

Ks. JÓZEF HERBUT

POJĘCIE TAJEMNICY W TEOLOGII

1. Do rodziny słów, przy pomocy których charakteryzuje się chrześcijańską naukę objawioną, należy między innymi słowo „tajemnica”. Potwierdzenie tego znajdujemy w licznych oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Oto np. sobór watykański I (D. 1816) głosi, że błędziłby ten, kto by utrzymywał, że objawienie Boże nie zawiera prawdziwych i w ścisłym znaczeniu tajemnic, lecz wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturalnych przesłanek zrozumieć i udowodnić. Tę samą myśl, a tylko w innej stylizacji, ogłasza również sobór watykański II w Konst. „Dei Verbum” R. I.

Z tych i innych dokumentów kościelnych wynika, że:

- 1) Objawienie zawiera pewne prawdy nazywane „tajemnicami”,¹
- 2) tajemnice mają charakter trwały i żadne poznanie naturalne nie może ich przeniknąć,
- 3) tajemnice — dzięki ich objawieniu — są człowiekowi w jakimś stopniu dostępne,
- 4) powodem istnienia tajemnic jest nieskończona doskonałość natury Bożej, nie dająca się zgłębić skończonym umysłem, a tym samym niewypowiedzialna ludzkim językiem.

Uznając stwierdzenie (3) wykluczamy tę postać racjonalizmu, wedle której albo mamy o danym przedmiocie poznanie jasne i jednoznaczne, albo nie mamy o nim żadnego poznania (w myśl znanego powiedzenia Wittgensteina z „Tractatus logico-philosophicus” nr 7: O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć).

W pracach z zakresu teologii, począwszy od najwcześniejszych, przewijają się często wypowiedzi świadczące o świadomości tego, że Deus incomprehensibilis est i że tym samym — niektóre prawdy objawione są nieprzenikliwe dla intelektu ludzkiego. Atoli różni autorzy niejednakowo wyznaczają swoistą proporcję między niepoznawalnym, a poznawalnym aspektem tajemnic religijnych. Spotykamy z jednej strony tendencje racjonalistyczne, pomniejszające niepoznawalność owych tajemnic, a z dru-

1 W języku polskim wyraz „tajemnica” jest wieloznaczny, bo używa się go również na oznaczenie wiedzy, której nie należy rozgłaszać (inaczej: sekret).

giej różne postacie agnostycyzmu, rezygnujące z wszelkiej dociekliwości w ich zakresie. Oba odchylenia są niepożądane, gdyż w konsekwencji prowadzą do powstawania fałszywych obrazów Boga, co z kolei wpływa negatywnie na rozumienie religii chrześcijańskiej i stosunek do niej. Według Konst. „Gaudium et spes” (nr 19) soboru watykańskiego II wypaczone ujęcie nauki wiary jest jednym ze źródeł współczesnego ateizmu. „Kiedy bowiem jedni przeczą wyraźnie istnieniu Boga, inni uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może; a inni znów zagadnienie Boga badają taką metodą, żeby ono wydawało się bez sensu. Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmują istnienia żadnej prawdy absolutnej. (...) Inni znów tak sobie Boga wymyślają, że twór ten, odrzucony przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii” Skoro tendencje do kształtowania wypaczonych idei Boga są dzisiaj chyba mocniejsze niż kiedykolwiek dotąd, rozwijanie celnej teorii tajemnic religijnych staje się ważnym zadaniem tych, którzy przeprowadzają systematyczną refleksję nad treścią Objawienia.

Wśród współczesnych teologów modne jest ujęcie kwestii tajemnic objawionych psychologiczno-fenomenologiczne. Opisuje się i analizuje specyficzne przeżycia intelektualne, wolitywne i emocjonalne przenikające człowieka w chwilach kontaktu z Bogiem i Jego zbawczym działaniem. Typowym przykładem są tu niewątpliwie prace K. Rahnera.² Ale — wbrew pewnym pozorom — i rozważania logiczno-teoriopoznawcze w tej materii, charakterystyczne dla dawniejszych autorów, nie straciły całkowicie swego znaczenia. Wszak torują one drogę do zrozumienia natury tajemnic przez uporządkowanie i wyświetlenie wchodzących w grę pojęć i choć same nie wystarczają, mogą stanowić pożyteczne dopełnienie i aktualnej teologii tajemnic. Niniejszy szkic chce właśnie przedstawić dwa różne podejścia logiczne do idei tajemnic przekazanych przez Objawienie: tradycyjne i współczesne.

