

Ks. Bolesław SZEWC

## POZNANIE W RELIGIACH OPARTYCH NA BIBLI WEDŁUG I. G. BARBOURA

**Treść :** 1. Dane religii; 2. Język religii; 3. Ocena przekonań w religii; 4. Krytyka; Zakończenie.

**Słowa kluczowe:** Barbour Ian Graeme, religia, poznanie, interpretacja, doświadczenie, język, analogia, metafora, symbol, przypowieść, mit, model, paradygmat, objawienie

**Keywords:** Barbour Ian Graeme, religion, cognition, interpretation, experience, language, analogy, metaphor, symbol, parable, myth, model, paradigm, revelation

Ian Graeme Barbour (1923) jest amerykańskim naukowcem w dziedzinie relacji między religią i nauką. Z wykształcenia jest fizykiem i teologiem. Przez wiele lat wykładał w Carleton College w Northfield, Minnesota, USA. Obecnie jest emerytowanym profesorem nauki, technologii i nauk społecznych. W swojej najbardziej znanej książce *Issues in Science and Religion* w 1966 roku podał podstawy epistemologiczne, językowe i metodologiczne dla budowania mostów pomiędzy religią i nauką. Przyłącza się on do takich uczonych jak F. Ferré<sup>1</sup>, którzy twierdzą, że język religii spełnia również funkcje poznawcze. W obecnej pracy skupimy się na tym, co wnoszą jego osiągnięcia do zrozumienia poznawczego aspektu religii.

### 1. Dane religii

Danymi, czyli tym, co się poznaje w religii według I. G. Barboura, ogólnie rzecz ujmując są przeżycia i wydarzenia interpretowane za pomocą uprzednio ustalonych kategorii interpretacyjnych. W tym rozdziale omówimy pokrótce naturę doświadczenia i religijnego: jego związek z interpretacją, z doświadczeniem, ze wspólnotą oraz w ostatnim podrozdziale przedstawimy listę typów doświadczenia religijnego zaproponowaną przez I. G. Barboura.

I. G. Barbour powołując się na A. N. Whiteheada, W. Jamesa i J. Baillea<sup>2</sup> twierdzi, że religia ma pewien składnik eksperymentalny. Istnieje coś, co można nazwać doświadczeniem religijnym. Owo doświadczenie otwiera przed nami prawdy, które religia próbuje ująć w dogmaty przy pomocy precyzyjnych terminów. W tej wyróżniająco religijnej sferze doświadczenia wiele osób posiada przedmiot ich wiary, nie w formie

---

<sup>1</sup> Por. F. FERRÉ, *Basic Modern Philosophy of Religion*, New York 1967, 371-407.

<sup>2</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, Upper Saddle River 1966, 208.

zwykłych wyobrażeń, które ich intelekt przyjmuje jako prawdę, lecz w formie quasi zmysłowych rzeczywistości, bezpośrednio zrozumiałych. Specyfika, tego doświadczenia polega m. in., na tym, że nie ma rzeczywistości, która bardziej wprost nas pociesza niż rzeczywistość Boga i nie ma niczego bliższego niż On. Rzeczywistości rozumowe są bardziej oczywiste, lecz Jego rzeczywistość jest bardziej intymna, dotykająca nas a wiele głębiej, aż do jądra naszego bytu.

Religie oparte na Biblii, zarówno ich kult jak i przyjęcie określonej interpretacji przeżyć czy wydarzeń są pewnego rodzaju eksperymentem, bo wpływają na dalsze życie człowieka lub wspólnoty, na jego przyszłe wybory. Orędzie prorockie często zawiera interpretację bieżących sytuacji w świetle tego, co było poprzednio rozumiane jako Boży cel w konkretnych wydarzeniach historycznych, w konkretnych wspólnotach.

### *a. Doświadczenie a interpretacja*

Przedstawimy tu pewne podstawowe intuicje na powyższy temat, które zostaną rozwinięte w rozdziale 3., gdy będzie mowa o pojęciu paradygmatu. Uzasadnimy teraz podstawową tezę, że nie istnieje doświadczenie bez interpretacji.

Doświadczenie pierwotne – to które jest podstawą każdego naszego poznania – Ian G. Barbour określa jako przedrefleksyjną świadomość strumienia życiowej aktywności będącego częścią współdziałania organizmu z otoczeniem.<sup>3</sup> Mamy tu z jednej strony coś na co natyka się ta aktywność (przedmiot), a z drugiej istotę zdolną nadać temu sens i odpowiednio zinterpretować (podmiot). Owa doświadczająca czegoś istota aktywnie uczestniczy w świecie wywierając nań pewien wpływ. Zatem nigdy nie jest możliwe przeprowadzenie do końca rozróżnienia podmiotu i przedmiotu. Jednak nasze doświadczenie nie jest całkowicie subiektywne, bo nie jest ono całkowicie zależne od naszej woli, jest przynajmniej po części czymś danym, czego nie możemy zmienić. Doświadczenie nie jest również całkowicie obiektywne, gdyż uwarunkowane jest przez wspomnienia, uczucia, i zasób pojęć poznającego. podmiotu. Nigdy nie jest tak, że po prostu widzimy zawsze „widzimy jako”, „doświadczamy jako”, „interpretujemy jako”<sup>4</sup> I. G. Barbour podaje tu obrazowy przykład Johna Hicka: „ktoś mógłby powiedzieć tak: O zmroku doświadczyłem kępki trawy jako królika” Zatem ten ktoś ujmuje swoje doświadczenie w ramy pewnego pojęcia (królik) i nie jest to już czysta obserwacja. Według I. G. Barboura lepiej jest mówić „interpretuję jako” zamiast „doświadczam jako” W tym przykładzie brzmiałoby to: „O zmroku zinterpretowałem kępkę trawy jako królika”, zatem zinterpretowałem błędnie. Niestosownie byłoby mówić „doświadczyłem błędnie” Zatem w akcie percepcji nieredukowalnymi danymi nie są izolowane kolorowe plamy czy też oderwane doznania zmysłowe, lecz globalne struktury, w których zawarta jest już interpretacja. Kształt nowego doświadczenia uzależniony jest od naszych zainteresowań oraz od przyjętego. systemu pojęć i celów, do jakich to doświadczenie ma służyć. Zatem nie ma doświadczenia bez interpretacji.

<sup>3</sup> I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, Kraków 1984, 157-158.

<sup>4</sup> *Tamże*, 69-70.

W powyższym świetle wiara religijna polega na interpretowaniu życia, jako spotkania z Bogiem. Dzięki tej interpretacji całe życie staje się dialogiem z Boskim Ty i we wszystkich okolicznościach życia czuje się obecność Boga. Nie chodzi tu o próbę objęcia teorią przechowywanych w pamięci faktów (byłaby to użyteczna fikcja, według tego jak rozumieją religię instrumentalisci), ale o to, że właśnie tak, a nie inaczej doświadcza się świata, chodzi o postawę świadomie przyjętą i przeżywaną. Widać tu pewną wieloznaczność w tym, co jest dane człowiekowi. Jest wiele możliwych systemów interpretacyjnych, treść naszego poznania zależy w znacznym stopniu od naszej decyzji: kim być i jak postępować, jaką interpretację wybrać. Bóg zabezpiecza w ten sposób naszą wolność, gdyż akt interpretacji doświadczenia i odpowiedzi na wezwanie Boże są dobrowolne.

### *b. Rola wspólnoty*

Każda wiedza ma charakter społeczny.<sup>5</sup> Dziecko uczy się języka przyswajając sobie pojęcia, które wpływają na sposób organizacji doświadczenia. Gdy dziecko rośnie w izolacji od innych osób, to trudno jest powiedzieć, że jego samoświadomość i jego świadomość świata są ludzkie. Jaźń i to co ta jaźń wie, jest w dużej mierze ukonstytuowane przez wspólnotę. Zaś wspólnota tak religijna jak i naukowa mają swój własny język symboliczny przy pomocy którego spisuje swoje wspólne doświadczenia. Język ów jest w pełni zrozumiały tylko dla kogoś kto uczestniczy w życiu wspólnoty. Dotyczy to zwłaszcza wspólnoty religijnej. Poznanie religijne jest bardziej związane z konkretną wspólnotą niż poznanie naukowe i przez to trudniejszy jest dialog między wspólnotami wyznaniowymi niż naukowymi. W każdym razie należy podkreślić, że każda wiedza łączy się w procesie interakcji jednostki z grupą.

