

**Thomas G. Herzig**

Język religii.  
Jak możemy sensownie  
mówić o Bogu?



**Thomas G. Herzig**

Język religii.  
Jak możemy sensownie  
mówić o Bogu?



*Biblioteczka Bhaktivedanta College, ISSN 1899-9700  
Nr 1 (4) 2009*

*Thomas G. Herzig,  
Religious Language, in: Reason and Belief, Problem Solving in the  
Philosophy of Religion, Dallas, Pundits Press, 1997, pp. 39- 53.*

*Źumaczenie – Matylda F. Obryk  
Korekta – Bogusław J. Pyź*

*Wydane przez:  
Kurier Nama-Hatta, ISSN1640-5595  
Ul. Brodzka 157  
56-067 Wrocław*

*Redaktor Wydania – Bogusław J. Pyź  
e-mail: bgd108@gmail.com*

*Bhaktivedanta College  
Petite Somme 2,  
Durbuy, 6940,  
Belgium  
Tel. 0032 86 32 32 77  
Fax 0032 86 32 20 29  
E-mail: college@pamho.net  
www.bhaktivedantacollege.com*

*Śabda* - wieczna, boska prawda w formie dźwięku, jest miarodajnym fundamentem sanskrytu, pierwotnego języka religijnego Indii. Mimo że początkowo przeznaczony do przekazywania prawd duchowych, sanskryt stopniowo przeszedł od czysto duchowych treści do zawarcia także i tego, co tymczasowe. Z drugiej jednak strony nasze 'młodsze języki' pozbawione wyraziście 'religijnej' gramatyki bądź słownictwa, musiały od samego początku korzystać z zupełnie *zwykłych* słów, by wyrazić *niezwykle* rzeczywistości (np. dotyczące Boga lub nieba). Pojęcia takie jak 'ojciec niebieski' czy też 'niebo' pochodzą ze skończonego świata, a mimo to używane są do opisywania transcendentальной rzeczywistości. Skąd jednak słowa dotyczące Boga wywodzą swe znaczenie? Zarówno teologowie jak i filozofowie muszą zmagać się ze zrozumieniem języka używanego do wyrażania doktryn religijnych jako częścią ich – tych doktryn – pełnego zrozumienia.

Na przestrzeni wieków myśliciele przyjmowali język religijny za prawdę, lecz ostatnio – na początku naszego stulecia<sup>1</sup> – grupa filozofów zwanych *pozytywistami logicznymi* podważyła jego zasadność. Pod wpływem metody naukowej domagali się, by język religijny został – podobnie jak język

---

<sup>1</sup> Chodzi rzecz jasna o początek ubiegłego – XX – wieku. (przyp. tłum.)

nauki - powiązany z empirycznym doświadczeniem. Peterson et al.<sup>2</sup> podsumowują ich ‘prawo weryfikacyjne’: „Wypowiedź jest prawdziwie sensownym twierdzeniem, jeśli i tylko jeśli istnieje dający się empirycznie sprawdzić stan rzeczy, który mógłby wskazać na jej prawdziwość bądź też fałsz”(141). Ponieważ większość tematów religijnych porusza kwestie leżące poza empiryczną obserwacją, język teologiczny został określony przez pozytywistów logicznych jako niesprawdzalny, a zatem jako ‘czysty nonsens’. Dalszą tego konsekwencją jest to, że każda próba obrony teizmu (i jak oni sami by przyznali, także ataków na teizm) jest wykluczona, ponieważ nonsensowny język nie może być przedmiotem dyskusji.

Antony Flew doprecyzował pozytywistyczny pogląd na kognitywne znaczenie poprzez sformułowanie swego ‘prawa falsyfikacji’. Ujmując rzecz prosto, Flew twierdził, że wierzący będą raczej wciąż zmieniać i uściślać swe twierdzenia i odezwy, niż pozwolą na uznanie ich za fałszywe poprzez empiryczne dowody. Ponieważ nie trzymają się sztywno żadnego zdefiniowanego stanu rzeczy, który mógłby obalić ich teologiczne twierdzenia, religijni wyznawcy „zabijają swe własne twierdzenia poprzez tysiące uściśleń”(142).

