczenia wiary droga jest krótka.

⁶Por. S. Wszolek, Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagania Pascala, *Analecta Cracoviensia* 33, 2001, s. 243-265.