2. Tradycyjnym nazywamy tu ujęcie tajemnic prezentowane w licznych podręcznikach teologii dogmatycznej pisanych przed ostatnim soborem. Jako przykład posłuży nam ks. I. Różyckiego „Dogmatyka”, t. I, ks. I, „Metodologia teologii dogmatycznej”, Kraków 1948, s. 152-177. Wybieramy tę pracę dlatego, że zawarte w niej rozważania interesującej nas kwestii idą po linii typowej dla teologii przedsoborowej i przy tym są to rozważania stosunkowo obszerne.

Czymże więc w tradycyjnym ujęciu są tajemnice nadprzyrodzone? Zaczniemy prezentację tego ujęcia od wyróżnienia tajemnic w znaczeniu szerszym (niewłaściwych) oraz tajemnic ścisłych (właściwych). Tajemnicami pierwszego rodzaju są fakty zależne od wolnej woli Bożej. Swym naturalnym poznaniem, człowiek nie jest w stanie przewidzieć ich zaistnienia, ale kiedy zostaną już objawione, może pojąć ich naturę. Tajem-

2 Zob. przede wszystkim: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, W: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1964; *Einheit — Liebe — Geheimnis*, W: Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln 1966. Zwięzłe omówienie tych prac podaje: Ks. J. K r a s i ń s k i, *Z teologii tajemnic*, „Rocz. Teolog.-Kanoniczne” 19 (1972), z. 2, s. 195—208.

nicami drugiego rodzaju są rzeczy, których zarówno istnienie jak i istota (niesprzeczność wewnętrzna) wymykają się ludzkiemu poznaniu oczywiście.³

Zauważmy od razu, iż powyższych określeń nie należy brać dosłownie. Albowiem termin „tajemnica” i terminy od niego pochodne, poprawnie użyte, odnoszą się w pierwszym rzędzie nie do przedmiotów, lecz do zdań (oznajmujących, czyli tzw. zdań w sensie logicznym). Wprawdzie mówi się często, że Bóg lub Jego działania są tajemnicami, ale są to wyrażenia przenośne. Tajemniczość nie jest obiektywną cechą żadnego bytu, w szczególności nie jest właściwością natury Bożej taką jak świętość lub wszechmocność; nie jest także relacją między cechami lub elementami jakiegoś bytu. Z tajemnicami mamy do czynienia tam, gdzie podmiotowi poznającemu a brakuje jakiejś wiedzy o pewnym przedmiocie x (nazwą „przedmiot” oznaczamy tu wszystko, co podpada pod nasze poznanie). Jeśli a nic w ogóle nie wie o x, nie ma jeszcze żadnej tajemnicy (x dla a po prostu nie istnieje); jeśli a zyska w pełni zrozumiałe informacje o x wziętym w pewnym aspekcie, już nie ma tajemnicy. Tajemnica to jakaś „luka” w wiedzy, jaką a posiada o x. Ponieważ wiedzę formułuje się w zdaniach, tajemniczość jest w pierwszym rzędzie cechą określonego zdania lub zespołu zdań. Wtórnie można mówić i o tajemniczym przedmiocie, lecz jest to cecha tego przedmiotu względna: przysługuje mu z uwagi na pewien poznający podmiot. Analogiczny status ma cały szereg cech przypisywanych różnym przedmiotom, jak np.: postrzegalny, interesujący, cenny...

Podkreślając metajęzykowy charakter nazwy „tajemnica” precyzujemy jedynie sens przytoczonych określeń obu rodzajów tajemnic i nie odchodzimy przy tym od intencji ich twórców. Przy dokładniejszych determinacjach pojęcia tajemnicy zarówno referowany tu Autor jak i inni mówią wprost, że tajemnicami są pewne prawdy wiary względnie objawione wypowiedzi.

Zrozumienie pojęcia tajemnic nadprzyrodzonych niewłaściwych nie nastrocza trudności. Dotyczą one takich faktów, które w swej istocie są dla człowieka poznawalne i tylko ich zaistnienie zależy od wolnej woli Bożej. Droga przyrodzonego poznania natury Bożej wiedzie przez filozoficzną analizę sposobu istnienia i działania danych nam w doświadczeniu bytów. Pewne akty woli Bożej nie mają swego jednoznacznego „odbicia” w strukturze stworzeń, zatem są bez objawienia niepoznawalne. Kiedy jednak zostaną już objawione, człowiek nie napotyka na trudności w zrozumieniu ich natury. Jako przykłady tajemnic tego rodzaju podaje się twierdzenia teologii: ustrój Kościoła jest monarchiczny, kiedyś odbędzie się sąd ostateczny i inne. Tajemnice nadprzyrodzone ściśle mają tę wspólną cechę z tajemnicami niewłaściwymi, że dotyczą czegoś, czego istnienie wymyka się naturalnemu poznaniu ludzkiemu. Różnią się zaś od tych drugich tym, iż nawet po ujawnieniu ich, człowiek nie potrafi pojąć natury ich przedmiotu. Stanowi go bowiem Bóg — istota nieskończenie doskonała, niedostępna dla pojętności człowieka nawet po przekazaniu jakiejś prawdy o niej. Teologowie wyrażają to skrótowo twierdzeniem: Deus in-