W religiach opartych na Biblii uderzającą cechą jest uczestnictwo w zbiorowej historii. Społeczności religijne konstytuują się właśnie przez dzielenie życia w kontekście wydarzeń historycznych. O Bogu mówi się nie przy pomocy przymiotów metafizycznych, lecz przez historyczne powiązania. On jest „Bogiem Abrahama”, jest „Bogiem i Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa” Wyznanie wiary jest raczej wyliczeniem wydarzeń historycznych we wspólnocie, niż ogólnych zasad. Biblia jest dramatem o Bożych poczynaniach z ludźmi i nie da się oddzielić od historii wspólnoty. Właśnie konkretne pojedyncze wydarzenia są punktem wyjścia teologii. Teologia jednak nie zatrzymuje się na szczegółach tak jak historia, lecz wyciąga wnioski ogólne, bo w pewnych szczególnych wydarzeniach widzi objawienie się Boga. Nota bene ta troska o uniwersalne wnioski z pojedynczych faktów przypomina cel przyświecający naukom przyrodniczym.<sup>6</sup> Zatem poznanie religijne jest ściśle związane z konkretną wspólnotą i z jej historią.

### *c. Objawienie*

W historii wspólnoty religijnej ma miejsce inicjatywa Boga; nazywamy ją objawieniem. Tak rozumiane objawienie jest oryginalne dla religii i nie ma odpowiednika w

<sup>5</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, dz. cyt., 213-214.

<sup>6</sup> Por. *tamże*. 233.

poznaniu naukowym.<sup>7</sup> Trudno jest utożsamiać objawienie z obiektywnymi faktami, bo na przykład jedyne relacje o Chrystusie (oprócz krótkich wzmianek u żydowskich i rzymskich historyków) były napisane jedno pokolenie później przez jego oddanych uczniów i odzwierciedlają ich poglądy. Zatem widać, że znaczenie wydarzenia historycznego nie zawiera się bezpośrednio w nim samym, ale w tym, w jaki sposób jest ono związane z innymi wydarzeniami, a może to zostać ukazane jedynie przez interpretację. Stąd na przykład, że wielu współczesnych Chrystusa odrzuciło Go, wynika teza, że objawienie nie składa się z samych tylko szczegółów historycznych. Objawienie tkwi w zinterpretowanej historii, w której jest zaangażowany tak podmiot jak i przedmiot tego objawienia.<sup>8</sup>

Objawienie ma fundamentalne znaczenie dla poznania religijnego, dla życia wspólnoty i jej członków. Jest ono rozstrzygającym kluczem do zrozumienia ludzkiej egzystencji. Objawienie dostarcza kategorii interpretacyjnych oświecających wszystkie sytuacje życiowe. Wierzenia religijne mają najszerszy możliwy zasięg, gdyż dostarczają koherentnego wyjaśnienia wszystkich faz rzeczywistości.<sup>9</sup> Konkretny człowiek interpretuje objawienie w kontekście swego całego życia, człowiek kojarzy określone swoje doświadczenia z wydarzeniami biblijnymi i przeżyciami Bohaterów biblijnych. Ten zespół skojarzeń stanowi z kolei klucz do interpretacji następujących doświadczeń.<sup>10</sup> Tu jest widoczna uniwersalność objawienia, bo pomimo tego, że zajmuje się ono szczegółowymi wydarzeniami, to jednak oświetla życie każdego człowieka.

#### d. Typy doświadczenia religijnego<sup>11</sup>

Chociaż zgodnie z tym, co było powiedziane wcześniej, nie jesteśmy w stanie wyodrębnić niezinterpretowanego doświadczenia, to jednak możemy się zastanowić nad charakterystycznymi jego, typami, które najczęściej spotykamy w religii. Spróbujmy je opisać bez bezpośredniego odwoływania się do interpretacji związanej z konkretną religią lub filozofią.

1. Poczucie bojaźni i czci<sup>12</sup> czyli spotkanie numinotyczne. Do cech charakterystycznych tego typu doświadczenia religijnego należy poczucie bojaźni i czci, tajemnicy i cudowności, świętości i uświęcenia, fascynacji i lęku.<sup>13</sup> I. G. Barbour podaje następujące przykłady spotkania numinotycznego: widzenie Izajasza, powołanie Pawła i Mahometa oraz teofania Kriszny, gdy Ariuna traci mowę ze zdumienia. Temu doświadczeniu towarzyszy często wezwanie moralne i pokorna odpowiedź. Zinstytucjonalizowane formy tego doświadczenia to kult i obrzędy wyrażające wartość przypisywaną przedmiotowi

<sup>7</sup> Por. *tamże*, 237.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, 235-236.

<sup>9</sup> Por. *tamże*, 233.

<sup>10</sup> Por. *tamże*, 237.

<sup>11</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 70-73.

<sup>12</sup> Por. *tamże*, 102.

<sup>13</sup> Por. R. OTTO, *Świętość*, tł. B. Kupis, Warszawa 1968; doświadczenie numinotyczne to jest według Rudolfa Otto *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*.

kultu i podkreślające wyższość osoby odbierającej cześć (wyraża się to często przez składanie pokłonów). W doświadczeniu tym często odczuwa się obecność drugiego, spotkanie z nim, stanięcie przed jego obliczem lub odczucie bycia pochwyconym, trzymanym przez kogoś. Człowiek uświadamia sobie wtedy swoją zależność, skończoność i przygodność swego bytu. Doświadczenie numinotyczne jest zazwyczaj interpretowane w kategoriach osobowych modeli Boga, dlatego w intersubiektywnie komunikowalnym wyrażaniu przepaści między człowiekiem oddającym cześć, a Absolutem można widzieć zaczątek osobowej idei Boga w religii.

2. Zjednoczenie mistyczne.<sup>14</sup> Zdaniem I. G. Barboura doświadczenie tego typu lub do niego podobne można znaleźć w różnych kulturach, które się praktycznie nigdy nie zetknęły ze sobą. Powtarzają się w nich takie cechy charakterystyczne, jak świadomość jedności i przemożna radość. Czasem owo „jedno” odnajduje się w wielości przedmiotów, w świecie. Występuje to w mistycyzmie natury. W innych religiach należy porzucić świat kierując się do własnego wnętrza poprzez dyscyplinę wewnętrzną i kontemplację, aby odnaleźć jedność w głębi własnej duszy. Pomimo tych różnic opisy doświadczenia mistycznego są w znacznym stopniu zbieżne. Droga do osiągnięcia wyżej wspomnianej jedności wiedzie poprzez medytację, kontemplację, dyscyplinę wewnętrzną i ascezę.

W ponadczasowym utożsamieniu się w Jednym znikają wszelkie przeciwstawienia (ludzkie – boskie, podmiot – przedmiot, czas – wieczność, dobro – zło). Mistyk poważnie podkreśla niewyraźność swego doświadczenia, odwołuje się raczej do *via negativa*. Na przykład Brahman według hindusów jest *neti, neti* (ani tym, ani tym). Mistyk odwołuje się do, obrazów i modeli o charakterze osobowym (Byt Absolutny jako świadomość z istoty tożsama ze świadomością indywidualną, albo jako Dusza świata, z którą zlewa się jego własna dusza), bądź nieosobowym („Ja” rozplywa się w panteistycznej wszechrzeczy, w bezosobowym absolutcie, w boskiej Praprzyczynie).