Tacy pozytywistyczni krytycy napędzali znaczące debaty, w których partie dzieliły się na tych, którzy twierdzili, że religijny język jest sensowny i na tych, którzy twierdzili, że jest nonsensowny. R. M. Hare stanął po stronie tych, którzy uznali język religii za kognitywnie nonsensowny. Swój pogląd oparł on na spostrzeżeniu, że religijne dyskursy ujawniają tak zwany ‘blik’ – pojęcie oznaczające ukształtowane światopoglądy wyznawców, dzięki którym zdecydowanie odrzucają oni empiryczne obserwacje. Bliki są sposobem interpretowania faktów. Wyznawca korzysta z takich blików, by wzmocnić swą wiarę w egzystencję Boga. Teoria Hare’a wydaje się być dość naiwna, skoro nawet ‘prawdziwi wyznawcy’

---

<sup>2</sup> Autor korzysta w ciągu całego artykułu z pracy: Peterson, Michael et al. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* New York, Oxford University Press, 1991. Numeracja w nawiasach odnosi się do stron z wyżej wymienionej publikacji. (przyp. tłum.)

postawieni w obliczu sprzecznych dowodów z pewnością zmieniliby swe zdanie.

Basil Mitchel bronił przeciwstawnej opinii, która głosiła, że religijne stwierdzenia są kognitywnie sensowne i mogą w rzeczy samej spełnić kryteria pozytywistów (143). By potwierdzić swą tezę, Mitchell używa interesującej przypowieści o pewnym członku ruchu oporu spotykającego obcego, który wywarł na nim głębokie wrażenie. Nieznajomy opowiada partyzantowi, że on także jest członkiem ruchu oporu i - tak na prawdę - jego przywódcą. Partyzant nie poddaje tego w wątpliwość, mimo że fakty świadczą o czym innym. Partyzant jest pod głębokim wrażeniem nieznajomego nawet wówczas, gdy się okazuje, że jego czyny są paradoksalne. Raz bowiem jest oczywistym, że pomaga on ruchowi oporu, a innym razem wydaje się być w zмовie ze stroną okupacyjną. Mimo to w każdych okolicznościach partyzant darzy go niezachwianym zaufaniem. Wobec tego jego przyjaciele zaczynają się zastanawiać, co mogłoby sprawić, by stracił wiarę.

Jak dostrzega Mitchell, mimo że zaufanie partyzanta było głębokie, nie pozostał on obojętny wobec niejednoznacznego zachowania nieznajomego. Raczej 'próba wiary' sprawia, że jego zaufanie wzrasta. Nie jest to, jak z pewnością powiedzieliby pozytywiści, ślepa wiara. Raczej, jak w przypadku wielu innych faktycznie znaczących, nieteologicznych twierdzeń, teologiczne założenia nie mogą ostatecznie zostać uznane za fałszywe. Jako że dopuszczane są ciągle nowe dowody, pojawia się potrzeba poddania zmianom twierdzeń naukowych. W taki sam sposób mogą zmieniać się także poglądy teologiczne, jak powiedziałby Mitchell, jeśli istniałyby wystarczające po temu powody. Jeśli dogmaty wiary są niezmiennalne, podyktowane jest to faktem, że nie ma wystarczająco znaczących powodów ku zmianie. Choć rozumiemy sens strategii Mitchella, wydaje się, że nie wyjaśnił on dość jasno związku pomiędzy stopniem wiary a oceną faktów.

John Hick próbował rozszerzyć prawo weryfikacji na 'wykluczenie racjonalnego wątplenia' (144). Aby to osiągnąć, przedstawia on przypowieść, której zakończenie zależy od tego,

co ostatecznie zostanie odkryte w życiu pozagrobowym. Oczekiwanie takich postrzegalnych doświadczeń życia pozagrobowego logicznie usprawiedliwia kognitywne znaczenie teologicznych twierdzeń. Słabość hicksowskiej teorii ‘eschatologicznej weryfikacji’ jest jednak taka, że zakłada istnienie życia pozagrobowego, którego nie jesteśmy obecnie w stanie udowodnić.