3 R ó ż y c k i, dzieło wymienione w tekście, s. 157—9.

comprehensibilis est. Tego twierdzenia nie należy jednak radykalizować. Gdyby bowiem Bóg był zupełnie niepoznawalny, nie posiadalibyśmy żadnej tajemnicy dotyczącej Jego natury lub zbawczego działania.

Jak tedy teologia ujmuje zrozumiałe i niezrozumiałe elementy tajemnic ścisłych? Aby poznać istotę jakiejś rzeczy, trzeba poznać w oczywisty sposób zarówno cechy tej rzeczy, jak i relacje między jej cechami, w pierwszym rzędzie — relację niesprzeczności. W przypadku tajemnic ścisłych jedno i drugie nie daje się osiągnąć.⁴ Przenosząc rozważania na płaszczyznę zdań stanowiących tajemnice pisze ks. Różycki w ten sposób: „W tajemnicach właściwych stosunek przedmiotowy podmiotu do orzeczenia nie może być nigdy oczywisty; umysł przyrodzony nie dostrzeże nigdy, że cechy przypisywane podmiotowi faktycznie i w rzeczy samej mu przysługują. W sposób oczywisty może jedynie poznać, jaka jest treść podmiotu, orzeczenia i całego zdania; może z oczywistością widzieć, co jest podmiotowi przypisywane, a nie, co faktycznie mu przysługuje (...). Tajemnica właściwa leży w połączeniu podmiotu i orzeczenia w jeden stosunek przedmiotowy, a nie w podmiocie lub orzeczeniu wziętym z osobna”.⁵ Kiedy zaś przynależność orzeczenia do podmiotu w określonym zdaniu poznaje się z przedmiotową („faktyczną”) oczywistością? „Oczywistość umysłowa jest podwójna: bezpośrednia i pośrednia. Bezpośrednio oczywistym jest sąd, w którym umysł ludzki, poznając treść podmiotu i treść orzeczenia, spostrzega, że orzeczenie faktycznie przysługuje podmiotowi. Zdania bezpośrednio oczywiste przyjmuje się bez dowodu. Pośrednio oczywistym jest sąd, w którym umysł ludzki widzi przynależność orzeczenia do podmiotu pośrednio, przez wyprowadzenie go z przesłanek bezpośrednio oczywistych. Twierdzenia pośrednio oczywiste przyjmuje umysł ludzki na podstawie dowodu, którego przesłankami są sądy bezpośrednio oczywiste”.⁶

Przytoczone określenie zdań bezpośrednio oczywistych może nasuwać przypuszczenie, że jego Autor ma na myśli tylko zdania analityczne, uznawane na mocy samego rozumienia treści terminów występujących w roli podmiotu i orzeczenia zdania. Aby wykluczyć takie mylące przypuszczenie, zaznaczmy wyraźnie, że chodzi tu o treści nazw pojęte jako obiektywne cechy istotne przysługujące desygnatom owych nazw. Poznając z oczywistością te cechy i relacje między nimi otrzymuje się sądy, „w których umysł ludzki... spostrzega, że orzeczenie faktycznie przysługuje podmiotowi”

Co do zdań będących tajemnicami właściwymi, człowiek nie może nigdy osiągnąć „faktycznej” oczywistości. Dotyczą one bowiem takich właściwości swego przedmiotu, które zasadniczo przekraczają pojętność człowieka. Inaczej mówiąc: brakuje tu właściwej proporcji między możliwościami poznawczymi podmiotu poznającego, a bogactwem struktury danego przedmiotu. Ale zdania — tajemnice właściwe cechują się oczywistością „leksykalną”: człowiek może w sposób jasny poznać „jaka jest treść podmiotu, orzeczenia i całego zdania” Znaczy to, że pojmując treść