Chociaż w tradycjach religijnych zachodu przeważa aspekt numinotyczny, a w tradycjach Wschodu mistyczny, to jednak wszystkie wielkie religie światowe zawierają obydwa typy doświadczenia.

3. Powinność moralna. Pojawia się wtedy, gdy decyzje w kwestiach etycznych wymagają odpowiedzialności i podporządkowania własnych skłonności wartościom wyższym. Istotny w tych przypadkach głos sumienia jest uwarunkowany społecznie, lecz może się on skłaniać do sprzeciwienia się społeczeństwu, nawet pod groźbą utraty życia. Wielu widzi w tym przejaw transcendencji, głębi lub Boga. Ludzie, gdy nie czynią zadość powinności moralnej, doznają poczucia winy.

4. Nawrócenie i pojednanie. Często, gdy poczucie winy połączone jest ze skruką ludzie doświadczają w niewytłumaczalny sposób przebaczenia – zaczynają akceptować samych siebie. Jest to nawrócenie otwierające nowe możliwości życiowe, uwrażliwiające na drugiego człowieka. Jest to uzdrawiająca moc miłości, która działa w nas, gdy przeżycie pojednania zaczyna dominować nad przeżyciem obcości.

5. Relacje między osobami. Niektóre relacje między osobami oddają takie pojęcia jak: bezpośredniość, bliskość, wzajemność, autentyczny dialog, dostępność, wrażliwość,

<sup>14</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 103-104.

otwartość, odpowiedzialność. Relacje te cechuje niewymuszony charakter i zaangażowanie całej osoby. Wiele z tych religii można odnaleźć na linii Bóg-człowiek. Na przykład potrzebę bliźniego można interpretować jako wezwanie Boże. Spotkanie z ty ludzkim jest równocześnie jedną z form spotkania z Ty Boskim. Można też powiedzieć, że Bóg przemawia do człowieka za pośrednictwem zdarzeń jego powszedniego życia, a człowiek odpowiada Bogu swoimi uczynkami. Zatem można wydarzenia życia i czyny człowieka interpretować jako dialog.

6. Kluczowe wydarzenia historyczne. W doświadczeniu religijnym ujawnia się składnik wspólnoty. Jest to zbiorowe doświadczenie całych społeczności powstające jako reakcja na wydarzenia historyczne. Na przykład przesłanie proroków biblijnych stanowiło interpretację charakterystycznych wydarzeń w dziejach Izraela. Zaś wspólnota chrześcijańska powstała jako odpowiedź na życie Chrystusa, które nadal konstytuuje jej tożsamość. Każda wspólnota kultuwyuje pamięć wydarzeń historycznych mających zasadnicze znaczenie dla jej tożsamości. O roli wspólnoty i jej historii w doświadczeniu religijnym pisaliśmy w podrozdziale 1.b.

7. Porządek i twórczy charakter świata. Wielu ludzi pozostaje pod wrażeniem porządku i piękna świata i wzajemnej zależności form przyrody. Wielu w chwilach refleksji zastanawia się nad ostateczną racją ładu i twórczego rozwoju w kosmosie. Stąd powstał argument teologiczny na istnienie Boga, który począwszy od Arystotelesa, aż do dzisiaj jest przedmiotem sporów filozoficznych.

Każdy z siedmiu wymienionych typów doświadczenia może podlegać bardzo różnym interpretacjom, które są uwarunkowane kulturowo. Z kolei samo doświadczenie zależy w znacznej mierze od interpretacji. Na przykład interpretacja teistyczna doświadczenia religijnego i moralnego pociąga za sobą określone postawy i zachowania ludzi, jak również wpływa na sposób widzenia świata, ponieważ zwraca uwagę na pewne elementy życia jednostek i wspólnoty, które przy innych interpretacjach uszłyby naszej uwadze. Interpretacja teistyczna nie jest jedyną prawomocną interpretacją, tym nie mniej nie jest obojętne jaką interpretację przyjmujemy. Ateista chociażby doświadczał podobnych przeżyć co teista, to jednak jego otwartość na doświadczenia religijne będzie prawdopodobnie mniejsza i będzie im przypisywał mniejszą wagę niż teista.<sup>15</sup> Teraz przejdziemy do analizy języka religii i jego funkcji.

## 2. Język religii

I. G. Barbour powtarza za Austinem Farrerem pogląd, że Bóg w większym stopniu objawił się za pośrednictwem natchnionych obrazów niż poprzez doktryny i zasady wiary. W tradycji biblijnej wydarzenia interpretowane są za pośrednictwem dominujących obrazów. Obrazy te zdaniem I. G. Barboura nie pochodzą bezpośrednio od Boga, ale są wytworem opartej na analogii wyobraźni człowieka.<sup>16</sup> W ujęciu I. G. Barboura właśnie analogia jest najistotniejszym i najbardziej charakterystycznym środkiem języka religii. Wszystkie jego elementy tj. metafory, symbole, przy-

<sup>15</sup> Por. *tamże*, 161.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, 27.

powieści itp. oraz bardziej złożone formy tego języka – mity i modele, opierają się na analogii. Dzięki analogii (jej określenie podam w podrozdziale a.) język religii może uniknąć z jednej strony dosłowności zaś z drugiej – braku zawartości informacyjnej.<sup>17</sup> Rozumiejąc dosłownie terminy religijne zaczerpnięte z życia ludzi (np. Miłość Boża) popadamy w antropomorfizm, natomiast gdy nie możemy przypisać Bogu jednoznacznie żadnego ze znanych określeń popadamy w agnostycyzm. Koncepcja analogii byłaby wyjściem pośrednim uwzględniającym zarówno podobieństwa jak i różnice między Bogiem i człowiekiem. Jednak oba klasyczne ujęcia analogii roli tej nie spełniają.<sup>18</sup>

Analogia proporcjonalności, która zaprzecza by istniało jakiegokolwiek bezpośrednie podobieństwo między na przykład dobrocią Boga, a dobrocią człowieka, prowadzi do agnostycyzmu. Twierdzi ona jedynie, że dobroć Boga pozostaje w takim stosunku do natury Boga, jak dobroć człowieka do natury człowieka. Jeśli uprzednio nie wiemy jak się ma natura Boga do natury człowieka to taka analogia nic nam nie mówi. Analogia atrybutowa również niewiele wnosi do powyższej problematyki. Twierdzi ona, że każda cecha „formalnie” przysługuje Bogu, a „wtórną” rzeczom stworzonym, bo przyczyny są podobne do swych skutków, a Bóg jest przyczyną świata. Więc o dobroci Boga możemy wnioskować tylko to, co było zawarte w przesłankach: Stwórca jest dobry, w taki sposób, aby zapewnić istnienie dobra w rzeczach stworzonych. I. G. Barbour rezygnuje z tych ujęć analogii. Proponuje on, aby analogia odwoływała się do doświadczenia religijnego, któremu został poświęcony I. rozdział tej pracy.

W obecnym rozdziale zostaną przedstawione charakterystyczne formy języka religii. Najważniejsze z nich to mity i modele (mity nie są tu rozumiane potocznie – jako nieprawdziwe historie). Następnie opisane zostaną funkcje, które spełnia język religii. Będą to funkcje socjologiczne (integrowanie wspólnoty), funkcje psychologiczne (zmniejszenie lęku), funkcje rytualne (wspólne obrzędy), interpretacja doświadczenia oraz wyrażanie i kształtowanie postaw. Na zakończenie wskaże się za I. G. Barbourem, na to, że wymienione różne funkcje języka religii albo zawsze są funkcjami poznawczymi, albo przynajmniej odwołują się do pewnych sądów poznawczych. Przedmiotem języka religii nie są tylko użyteczne fikcje; jego twierdzenia pretendują do prawdziwości, podobnie jak twierdzenia nauki.