Jak na ironię kwestia weryfikacji bądź falsyfikacji została odrzucona przez większość myślicieli, ponieważ jej podstawowe założenie nie może zostać do końca zweryfikowane. Co więcej: mimo że uważają naukę i naukowy język za niedościgniony wzór, wiele naukowych twierdzeń zostało i jest nadal akceptowanych jako prawdziwe bez koniecznego empirycznego dowodu na ich potwierdzenie. Podobnie w przypadku tak wielu innych zapewnień, na które natykamy się podczas codziennego życia. Chociaż w mniejszym lub większym stopniu zrezygnowano z tego pozytywistycznego żargonu, to jednak zmusił on przynajmniej teologów do rozważenia *faktycznej* zawartości ich twierdzeń o transcendentnej rzeczywistości. Jednakże ‘rozważania o Bogu’ nigdy nie będą mogły zostać uznane za dyskusje o faktach, ani też ocena *prawdziwości* religijnego języka nie może zostać zrównana z wartością jego *znaczenia*.

Wielu filozofów przeczuwało, że ta pozytywistyczna debata zawiodła na polu kluczowych kwestii dla języka religii. Podążając za Ludwigiem Wittgensteinem, widzieli oni język jako fenomen socjologiczny, który może zostać dostosowany do zawsze zmieniających się celów człowieka. Ta ‘funkcjonalna analiza’ próbowała ustalić funkcję języka religii.

Dla R. B. Braithwaite’a, pioniera na tym polu, religijne twierdzenia są w swej istocie wypowiedziami raczej *moralnymi* aniżeli *faktycznymi*. Zatem czy takie stwierdzenia są, czy nie są prawdziwe, nie jest tak ważne, jak to, czy wyrażają moralne intencje i wzmacniają moralne zachowania. Donald Hudson zwraca uwagę na oczywistą słabą stronę tego stanowiska, nazywając je pogwałceniem ‘gramatyki głębi’ języka (146). W tym sensie błąd Braithwaite’a podobny jest do błędu pozytywistów: oba wyznaczają granice sensowi rozważań o Bogu na podstawie swych uprzedzeń.

Inny analityk funkcjonalny - Paul van Buren - wskazał, że język ludzki może zostać sklasyfikowany jako rodzaj 'gier językowych': język nauki, język uczucia i także język religii (146). Każda gra językowa ma swój własny zestaw 'zasad', które umożliwiają nawiązanie pozasłownego porozumienia pomiędzy lingwistycznymi graczami. Na przykład 'pasja' miłosnej pary jest czymś zgoła różnym od 'pasji' Chrystusa. Van Buren plasuje język religii na 'krawędziach mapy języka'. W samym centrum tej mapy znajdują się języki nauki, historii i język potoczny. Zwykle przebywamy pośrodku tej 'strefy bezpieczeństwa'. Na odległych krańcach znajdują się takie użycia języka, które poszerzają nasze odczucie rzeczywistości jak żarty, poezja, paradoks *oraz* rozważania o Bogu. Każde z nich wydobywa nadzwyczajne wartości ze zwyczajnych pojęć. W ten sposób znajdujący się na obrzeżach mapy język Chrześcijan może zawierać takie wypowiedzi jak „Bóg podniósł Chrystusa z martwych” - stwierdzenie, które ma zgoła różną funkcję dla wyznawców i dla historyków. Każda religia nasycona jest mnogością takich przykładów<sup>3</sup>.