4 Tamże, s. 158—60.

5 Tamże, s. 223.

6 Tamże, s. 19—20.

wziętych z osobna terminów zdania i jego składnię, nie jesteśmy w stanie zrozumieć, jak i dlaczego treść tych terminów łączy się w sposób w zdaniu wypowiedziany. Ową niepodatność na zrozumienie zwykli teologowie wyrażać stwierdzeniem, że niesprzeczności tajemnicy ścisłej nie można rozumowo udowodnić. „Dla umysłu ludzkiego największą trudność dla przyjęcia tajemnic ścisłych sprawia właśnie to, że nie spostrzega on ich niesprzeczności”.⁷

Jeśli nie potrafimy wykazać, że określone zdanie p jest wewnętrznie niesprzeczne, to trzeba przyjąć, że przy danym sensie składników p jest ono wewnętrznie sprzeczne. Trzeciej ewentualności nie ma, przynajmniej dla tych, którzy uznają prawo wyłączonego środka (zawieszenie opinii w kwestii „sprzeczność — niesprzeczność” p to rezygnacja z wszelkiego rozumienia p). Ponieważ w języku teologii z reguły nie występują nazwy negatywne kształtu non-N (z negacją właściwą), nie spotykamy w nim zdań wprost wewnętrznie sprzecznych, podpadających pod schemat „A jest non — A” lub „istnieje takie x, że x jest A i non — A”. Marginesowo można tu dodać, że przyjęty przez teologów tradycyjnych schemat zdań kategorycznych „S — P” i determinowanie pojęcia tajemnicy przy pomocy stosunków między zakresami terminów S i P jest niewygodne i prowadzi do sztucznego przekształcania zdań Biblii oraz teologii. Bardziej stosowne byłoby tu mówienie o stosunkach między zdaniami. Jeżeli pozostaniemy przy zdaniach postaci „S — P”, to należy powiedzieć, że zdania — tajemnice utworzone są z terminów S i P, które wedle naszego rozumienia są sobie zakresowo przeciwne. Ale zdania złożone z terminów pozostających względem siebie w stosunku przeciwieństwa dają się łatwo przekształcić w zdania wewnętrznie sprzeczne.

Koherencja wewnętrzna jakiegokolwiek zdania jest koniecznym warunkiem jego prawdziwości, choć — rzecz jasna — niewystarczającym. Zdania — tajemnice tego warunku nie spełniają. Mimo to — twierdzą teologowie — tajemnice wiary należy przyjmować. „Niesprzeczność ich pozostanie na zawsze dla ludzi na ziemi nieoczywista i ciemna, ale niemniej jest ona faktem objawionym przez Boga i dlatego nieomylnie pewnym. Co bowiem Bóg objawił, jest nieomylnie prawdziwie, więc i tajemnice wiary, jako przez Boga objawione, są nieomylnie prawdziwe a zatem i w sobie niesprzeczne”.⁸ Jeśli dobrze rozumiemy teksty „Metodologii dogmatycznej” ks. Różyckiego, to nasuwa się takie oto stwierdzenie: zdania — tajemnice rozumiane wedle reguł naszego języka są wewnętrznie sprzeczne, ale faktycznie sprzecznymi nie są, bo zostały objawione jako prawdziwe.

Stwierdzenie to można interpretować co najmniej dwojako. Przy jednej interpretacji mamy po prostu teorię podwójnej prawdy, radykalnie oddzielającą wiedzę nadprzyrodzoną od naturalnej. Ponieważ teoria ta jest przez teologów powszechnie odrzucana (referowany tu Autor również odżegnuje się od niej wyraźnie), musimy zrezygnować z próby eksplikacji pojęcia tajemnicy religijnej przy jej pomocy. Druga interpretacja naszego stwierdzenia prowadzi do pewnej postaci teorii dysonansu poznawcze-

7 Tamże, s. 159.

8 Tamże, s. 170.

go: jedna i ta sama osoba uznaje określone zdanie p za prawdziwe na mocy wiary, ale zarazem — kierując się regułami swego języka — dostrzega, że p zawiera sprzeczność i dlatego musi p odrzucić. Akceptacja i jednocześnie odrzucanie jakiegokolwiek zdania p stwarza przykry stan psychiczny, działający na człowieka jako rodzaj kary i to tym większej, im donioślejsze są dla człowieka wykluczające się przekonania.⁹ I potoczna obserwacja i psychologia świadczą, że zdrowe psychicznie osoby z reguły dążą do zrozumienia swoich przekonań i starają się unikać jawnych konfliktów między nimi. Wobec tego trudno przyjąć, żeby ktoś z teologów chciał bronić takiego rozumienia tajemnic wiary, które prowadzi do dysonansów poznawczych. Nie można także zakładać, że teologowie rezygnują z psychologicznej zasady niesprzeczności. Odrzucenie tej zasady likwiduje wprawdzie dysonanse poznawcze, lecz jest zabójcze dla wiedzy człowieka, gdyż pozbawia ją zasadniczej cechy racjonalności.