### *a. Analogie, metafory, symbole i przypowieści*

Filozofowie i antropolodzy zgodnie utrzymują, że pewien aspekt doświadczenia jest interpretowany symbolicznie przez ludzką twórczą wyobraźnię. Wyraża się to zwłaszcza symbolizmem religijnym, który przejawia wiele form. Na przykład ryt składa się z pewnych symbolicznych czynności, które mogą wyrażać i celebrować wierzenia wspólnoty religijnej. I. G. Barbour pisze, że często odbywa się to przez symboliczny udział w ważnych wydarzeniach wspólnoty i podaje jako przykład chrześcijańską wierzycę Pańską. Wypada tu zaznaczyć, że jest to protestanckie rozumienie Eucharystii.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, 28.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, 28.

Katolicy wierzą, że udział ten nie jest symboliczny, lecz rzeczywisty, gdyż Eucharystia jest uobecnieniem (ale nie w płaszczyźnie historycznej) Ostatniej Wieczerzy – Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, co nie przeszkadza temu, że ryt Mszy świętej zawiera wiele czystych symboli.

Symbolizm w języku religijnym wyraża się przez różnego rodzaju analogie. Ogólnie analogia jest przeniesieniem bądź rozszerzeniem wzorców wzajemnych powiązań wziętych z jednego obszaru doświadczenia aby uporządkować inny typ doświadczenia.<sup>19</sup> To pojęcie analogii jest bardzo ogólne i opiera się na doświadczeniu, a nie na spekulacji. Ma ono zastosowanie w wielu formach języka religii. Niektóre z nich teraz omówimy.

Język religii ma zazwyczaj charakter metaforyczny.<sup>20</sup> Metafora proponuje analogię między normalnym kontekstem danego, słowa, a kontekstem nowym, w którym zostało ono użyte. Część konotacji tego słowa (tylko część) ulega przeniesieniu. Na przykład kiedy się mówi, że „Miłość jest jak płomień”, to nikt nie pomyśli, że przy jej pomocy można coś ugotować. Przy metaforycznym użyciu terminu następuje wysoce wybiórcze przeniesienie znanych skojarzeń. Skojarzenia te funkcjonują następnie albo jako soczewka, poprzez którą patrzymy na poznaną rzecz: niektóre z jej cech ulegają pominięciu lub pomniejszeniu, podczas gdy inne zostają podkreślone i uwydatnione. Na przykład wyrażenie „człowiek jest wilkiem” skłania nas do wzięcia pod uwagę tych cech ludzkich, które mogą przypominać znane cechy wilka, a które dotąd uchodziły naszej uwadze. Metafora nie jest prawdziwa w sensie dosłownym – interpretowana dosłownie staje się absurdem. Na przykład nie sięgamy po ścierkę, gdy ktoś „kipi ze złości”. Jednak nie stanowi ona użytecznej fikcji, nie jest jedynie udawaniem, grą intelektualną bez żadnego odniesienia do rzeczywistości. Metafora stwierdza, że między porównywanymi obiektami zachodzą istotne analogie.

Metafora nie jest tylko skrótowym. porównaniem i nie da się sprowadzić do, zbioru równoważnych wyrażen dosłownych, ponieważ ma ona charakter otwarty. Jest to bardzo istotna cecha wszystkich form języka religijnego opierających się na analogii nie występująca w nauce. Otwartość znaczy, że nie jesteśmy w stanie określić jak daleko ma sięgać porównanie, bo w metaforze kryje się nieokreślona liczba możliwych analogii, których wyspecyfikowanie należy do odbiorcy. Metafora jest sugestywną zachętą do znajdowania dalszych podobieństw, odwołuje się do bogatych zasobów doświadczenia odbiorcy. Przeto metafory sprawiają, że język staje się procesem w którym odbiorca jest aktywnym uczestnikiem. Dzięki temu, oraz dzięki zawartości elementów emocjonalnych i wartościujących, metafory wyrażając przeżycia „nadawcy” wywołują je również u „odbiorcy”. W ten sposób oddziałują one tak na postawy „odbiorcy”, jak na postrzeganie i interpretowanie przez niego świata.

Wiele symboli religijnych to właśnie metafory oparte na analogiach zachodzących w obrębie ludzkiego doświadczenia.<sup>21</sup> Oto niektóre symbole związane z pojęciami wysokości:

---

<sup>19</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, dz. cyt., 216.

<sup>20</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 19-22.

<sup>21</sup> Por. *tamże*, 22-24.

Poruszanie się w górę wymaga więcej wysiłku niż ruch w kierunku przeciwnym – więc wysokość staje się symbolem doskonałości i osiągnięcia celu. Wysokość, kojarzy się też z uznaniem czyjejs władzy – przed tronem króla umieszczonym na podwyższeniu klęka się i bije pokłony. Odczucie czci religijnej przypomina lęk, jaki odczuwamy stając u stóp wysokiej góry lub spoglądając w niebo.

Symbolika światła – światło umożliwia lepsze widzenie rzeczy, dzięki czemu staje się symbolem, wiedzy i poznania. Biblia mówi o Bogu, że jest światłem i wiele różnych religii posługuje się tym symbolem. Można też widzieć analogię między doświadczeniem silnego oślepiającego światła, a przeżyciem uniesienia religijnego. Ma to miejsce w judaistycznej koncepcji „chwały” Boga i w nauce św. Pawła o „świecie, do którego niepodobna się zbliżyć”

Symbolika wody – woda jest symbolem chaosu i śmierci (np. wody pierwotne, z których wyłonił się świat), ale również odrodzenia i oczyszczenia (chrzest), bo człowiek doświadcza jej nie tylko jako niszczyielskiego żywiołu, ale również jako czynnika niezbędnego do życia, oraz środka do usuwania brudu. Podobnie jak woda, również ogień może występować jako czynnik unicestwiający, oczyszczający lub życiodajny.

To samo przeżycie religijne może być wyrażone za pomocą wielu różnych metafor. Na przykład chrześcijańskie doświadczenie uwolnienia. Uwolnienie od winy i niepokoju jest opisywane jako analogiczne do uniewinnienia oskarżonego w sądzie, uczynienia niewolnika człowiekiem wolnym, zwolnienia więźnia, pogodzenia się nieprzyjaciół, przebaczenia drugiemu człowiekowi lub też powrotu do zdrowia po ciężkiej chorobie.

Symbolo religijne stają się częścią języka wspólnoty religijnej wyrażając uczucia i przeżycia człowieka, przetwarzając jego obojętność i budząc zaangażowanie. Są one tworzone nie w rezultacie bezstronnej obiektywnej obserwacji, lecz wywodzą się z osobowego współuczestnictwa, z doświadczenia siebie jako czynnego podmiotu.

Symboli religijnych nie można traktować dosłownie, gdyż łączą one potwierdzenie z zaprzeczeniem, wskazując na rzeczywistość w stosunku do nich transcendentną. Symbol religijny ma charakter bałwochwalczy, jeżeli nie ukazuje własnej nieadekwatności. Bardziej rozbudowaną formą analogii w religii są przypowieści<sup>22</sup>, czyli krótkie opowiadania, których realia są zaczerpnięte z życia codziennego. Przy tym chodzi tu o jedno porównanie jako całość, nie tak jak w alegorii; gdy każda rzecz lub postać osobno, w sposób jednoznaczny reprezentują coś z rzeczywistości. Przypowieści mają zazwyczaj jeden centralny punkt podobieństwa (przedmiot formalny) między przedstawionym incydentem, a pewnym aspektem relacji między człowiekiem i Bogiem. Zamiast formalnie określać Boga porównuje się go na przykład do ojca, który przebacza synowi marnotrawnemu lub do pasterza, który szuka zgubionej owcy. Poniżej przedstawimy trzy charakterystyczne właściwości przypowieści.