Wydaje się, że właściwym wyjściem ze splotu zarysowanych wyżej trudności jest przyjęcie założenia wyraźnie głoszącego, że zdania-tajemnice rządzą się innymi regułami sensu niż zdania języka świeckiego. Przy takim założeniu nasuwają się dwie ewentualności:

- 1) zdanie-tajemnica rozumiane wedle reguł języka świeckiego jest wewnętrznie sprzeczne, lecz w języku religijnym przynajmniej jeden jego termin t zyskuje takie znaczenie, że całe zdanie-tajemnica przedstawia się jako wewnętrznie koherentne,
- 2) zdanie-tajemnica jest w języku świeckim sprzeczne, ale w języku religii — wskutek użycia terminu t — traci dla nas jasno sprecyzowany sens tak dalece, że na podstawie szczątkowego jego rozumienia nie potrafimy rozstrzygnąć pytania o jego wewnętrzną harmonię.

Ewentualność pierwsza prowadzi nas do teorii analogii w tej jej odmianie, która uchyla twierdzenie, że niesprzeczności tajemnic wiary nie można rozumowo udowodnić i jednocześnie nie każe przyjmować teorii podwójnej prawdy. Druga z kolei ewentualność kieruje ku teorii odmiającej zdaniom-tajemnicom sensu poznawczego. Przyjmując ją musimy odejść od twierdzenia, iż w sposób oczywisty poznajemy, jaka jest treść podmiotu, orzeczenia i całego zdania-tajemnicy i w ogóle zrezygnować z wypowiedzi na temat „sprzeczność — niesprzeczność” zdań tego typu.

Nie było naszym zamiarem krytykować to akurat opracowanie tajemnic objawionych, które znajduje się w pracy prof. Różyckiego. Wzięliśmy je pod uwagę dlatego, że jest obszerniejsze od wielu innych i dobrze nadaje się do pokazania istotnych trudności towarzyszących tradycyjnemu ujęciu tajemnic objawionych. Wydaje się, że niektóre z tych trudności mają swe główne źródło w przyjmowanej (mniej lub bardziej świadomie) w dawniejszych wykładach teologii Arystotelesa koncepcji nauki, w szczególności — w złączonej z tą koncepcją logice nazw. Stagiryta chciał badać rzeczy w aspekcie ich cech istotowych (treści pojęć),

9 Zob. np. A. Malewski, *O zastosowaniach teorii zachowania*, Warszawa 1964. W. Marciszewski, *Podstawy logicznej teorii przekonań*, Warszawa 1972.

czego konsekwencją było: uznanie pojęć za jednostkę logiczną wiedzy, podmiotowo-orzecznikowa budowa zdań i wnioskowanie oparte o związki międzypojęciowe. Dziś nie ulega wątpliwości, że Arystotelesa rygorystyczny wzorzec nauki oczywistościowo-dedukcyjnej nigdy nie dawał się wcielić w praktyce. Gdzie trzymano się go na siłę, powstawały rozmaite komplikacje. Jeden z przykładów takich komplikacji znajdujemy w teorii teologii, która długo pozostawała w ramach tradycji. Arystotelesowska logika proponuje pewną metodę systematyzowania wiedzy już zdobytej. Opiera się ona na założeniu, że elementarne składniki poznania to pojęcia o różnym stopniu ogólności, dające się ułożyć w hierarchię. Wszystkie pojęcia, z wyjątkiem zakresowo najszerszych, można zdefiniować przez podanie ich rodzajów wyższych i różnic gatunkowych. Z pojęć tworzy się z kolei sądy mające zasadniczo strukturę S — P. Sądy stanowią materię wnioskowania opartego na przechodności stosunku subsumpcji pojęć.

Zastosowanie takiej logiki do porządkowania zawartości Objawienia jest zabiegiem dość sztucznym. To, co nazywamy „Objawieniem” jest bowiem szeregiem zdań przekazujących na różne sposoby pewne prawdy lub opisujących czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia (Por. Konst. „*Dei Verbum*”, nr 2). Ujmowanie treści tych zdań w ramy definicji klasycznych, porządkowanie ich terminów z uwagi na stosunki zakresowe, wnioskowanie sylogistyczne, to pociągnięcia, które niezbyt odpowiadają kompleksowo-zdaniowemu charakterowi prawd wiary. Do systematycznej refleksji nad zawartością Objawienia znacznie lepiej nadaje się logika współczesna, akcentująca pierwotność zdań względem nazw, różne nieklasyczne sposoby definiowania pojęć oraz reguły rządzące sensem zdań i ich uznawaniem.

Inną przyczyną komplikacji towarzyszących teorii tajemnic nadprzyrodzonych wyżej przedstawionej jest przeoczenie faktu, że w języku Biblii i teologii, a więc w języku religijnym, spotykamy pewne specyficzne reguły sensu wyrażen. Chodzi tu przede wszystkim o reguły kierujące orzekaniem analogicznym. Wydaje się, że bez uwzględnienia teorii takiego orzekania nie sposób poradzić sobie z wszelką wiedzą o Bogu, a zwłaszcza — ze zdaniem wyrażającymi tajemnice objawione. Tymczasem Autor „*Metodologii teologii dogmatycznej*” w całym odcinku poświęconym kwestii tajemnic wiary w ogóle o analogii nie wspomina, choć mówi o niej w innych odcinkach.

3. Próby determinacji pojęcia tajemnicy religijnej przy pomocy pewnych kategorii logiki współczesnej (semantyki) zawdzięczamy J. M. Bocheńskiemu.¹⁰ Bocheński analizuje pojęcie tajemnicy w kontekście rozważań sprawy znaczenia wyrażen języka religijnego. Wbrew pewnym opiniom sprawa jest zawikłana, bo chodzi o wyjaśnienie, jak można mówić o przedmiocie transcendentnym przy pomocy słów języka świeckiego, utworzonych dla wypowiedzania się o przedmiotach doświadczeniu dostępnych. Właściwa eksplikacja terminu „tajemnica”, odnoszącego się właśnie do pewnych zdań języka religijnego, pozwala między innymi wyjaśnić kwestię znaczenia w tym języku.

¹⁰ *Logik der Religion*, Köln 1968, s. 37—41 i 96—103.

„Tajemnicą” w ogólności nazywa się określony stan rzeczy, który nie jest w pełni zrozumiały. Jeśli ów termin wzięty jest w swym rdzennym znaczeniu, ma status meta-językowy i wskazuje na pewną własność języka przedmiotowego. Zatem dokładniejsze jego określenie będzie takie: zdanie *p* jest tajemnicą dla podmiotu *a* wtedy i tylko wtedy, gdy *a* nie całkowicie pojmuje *p*. Z uwagi na różne znaczenia słowa „pojmować” określenie powyższe może mieć następujące wykładnie:

- 1) *p* jest tajemnicą dla *a* wtedy, gdy *a* bardzo dobrze (nawet całkowicie) rozumie sens *p*, ale własnymi siłami nie jest w stanie stwierdzić prawdziwości *p*. Oznacza to, że *a* nie wie, iż *p* jest prawdziwe, lecz wierzy w prawdziwość *p* w oparciu o jakiś autorytet.
- 2) *p* jest tajemnicą dla *a* wtedy, gdy *a* pojmuje znaczenie *p*, ale jakby w nim samym, w izolacji od innych akceptowanych przez siebie zdań. Wskutek tego podmiot *a* nie rozumie całkowicie zdania *p*, ponieważ całkowite rozumienie dowolnego zdania języka *j* jest zawsze uwarunkowane przez związki tego zdania z innymi zdaniami języka *j*, związki wyznaczone obowiązującymi w *j* regułami. Inaczej mówiąc: *a* nie potrafi używać *p* w kontekście innych wyrażen swego języka.
- 3) *p* jest tajemnicą dla *a* wtedy, gdy *p* zawiera przynajmniej jeden termin *t* i *t* użyty jest w *p* w sposób, który tylko częściowo odpowiada użyciu *t* w języku świeckim stosowanym przez *a*. W takim przypadku *t* (*i* konsekwentnie *p*) znaczy coś dla *a*, lecz owo znaczenie jest jakoś osłabione.
- 4) *p* jest tajemnicą dla *a* wtedy, gdy w *p* występuje przynajmniej jeden termin *t* nie mający dla *a* żadnego znaczenia.

Powyższe odmiany „tajemnic” nie są skonstruowane dowolnie. W zamierzeniu Bocheńskiego mają to być przekłady na język współczesnej semantyki różnych wypowiedzi teologów dotyczących języka religijnego. Mówią oni np. (1), że prawdziwość tajemnic nadprzyrodzonych nie może być poznana, lecz tylko przyjęta dzięki zawierzeniu pewnemu autorytetowi.