(1). Przypowieści mają żywy i obrazowy charakter. W przekazywaniu tradycji religijnej wyobrażenia odgrywają większą rolę niż pojęcia abstrakcyjne. Czyż można zapomnieć, co oznacza „syn marnotrawny”, czy też „miłosierny samarytanin”, jeśli slyszeliśmy przypowieści, w których postaci te występują? Obrazy w większym stopniu

<sup>22</sup> Por. *tamże*, 25-27.

niż ogólne zasady oddziaływają na postawy i postępowanie. Zazwyczaj występują one przy oddawaniu przeżyć związanych z majestatem Boskim (np. wyobrażenie świątyni w widzeniu Izajasza<sup>23</sup>).

(2). Przypowieści mają charakter otwarty. Przykuwają one uwagę swą żywością lub osobliwością i równocześnie pozostawiają umysł w dosłownym powątpiewaniu, aby pobudzić go do aktywnego myślenia. To, co pisaliśmy o otwartości symboli i metafor odnosi się również do przypowieści i do wszystkich omawianych tu form języka religii.

(3). Przypowieści wymagają decyzji. Pokazując postawy i sposoby postępowania, zmuszają do ich oceny, a następnie przyjęcia lub odrzucenia. Słuchacz bywa wprowadzony do przypowieści, jako uczestnik i aktor, odnajduje w niej siebie. Na przykład Król Dawid uznaje, że biedak z przypowieści Natana został potraktowany niesprawiedliwie, a następnie dostrzega samego siebie jako sprawcę analogicznej niesprawiedliwości.<sup>24</sup> Analogie występujące w przypowieściach ukazują role jakie człowiek ma do spełnienia i zasady jakimi ma się kierować w życiu. Na przykład rola syna lub zasada miłości bliźniego. Przez to przypowieści pomagają kształtować ideały życiowe i stanowią zachętę, aby zgodnie z nimi postępować. Są przypowieści, które mówią coś o rzeczywistości. Na przykład z przypowieści o marnotrawnym synu wynika, że Bóg ma pewne cechy ojca, chociaż drugim jej zadaniem jest, aby skłonić nas do przyjęcia postawy syna.

Są też przypowieści, takie jak przypowieść o miłosiernym samarytaninie, które są „użytecznymi fikcjami” i mają na celu tylko zalecenie określonych postaw i wzorców życiowych, „ról i zasad”

W omawianiu form języka religii opartych na analogii przechodzimy po kolei od form najprostszych (symbol, metafora) do całych złożonych struktur, jakie stanowią mity i modele.

### *b. Mity*<sup>25</sup>

Mity są to już bardziej złożone formy narracyjne w porównaniu do omówionych w punkcie poprzednim. Ogólnie przyjmuje się, że mit jest opowieścią, w której wyraża się jakiś aspekt porządku kosmicznego. Podana definicja mitu jest na tyle szeroka, że obejmuje również współczesne formy świeckich doktryn filozoficznych, a nie tylko opowieści zawarte w świętych księgach judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Jako przykład takich doktryn zajmujących się pewnymi aspektami porządku kosmicznego I. G. Barbour podaje marksizm i naturalizm oparty na pojęciu ewolucji. Można również mówić o współczesnych „utajonych mitach” nieuniknionego postępu, ludzkiej racjonalności czy utopi technologicznej.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Por. Iz 6,1n.

<sup>24</sup> Por. 2Sm 12,1-14.

<sup>25</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 29-40.

<sup>26</sup> Por. *tamże*, 34.

Omówimy teraz pięć sposobów porządkowania, przez mit doświadczenia i postępowania w życiu codziennym podanych przez I. G. Barboura. Akcja mitów osadzona jest zazwyczaj w momencie stwarzania świata, bądź też w czasach prehistorycznych, albo w momentach kluczowych wydarzeń historycznych, zatem wówczas, gdy istniejąca rzeczywistość powstawała, ulegała zmianom lub objawiała swój ukryty sens. Terazniejszość jest interpretowana właśnie w świetle tych najistotniejszych momentów utwalonych w mitach. W ten sposób mity podają sposoby organizowania doświadczenia i dostarczają światopoglądu – wizji podstawowych struktur rzeczywistości.

Tożsamość wspólnoty, podobnie jak tożsamość pojedynczego człowieka konstrytuje się przez kluczowe wydarzenia z jej przeszłości, o których pamięć jest zachowywana. Mit tym bardziej będzie służył integracji wspólnoty, im bardziej budzi postawy osobistego zaangażowania. Nie da tego analiza pojęciowa mitu. Mity dostarczają wiedzy o człowieku. Na przykład mity o stworzeniu zawierają zazwyczaj w udramatyzowanej formie podstawowe przekonania o naturze i przeznaczeniu człowieka. Zatem mity dostarczają człowiekowi wiedzy o nim samym, pomagają mu odnaleźć swą tożsamość.

Przedstawiony w mitach porządek kosmiczny ma zazwyczaj potrójną strukturę. Występuje w nim stan idealny – źródło, podstawa i cel życia, stan aktualny, w którym w skutek jakiegoś błędu, uchybienia lub skazy (grzech, niewiedza, zaabsorbowanie sprawami doczesnymi) człowiek oddalił się od stanu idealnego, oraz moc zbawcza, która jest w stanie przywrócić stan idealny (np. postać uosabiająca tę moc – osoby, reguła, obrzęd, czy ograniczenia, jakie należy sobie narzucić). Mity przedstawiają i przywołują tę moc zbawczą, nie dostarczając raczej żadnych teoretycznych jej wyjaśnień.

I. G. Barbour powtarza za Mircea Eliade, że „nadrzędną funkcją mitów jest zaawieranie paradygmatów dla wszystkich obrzędów i innych istotnych obszarów ludzkiej aktywności, jak spożywanie pokarmów, życie seksualne, praca, zdobywanie wiedzy itp.”<sup>27</sup> Opisując postępowanie istot boskich lub mitycznych przodków mity dostarczają wzorców postępowania w dziedzinie obrzędów, moralności, czy życia codziennego. Mity odwołują się do wyobraźni i uczuć, wywołują reakcję emocjonalną i pobudzają do konkretnego działania, a przekazując sądy wartościujące i idealne cele zachęcają do określonego sposobu tego działania. W ten sposób mity tworzą i sankcjonują normy moralne obowiązujące w danej społeczności.

Mity kształtują obrzędy występujące w życiu danej społeczności. Obrzędy polegają na opowiadaniu i odgrywaniu treści mitu. Oprócz przekazu treści daje to możliwość uczestnictwa w micie przez odgrywanie symbolicznych ról. Judaistyczne, chrześcijańskie czy islamskie opowieści o Bogu (o stworzeniu świata, o sądzie, o zbawieniu, o wcielaniu) poprzez obrzędowe odtwarzanie dostarczają sposobów porządkowania doświadczenia i wzorców postępowania w życiu codziennym. Zatem mity spełniają te funkcje dzięki temu, że są odtwarzane w formie obrzędów.

Omówiliśmy różne sposoby jakimi mity spełniają swoje funkcje. W ostatnim podrozdziale d. omówimy jakie to są funkcje i zastanowimy się nad ich wartością poznawczą.

---

<sup>27</sup> M. ELIADE, *The Sacred and the Profane*, Brace and World 1959, rozdz. 2. W cytacie paradygmat oznacza wzorzec postępowania.