Zauważmy, iż tu mieszczą się tajemnice nadprzyrodzone niewłaściwe, pojęte zgodnie z określeniem przytoczonym na początku drugiej części niniejszego artykułu. Gdyby ktoś sformułował je przed ich objawieniem, byłby to rodzaj wypowiedzi czysto hipotetycznych, wskazujących pewne możliwe (niesprzeczne) stany rzeczy. Wierzący poznaje je i akceptuje jakby łącznie w oparciu o naczelną regułę swej religii: to, co zawarte jest w Objawieniu, należy uznać za prawdziwe. Dla niewierzącego natomiast są to zdania mówiące o pewnych możliwościach. Tajemnice ścisłe, z uwagi na ich uznawanie, tworzą jedną klasę z tajemnicami niewłaściwymi. Ale ze względu na swą zawartość treściową trzeba je ujmować w ramach teorii (3) lub (4).

Teologowie głoszą również (2), że słowa służące do wypowiedzania prawd wiary nie wyczerpują nieskończonego bogactwa ich przedmiotu. Znaczy to, że jest wiele takich aksjomatycznych relacji łączących wchodzące w rachubę zdania z innymi zdaniami, których poznający podmiot nie zna. (3) Znamy teorie głoszące, iż wyrażenia języka religijnego są ze swej na-

tury tak pomyślna, że zachowują tylko część tego znaczenia, które jest im właściwe w języku świeckim. Dwa godne uwagi przykłady takich teorii to: teologia negatywna oraz teoria analogii. I wreszcie mamy pogląd, wedle którego przedmiot tajemnicy jest niewyraźalny. Kryje on przekonanie, że wszystkie słowa języka religijnego są pozbawione sensu poznawczego.

Wymienione teorie — z wyjątkiem ostatniej — przyjmują, że ograniczenia sensu zdań objętych mianem „tajemnica” mają charakter absolutny, tzn. mają swe źródło w przedmiocie języka religijnego i nie mogą być przewyżczone przez żadnego człowieka. W języku świeckim bywa inaczej: tzw. „tajemnice naturalne” są względne, bo zależą od zmiennego stanu nauki lub od zasobu wiedzy poszczególnych ludzi. Szczegółowo rozważa Bocheński teorię trzecią. Pierwsza nie dotyczy bowiem tajemnicy właściwie pojętej, lecz specyficznej struktury języka religii. Druga z kolei nie przedstawia niczego szczególnego, ponieważ podobne sytuacje spotyka się i w języku świeckim. Czwarta wreszcie w jawny sposób nie liczy się z faktycznym poczuciem językowym wierzących (argumenty podane niżej przeciw teologii negatywnej trafiają a fortiori w tę właśnie teorię).

Teoria „tajemnicy jako osłabionego znaczenia zdań” występuje w dwóch odmianach: jedną zwykło się nazywać teologią negatywną, drugą zaś — teorią analogii. Teologia negatywna bywa często łączona z teorią „niewyraźnego”, zwłaszcza w pracach opisujących złożone przyżycia człowieka stykającego się z przedmiotem tajemnic objawionych.¹¹ Z logicznego punktu widzenia są te teorie różne. Pierwsza nie głosi, że słowa języka religijnego są pozbawione poznawczego sensu; głosi tylko, iż cokolwiek one znaczą, ma charakter negatywny. Zdaniem Bocheńskiego żaden ze zwolenników tej teologii nie zadał sobie dotąd trudu jasnego sprecyzowania, jak należy ją pojmować. W swej dotychczasowej luźnej formie jest ona podatna na liczne zarzuty. Jeśli nawet nada się jej taką postać, która nie prowadzi do sprzeczności w ramach ogólnej logiki, pozostaje ona w jawnej niezgodzie z faktycznym funkcjonowaniem języka religii. W języku tym mamy bowiem wiele zdań, które przypisują swemu przedmiotowi pewne pozytywne i różniące się między sobą własności. Mówi się np., że Bóg jest stwórcą świata. Wydaje się zupełną niemożliwością tak interpretować owo twierdzenie, żeby znaczyło ono coś czysto negatywnego lub nie miało w ogóle poznawczego sensu. Całkiem przeciwnie — mówi się tu wyraźnie o określonej relacji Boga do świata. Podobnie ma się sprawa w przypadku różnych tekstów modlitewnych. Modlitwa ma w ogóle sens tylko przy założeniu, że wchodzące w jej skład zdania odnoszą się do przedmiotu godnego specjalnej czci, tzn. uznanego przez człowieka za wielką wartość. A nie można przedmiotowi przypisywać pewnych wartości i jednocześnie twierdzić, że niepoznawalne są żadne jego pozytywne cechy.

Druga odmiana teorii częściowego znaczenia odwołuje się do sposobu orzekania przez analogię. Głosi ona, że kiedy pewne wyrażenie języka świeckiego zostaje użyte w języku religii, przyjmuje znaczenie części-

11 Zob. np. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968.

wo identyczne z tym, które miało w języku świeckim, a częściowo różne. Ale co może być wspólne przy orzekaniu określonego terminu o dwóch zasadniczo różnych przedmiotach? Ponieważ przedmiotom przysługują cechy i relacje, pytanie można dokładniej sformułować następująco: czy przy orzekaniu analogicznym danego terminu jego treść stanowią cechy czy relacje przedmiotu? A priori obie odpowiedzi są dopuszczalne. Jednak w religii chrześcijańskiej podkreśla się mocno transcendentność Boga i wielu autorów przechyła się do wniosku, że nie absolutne cechy Boga i stworzeń mamy na myśli przenosząc wyrażenia języka świeckiego na teren języka religijnego. Wspólne treści świeckiemu i religijnemu użyciu wyrażen mogą dawać tylko relacje. Ale i takie rozwiązanie nie jest wolne od trudności, właśnie z uwagi na transcendencję przedmiotu religii. Oto np. nazwa „ojciec” wypowiedziana w znaczeniu świeckim konotuje cały szereg relacji, badanych przez różne dyscypliny, a w szczególności — przez fizjologię, psychologię i socjologię. Trudno przyjąć, iż jakakolwiek z tych relacji przysługuje także Bogu.

Celem uniknięcia trudności tego rodzaju Bocheński proponuje hipotezę ograniczoną do formalnych własności relacji, tzn. do własności dających się zdefiniować przy pomocy funktorów czysto logicznych. Przykładem takich własności są: zwrotność, symetryczność, przechodniość itp. Kiedy więc pewien termin *t* zostaje użyty w języku religii, jego treść stanowią tylko te strukturalne własności relacji, które *t* zawiera przy właściwym użyciu w języku świeckim. Hipoteza formalnych własności daje następujące korzyści:

- 1) nie zmusza do odmawiania wyrażeniom języka religijnego pozytywnego znaczenia,
- 2) podkreśla transcendencję przedmiotu religii,
- 3) pozwala na ścisłe wypowiadanie się o tym przedmiocie.

Sprawa analogii ma kapitalne znaczenie dla determinacji natury języka religijnego i teologowie od dawna poświęcali jej wiele uwagi. Przedstawienie różnych odmian analogii oraz opinii co do wartości poznawczej ich zastosowań zajęłoby zbyt wiele miejsca. Zatem ograniczymy się tylko do uwagi, że Bocheńskiego propozycja zacieśnienia analogicznego orzekania o Bogu do własności czysto formalnych odbiega od klasycznych ujęć tej kwestii.¹²

Nie jest rzeczą logiki rozstrzygać, która z eksplikacji określonego pojęcia należącego do pewnej dziedziny wiedzy jest najbardziej przydatna dla zajmujących się tą dziedziną. W naszym przypadku tylko teologowie mogą kompetentnie orzec, które z wyróżnionych określeń tajemnicy i na ile są bliskie im intencjom. Jakie zalety cechują zreferowaną wyżej Bocheńskiego semantyczną teorię tajemnicy religijnej? Przede wszystkim pokazują ona, że traktując tajemnice jako pewne całości zdaniowe o sensie

12 Szerzej na ten temat mówi art.: *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Rocz. Filozof.” 11 (1963), z. 1, s. 25—40.

spójnym, lecz nie całkowicie uchwytnym, nie musimy wikłać się w sprawę stosunku sprzeczności między oczywistymi rzekomo terminami budującymi zdania-tajemnice i tym samym unikamy pułapek w postaci teorii podwójnej prawdy lub teorii dysonansu poznawczego. Następnie wyodrębnia ona różne teorie tajemnicy często — wskutek nieprecyzyjności ich wysłowienia — przez teologów mieszane, a to bardzo zamąca orientację w materii już ze swej natury trudnej do wyjaśnienia. Być może, że np. niektóre wypowiedzi o Bogu mają charakter negatywny, ale orzekania negatywnego nie należy w żadnym przypadku utożsamiać z orzekaniem analogicznym.