### c. Modele

Ludzie zawsze wyrażali w mitach swoje koncepcje sensu życia i swoje rozumienie świata i Boga. Nad przekazywanymi z pokolenia na pokolenie mitami podejmowana jest refleksja, której wynikiem są modele.<sup>28</sup> „Modele reprezentują trwałe komponenty strukturalne, które mity przekazują w formie opowieści.”<sup>29</sup>

Jeden model może skupić w sobie elementy strukturalne pochodzące z kilku mitów. Modele mają charakter bardziej statyczny niż mity i nie posiadają takiej siły wyrazu i bogactwa przemawiających do wyobraźni elementów. Jednak przez swą prostotę łatwiej służą jako ujęcia organizujące doświadczenie człowieka. Wiele modeli interpretacyjnych (np. model osobowego Boga lub bezosobowego procesu kosmicznego) są ujęciami organizującymi, w których nasza percepcja świata uzyskuje nową strukturę.<sup>30</sup>

Jeśli dwa lub więcej modeli odnosi się do jednego przedmiotu są one używane zamiennie przez jedną wspólnotę oraz nie dają się one połączyć w jeden model to możemy mówić o modelach komplementarnych.<sup>31</sup> I. G. Barbour podaje tu przykład modeli osobowych i niesobowych w religii jako modeli komplementarnych.<sup>32</sup> Również według niego komplementarne są modele używane do interpretacji osoby Chrystusa, mianowicie modele dotyczące Bóstwa Chrystusa i modele dotyczące Jego człowieczeństwa.<sup>33</sup> Dla zrozumienia śmierci Chrystusa ogromną rolę odegrały komplementarne modele odkupienia. I. G. Barbour wymienia tu następujące modele: zastępczego przyjęcia kary, żertwy ofiarnej, wyzwoliciela i model wzorca moralnego.<sup>34</sup>

Warto tu jeszcze podać jako przykłady modeli religijnych pięć modeli Boga ukazanych przez I. G. Barboura. Są to cztery modele tradycji chrześcijańskiej: 1) monarchiczny; 2) deistyczny; 3) dialogiczny; 4) działaniowy, w których relacja Boga do świata jest przedstawiona odpowiednio jako relacja między 1) królem a jego królestwem, 2) zegarmistrzem a zegarem, 3) dwiema osobami i 4) Podmiotem a jego czynnościami lub człowiekiem, a jego ciałem.<sup>35</sup> Model piąty to społeczny model filozofii procesu, w którym relacja Boga do świata uważana jest za analogiczną do relacji między jednostką a zbiorowością.<sup>36</sup>

Modele w religii powinny być traktowane poważnie, ale nie dosłownie, bo nie są one dosłownymi obrazami rzeczywistości, jak to uważają realiści naiwni. Tradycja biblijna odwołuje się wielokrotnie do modeli Boga, a równocześnie podkreśla Jego „transcendencję, a przez to uznaje ograniczoność stosowania modeli.”<sup>37</sup>

---

<sup>28</sup> „Modele, podobnie jak metafory, symbole i przypowieści opierają się na analogiach i mają charakter otwarty. Jednakże metafory używane są w zasadzie jednorazowo, symbole i przypowieści mają ograniczony zakres zastosowań, natomiast rozwijane w sposób systematyczny modele przenikają całą tradycję religijną.” I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 39.

<sup>29</sup> *Tamże*.

<sup>30</sup> Por. *tamże*, 65.

<sup>31</sup> Por. *tamże*, rozdział V.

<sup>32</sup> Por. *tamże*, 110-119.

<sup>33</sup> Por. *tamże*, 197.

<sup>34</sup> Por. *tamże*, 201.

<sup>35</sup> Por. *tamże*, 202-209.

<sup>36</sup> Por. *tamże*, 210-214.

<sup>37</sup> Por. *tamże*, 66-67.

Z drugiej strony nie wszystkie modele religii, są tylko użytecznymi fikcjami, jak twierdzą instrumentalisci. Uważają Oni, że za pomocą modeli, lub innego rodzaju dyskursu religijnego deklarujemy zamiar postępowania w określony sposób, bądź zalecone jest określone postępowanie. W tym ujęciu model Boga byłby psychologicznie przydatną fikcją ułatwiającą przestrzeganie moralności.

I. G. Barbour opowiada się za stanowiskiem realizmu krytycznego, według, którego modele stanowią ujęcia porządkujące nasze doświadczenia, narzucają nową strukturę naszym danym zmysłowym zmieniają nasz sposób widzenia świata, pozwalają dostrzec zależności między faktami, które inaczej uległyby przeoczeniu. Realizm krytyczny uwzględnia dwa typy funkcji modeli: interpretacyjną i ekspresywną, która polega na tym, że wyrażają, one i wywołują określone postawy.<sup>38</sup>

Modele oparte są na analogii, można je zastosować do nowych sytuacji i stanowią one pojęciową całość. Stanowią niepełny nieadekwatny sposób wyobrażania sobie tego, co nieobserwowalne. Są one symbolicznym przedstawieniem tych aspektów rzeczywistości, które nie są nam bezpośrednio dostępne. Są stosowane do organizowania doświadczenia zbiorowego i indywidualnego, pomagają wykręć i zinterpretować prawidłowości występujące w życiu człowieka, w życiu zbiorowości i w świecie. Tutaj wkraczamy już w tematykę następnego podrozdziału w zagadnienie statusu poznawczego różnych form języka religii.

#### *d. Funkcje mitów i modeli a poznanie*

We wstępie tego rozdziału wymieniliśmy pięć funkcji języka religii. Pierwsze trzy z nich są właściwe mitom jako całościom, a nie dotyczą zawartych w nich modeli. Zaczniemy od funkcji psychologicznych. Mity stanowią mechanizm obronny człowieka przeciwko różnorodnym zagrożeniom jego bytu oraz środek przywracający równowagę w stosunkach jednostki z przyrodą i społeczeństwem.<sup>39</sup> Umożliwiają one rozwiązanie konfliktów poprzez ich przedstawienie w formie symbolicznej. Mity spełniają doniosłe funkcje społeczne. Są one czynnikiem spajającym wspólnotę i przyczyniającym się do wzrostu solidarności wewnątrzspołecznej, poczucia tożsamości grupowej i unikania konfliktów.<sup>40</sup> Mity służą do uzasadnienia panującego porządku społecznego, układu warstw społecznych i struktury władzy, oraz do ukazania racji bytu instytucji społecznych i politycznych, od więzi rodzinnych po monarchię. Mit łagodzi istnienie przeciwstawnych elementów wewnątrz społeczeństwa służąc jako trzeci element pośredniczący między aspektami systemu społecznego pozornie niemożliwymi do pogodzenia.

O związkach mitów z obrzędami pisaliśmy już trochę w podrozdziale a. Wiele mitów oddziałuje na obrzędy, w innych przypadkach obrzędy oddziałują na mity. W obrzędach obecne życie człowieka jest interpretowane w odniesieniu do porządku kosmicznego przedstawionego w opowieściach z przeszłości, czyli w mitach. I. G. Barbour mówi, że liturgia, obrzędy i sakramenty chrześcijaństwa koncentrują się na upamiętnianiu życia Chrystusa. To jest spojrzenie protestanckie. Katolicy mogą powiedzieć więcej – sakramenty czynią nas uczestnikami życia Chrystusa Jego misterium śmierci i zmartwychwstania. Omówiliśmy zatem funkcję rytualną mitów.

<sup>38</sup> Por. *tamże*, 89-90.

<sup>39</sup> Por. *tamże*, 34.

<sup>40</sup> Por. *tamże*, 35.

Pozostaje pytanie o status epistemologiczny mitów. I. G. Barbour przedstawia w tej kwestii wiele różnych poglądów. Instrumentaliści twierdzą, że mit nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy – stanowi wyłącznie użyteczną fikcję. Inni twierdzą, że mity bazują na konkretnych wierzeniach dotyczących porządku świata. W XIX wieku mitologię traktowano zwykle jako, pierwotną próbę wyjaśnienia zjawisk przyrody. R. Bultmann wysunął program demitologizacji – wyrażenia mitów biblijnych za pomocą kategorii ze sfery życia wewnętrznego człowieka.

I. G. Barbour proponuje zupełnie nowe ujęcie. Otóż o statusie poznawczym mitów decydują zawarte w nich modele – trwałe struktury wyodrębnione z mitów i rozwijane sposób systematyczny przez wiele pokoleń.<sup>41</sup> Rozwój dokonuje się poprzez wybory spośród alternatywnych rozwiązań.

W stosunku do modeli możemy mówić o następnej funkcji – jest nią interpretacja doświadczenia. W podrozdziale 1.d. pisaliśmy o różnych typach doświadczenia religijnego. Każde takie doświadczenie łączy się z aktem interpretacji<sup>42</sup> – „interpretowania jako” „Interpretowanie jako” jest zastosowaniem pewnego modelu do opisu doświadczenia. Na przykład rozumiejąc przez wiarę religijną „interpretowanie życia jako spotkania z Bogiem” stosujemy model spotkania do opisu doświadczenia wiary religijnej. Zatem modele religijne pełnią funkcję „ukierunkowania uwagi” poprzez uwydatnienie pewnych prawidłowości, jakie dostrzegamy w faktach.<sup>43</sup> O tej roli modeli pisaliśmy już w podrozdziale 2.c., gdy była mowa o stanowisku realizmu krytycznego. Modele „wywołują odstąpienia” Chodzi tu a momenty objęcia myślą tego, co uczony lub teolog stara się w sobie właściwy sposób uchwycić.<sup>44</sup> I. Ramsey mówi o „samopotwierdzających się modelach, w których świat, się nam odślania” I. G. Barbour twierdzi, że mamy tu raczej do czynienia z interpretacją doświadczenia, a nie ze zdobyciem samopotwierdzającej się wiedzy i nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do faktu nagłości tego uchwycenia.<sup>45</sup>

Funkcja interpretacyjna modeli obejmuje również konstruowanie systemów metafizycznych.<sup>46</sup> Metafizyka rozumiana tradycyjnie jest poszukiwaniem spójnego zbioru ogólnych kategorii dla interpretowania pełnego zakresu ludzkiego doświadczenia – naukowego, religijnego, estetycznego, moralnego itd. Metafizyka tworzy „analogię organizującą” na podstawie zależności, które uważa za szczególnie istotne, a następnie opracowuje model zdolny organizować różne typy doświadczenia. W kontekście interpretacji różnych typów doświadczenia pojawiają się w języku religii twierdzenia poznawcze wykraczające często poza praktyczne cele służące kształtowaniu postaw. I. G. Barbour uważa funkcję metafizyczną modeli za spekulatywne rozszerzenie tych twierdzeń. Zatem funkcja ta mieści się w obrębie funkcji interpretacyjnej modeli.

I. G. Barbour zgadza się z instrumentalistami co do tego, że modele wyrażają i wywołują określone postawy.<sup>47</sup> Religia poprzez swój język zachęca do zaangażowania w pewien spo-

<sup>41</sup> Por. *tamże*, 39.

<sup>42</sup> Por. rozdz. 1.a.

<sup>43</sup> Por. I.G BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 69.

<sup>44</sup> Por. *tamże*, 79-84.

<sup>45</sup> Por. *tamże*, 88.

<sup>46</sup> Por. *tamże*, 84-88.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, 74-78.

sób życia, stanowi wyraz uznania pewnych zasad etycznych, potwierdza zamiar kierowania się nimi w swoim postępowaniu. Jednocześnie jednak w tych funkcjach pozapoznawczych zakłada się pewne sądy poznawcze.<sup>48</sup> Wiara religijna wymaga przyjęcia, że pewne sądy są prawdziwe. Nie ma sensu przyjmowania lub rekomendowania jakiegoś sposobu życia, o ile nie jest się przekonany, że wszechświat ma taki charakter, że ten sposób życia jest odpowiedni. Poza tym język religii w równej mierze wyraża postawy kultowe co moralne, a zatem zakłada istnienie przedmiotu kultu. Postawy zalecane przez modele trudno by było uznać za słuszne nie biorąc pod uwagę konkretnych przekonań co do przedmiotu, do którego się odnoszą. Modele religijne zatem nie tylko zachęcają do przyjmowania określonych postaw, ale i mają na celu przekazanie nam pewnych prawd o Bogu, człowieku i świecie. Czyli funkcja wyrażania postaw ma też swój aspekt poznawczy. Na przykład w przypowieści o synu marnotrawnym analogia między Bogiem a miłosiernym ojcem spełnia tę rolę mówiąc nam coś o Bogu. Reasumując, można powiedzieć, że dwie funkcje: interpretacyjna i ekspresyjna mają charakter poznawczy. Pozostałe można uznać za funkcje pozapoznawcze.

### 3. Ocena przekonań w religii

#### a. Poznanie a paradygmat wspólnoty religijnej

I. G. Barbour za T. Kuhnem wyraża pogląd, że myśleniem i postępowaniem każdej wspólnoty naukowej rządzą uznane przez nią paradygmaty.<sup>49</sup> Są one wzorcami pracy badawczej, zawierają zbiór założeń pojęciowych, metodologicznych i metafizycznych. I. G. Barbour rozszerza pojęcie paradygmatu obejmując nim również wspólnoty religijne wskazując na potrójną analogię do sytuacji wspólnot naukowych. W nauce ma miejsce wpływ teorii na obserwacje, a wpływ interpretacji na doświadczenie w religii<sup>50</sup> Teorie naukowe o wysokim stopniu ogólności nie są podatne na falsyfikację. Paradygmaty religijne podobnie jak naukowe nie są falsyfikowane przez niezgodne z nimi dane lecz zastępowane przez inne bardziej obiecujące alternatywy.<sup>51</sup> W religii nie istnieją reguły wyboru między paradygmatami istnieją zaś kryteria osądu tychże. Podobnie w nauce zmiana paradygmatu nie opiera się na racjonalnych i obiektywnych przesłankach; bardziej przypomina uwierzenie i nawrócenie niż wykalkulowaną do końca decyzję. Reasumując, według I. G. Barboura myśleniem i postępowaniem każdej wspólnoty religijnej rządzą uznane przez nią paradygmaty będące sumą najważniejszych przekonań religijnych. Każdy akt poznawczy związany jest z interpretacją doświadczenia zgodną z zasadami należącymi do paradygmatu. Zatem również poznaniem w religii rządzi paradygmat wyznawany przez daną wspólnotę religijną.

#### b. Kryteria oceny paradygmatu w religii<sup>52</sup>

I. G. Barbour jest zdania, że paradygmat religijny podobnie jak naukowy podlega ocenie i może być zastąpiony przez inny spełniający lepiej pewne kryteria. Dokonuje się tu wybo-

<sup>48</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, dz. cyt., 247-248.

<sup>49</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 14.

<sup>50</sup> Por. rozdział 1. a. powyżej.

<sup>51</sup> Por. I.G. BARBOUR, *Mity Modele Paradygmaty*, dz. cyt., 16.

<sup>52</sup> Por. *tamże*, 186-191.

ru pomiędzy różnymi modelami pozwalającymi interpretować doświadczenie; na przykład pomiędzy teizmem, politeizmem i naturalizmem.

Jako kryterium pozapoznawcze oceny paradygmatu wymienia on zdolność danej tradycji religijnej do zaspakajania potrzeb społecznych i psychologicznych, która w życiu wspólnoty religijnej odgrywa najbardziej istotną rolę. Jednak dla osiągnięcia rezultatów pozapoznawczych potrzebne jest poznanie i przekonania o charakterze poznawczym.

W każdym systemie myślowym potrzebna jest prostota wyrażająca się minimalną liczbą niezależnych założeń i kategorii pojęciowych. Bardzo ważną cechą takiego systemu jest spójność wyrażający się brakiem sprzeczności danego systemu wiedzy jak i powiązaniem jego też w logiczną całość poprzez związki wynikania. Jednak zdaniem I. G. Barboura najważniejsza jest zdolność przekonań religijnych do wiernego oddania najważniejszych obszarów doświadczenia: doświadczenia religijnego i etycznego oraz kluczowych wydarzeń historycznych, jak i codziennych wydarzeń życia ludzkiego. Cenna jest też jako dodatkowe kryterium teoretyczna płodność – możliwość rozszerzania zastosowań do coraz większych obszarów doświadczenia. Następnie kryterium ogólności, czyli zdolności spójnego organizowania rozmaitych typów doświadczenia w ramach jednego systemu metafizycznego.

I. G. Barbour przyznaje, że w religii wpływ danych empirycznych na paradygmaty jest znacznie ograniczony z braku religijnych praw niższego rzędu podatnych na falsyfikację empiryczną, które nie są kwestionowane i nie ulegają praktycznie zmianie wraz ze zmianą paradygmatu.

Zdaniem I. G. Barboura w religii przynajmniej w małym stopniu występują obiektywne cechy – pewien wspólny zasób danych jak wspólne doświadczenie, potwierdzenie empiryczne i wspólnie uznawane kryteria. Jego zdaniem występuje pewien kumulatywny wpływ danych doświadczalnych na przyjęcie lub odrzucenie danego paradygmatu. Ponadto istnieją w religii pewne kryteria oceny paradygmatów, które nie są od nich zależne. Stąd język różnych wspólnot paradygmatycznych jest po części wspólny.

I. G. Barbour sądzi, że można pogodzić krytyczną refleksję nad paradygmatem religijnym z postawą zawierzenia, jednak nie wyjaśnia jak to jest możliwe.

#### 4. Krytyka

I. G. Barbour odkrywa funkcje poznawcze religii analogiczne do nauk przyrodniczych. Uzasadnia on rolę uznanych w danej wspólnocie kategorii interpretacyjnych, które wpływają na poznanie w religii, przedstawiając bardzo interesującą ich analizę, jednak zawiera ona istotne braki przynajmniej w odniesieniu do katolicyzmu.

a. Umniejszenie roli Objawienia. W chrześcijaństwie Objawienie samo w sobie jest głównym przedmiotem poznania, który I. G. Barbour pomija wysuwając na plan pierwszy przeżycia i wydarzenia interpretowane według wcześniej ustalonych kryteriów interpretacyjnych. Objawienie sprowadza on tylko do roli spełnianej przez mity, czyli dostarczania kategorii interpretacyjnych oraz wyrażania i wywoływania określonych postaw. Tymczasem życie chrześcijańskie można pojmować jako poznawanie Objawienia i odpowiedź człowieka na nie. Przez tą odpowiedź chrześcijanin poznaje głębiej Objawienie i nabiera pewności co do niego, w pewien sposób je sprawdza. Ma tu miejsce specyficzna forma poznania przez uczestnictwo w czymś co jest przedmiotem poznania. I. G. Barbour wspomina o niej tylko w aspekcie uczestnictwa w życiu wspólnoty.

I. G. Barbour całkowicie pomija poznanie nazywane w chrześcijaństwie mianem „kontemplacji wlanej”, które polega na tym, że Bóg daje pewne poznanie człowiekowi bezpośrednio, z pominięciem wszelkich władz poznawczych.

b. Empirystyczna wizja poznania w religii. Papież Benedykt XVI w czasie swojej pielgrzymki do Polski w 2006 roku na błoniach krakowskich podał bardzo interesujące określenie wiary od strony jej podmiotu jakim jest człowiek. Otóż wiara to jest uznanie prawdy o Bogu, o sobie i o otaczającym świecie, a równocześnie jest ona aktem zaufania osobie Boga. Czyli akt wiary jest aktem poznającego rozumu, jest uznaniem prawdy w jej trzech aspektach, jak również jest aktem woli, wyborem zaufania Bogu, zawierzenia Jemu. Wiara jako uznanie prawdy zawartej w objawieniu jest aktem rozumu. Poznanie chrześcijanina dotyczy przede wszystkim Objawienia, a jest to poznanie rozumowe, przez wiarę, a nie empiryczne. Empiria spełnia rolę drugorzędną, może zwiększać pewność poznania będąc pewnego rodzaju sprawdzeniem tego, co jest przedmiotem wiary. Konsekwencje praktyczne wiary mogą ją potwierdzać. W tym sensie religia, jak mówi I. G. Barbour, jest swoistym eksperymentem. Jednak główną rolę w poznaniu religijnym przyznaje on empirii, czyli zmysłom. Pogląd ten jest nieadekwatny do chrześcijaństwa, ponieważ poznanie przez wiarę jest przede wszystkim działaniem rozumu poznającego objawienie w odniesieniu do konkretnego życia ludzkiego.

c. Dowolność kategorii interpretacyjnych. I. G. Barbour wydaje się nie uwzględniać faktu, że w religii często jest *a priori* (ze względów pozaempirycznych) ograniczony zakres wyboru kategorii interpretacyjnych, modeli służących do opisu doświadczenia. Takie ograniczenia narzuca objawienie chrześcijańskie, które na przykład wyklucza bezosobowe modele Absolutu. W doświadczeniu religijnym często ważniejszy jest sens przeżycia niż samo przeżycie. Ten sens bierze się na przykład z określonego odczytania Objawienia. Objawienie i dogmat wiary pozostaje czymś niezmiennym, chociaż sposób ich odczytania może i powinien ewoluować i w tym zakresie doświadczenie religijne może mieć doniosłe znaczenie. Jednak w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych o przyjęciu danej interpretacji doświadczenia w chrześcijaństwie decyduje nie tylko zdolność do zadowalającego jego opisu, ale również zgodność z objawieniem.

## Zakończenie

Prace I. G. Barboura pozwalają odkryć jedność ludzkiego poznania ukazując wspólne jego elementy niezależnie od dziedziny, pozwalają zobaczyć aspekt poznawczy religii. Religia to nie tylko kult, wspólnota religijna i doktryna, ale również wartościowe poznanie, którego nie mogą zastąpić inne jego formy. Braki, na które wskazaliśmy, nie kwestionują wartości tych analiz, jedynie wskazują na to, że są one niekompletne. I. G. Barbour utwierdza nas w przekonaniu, że poznanie ludzkie z pewnością obejmuje o wiele szerszy zakres rzeczywistości niż tylko poznanie naukowe.

## THE COGNITION IN BIBLICAL RELIGIONS BY I. G. BARBOUR

### *Summary*

Ian Graeme Barbour (born 1923) American emeritus professor in science, technology and society build bridges between religion and science. The work focuses on cognitive function of religion described in his works.

1. Individual experiences and events interpreted by acknowledged interpretative categories are the data of religion. The global structures containing the interpretation are the irreducible data in the act of perception. There is no experience without interpretation. The participation in common history is essential for biblical religions. The Revelation is contained in the interpreted history of religious community; it delivers the interpretative categories. There are various kinds of experiences in religion: sense of fear and worship, mystical union, moral duty, conversion and reconciliation, interpersonal relationship, key historical events, order and creativity in the world.

2. Analogies, metaphors, symbols and parables belong to the language of religion. Analogy is a transferring or extending the patterns of reciprocal relationship from one domain of experience to another. Metaphor proposes the analogy between normal context of the word and the new one. Some metaphors are symbols: symbol of height, symbol of light, symbol of water etc. Parables are developed forms of analogies. They are vivid and pictorial, opened to new interpretations and they prompt for making decision. Myth is a story expressing some aspect of cosmic order. Myths deliver means to describe and understand the experience. They express the identity of the community. They express and summon the saving power. They show patterns of conduct. They are repeated in ceremonies. Models are durable structural components of myths. Myths and models have psychological function as they allow to resolve conflicts with the nature and within the community, by expressing them in symbolic language. Delivering interpretative categories as well as expressing and evoking some attitudes are the cognitive functions of myths and models.

3. The paradigms acknowledged by community (being the set of religious convictions) rule the thinking and behavior of it's members. They rule also the cognitive activity. Paradigm is subject to evaluation according to the criteria: capacity to satisfy sociological and psychological needs; simplicity; cohesion; capacity to describe well the most important experiences; theoretical fruitfulness; generality.

4. I. G. Barbour genuinely reveals cognitive aspect of religion but his analysis is not complete. He diminishes the role of Revelation for Christianity. He emphasizes empiric aspect of cognition in religion whilst it is more rational, basing on faith which means the act of reason and will. He does not notice that some models are determined and some are excluded by the Revelation and cannot be chosen solely with the above mentioned criteria.