Mimo że ta mowa krawędzi może się tak dobrze prezentować, prowadzi ona do poważnej sprzeczności. Odwrotnie niż grupy lingwistyczne, które łatwiej skłaniają się ku empirycznej analizie, język religii trzyma się z dala od tych kwestii, tak właściwym innym grupom. „Religia nie może pytać, czy jej najbardziej podstawowe pojęcie – pojęcie *Boga*, które stanowi i buduje całe pole dyskursu – może opierać się na zasadach działania innych pól, w których nazywanie i odniesienia są technikami kluczowymi”(147). Poprzez zaniedbanie jej wymiaru informatywnego analiza funkcjonalna religii sprowadza się niemal do poziomu określonego przez pozytywistów – czyli do stwierdzenia, że kognitywnie jest pozbawiona znaczenia. Jeśli w takim przypadku dyskurs religijny miałby ustanowić swój własny zestaw jasnych zasad, przyzwoliłby przynajmniej na pewien stopień obiektywnej analizy. W przeciwnym wypadku poprzez uplasowanie rozważań o Bogu na krawędzi lingwistycznego marginesu van

---

<sup>3</sup> Przykład z Ishopanishad: „Najwyższy Pan chodzi i nie chodzi. Jest daleko, ale i bardzo blisko. Jest we wszystkim, a zarazem z dala od wszystkiego.”

Buren właściwie uznaje pozytywistyczne założenie, że nauka i jej dopełnienie lingwistyczne zajmują środek sceny.

Van Buren wydaje się także lekceważyć wielowymiarową funkcję języka religii; oprócz czynienia metafizycznych założeń jest używany do zdawania relacji ze zdarzeń historycznych i opisywania codziennego rytuału. Ponadto tradycjoniści, którzy nawiązują do przekonań Tomasza z Akwinu, powiedzieliby, że ocena van Burena zawodzi w uznaniu zwykłego pojmowania większości wyznawców w tym, że język religii przekazuje określone, oparte na faktach, prawdy.

Wielcy średniowieczni myśliciele jak Tomasz z Akwinu nigdy nie wątpili w to, że język religijny posiada sens, ale zdawali sobie sprawę z trudności określenia jego znaczenia. Peterson et al. streszczają już teraz klasyczną teorię ‘analogii’ czy też ‘analogicznej predykcji’ Tomasza z Akwinu:

Pojęcie predykatywne w zdaniu przypisuje pewną własność, związek czy też działanie podmiotowi. Tym samym predykat określa bądź też charakteryzuje podmiot w pewien sposób. „Bóg jest sprawiedliwy” [jest typowym przykładem].... Tomasz z Akwinu uważał, że słowo – powiedzmy słowo *sprawiedliwy* – dotyczy zarówno istoty stworzonej jak i Boga, i nie jest używane *jednoznacznie* (t.zn. w tym samym znaczeniu) w obu przypadkach. I także nie jest to słowo używane dwuznacznie (t.zn. w dwóch zupełnie odmiennych znaczeniach), jak kiedy słowo ‘ostry’ używane jest zarówno w kontekście ziaren pieprzu jak i jazdy samochodów wyścigowych... Ze względu na to podobieństwo pojęcie predykatywne *sprawiedliwy* nie jest używane dwuznacznie, ale ze względu na różnice pomiędzy Bogiem a skończoną istotą ludzką, nie jest także używane jednoznacznie. Jak wskazuje Tomasz z Akwinu, słowo to jest używane *analogicznie*. To podobieństwo w obrębie różnic i różnica w obrębie podobieństw pozwala na analogiczne użycie tego samego pojęcia w dwóch różnych kontekstach (138).

James Ross docenił tradycyjną teorię analogii Tomasza w kategoriach współczesnej semantyki. Z jednej strony teoria

analogii unika antropomorfizmu - idei, która głosi, że Bóg i inne stworzenia są różne jedynie pod względem statusu, co pozwalałoby na to, by o obu mówić jednoznacznie. Z drugiej jednak strony unika także agnostycyzmu - spojrzenia, że Bóg jest tak różny, że nie możemy na jego temat wiedzieć niczego, co dałoby się pojąć, a co tym samym wymagałoby od nas użycia języka dwuznacznego w przypadku mówienia o nim. Teoria analogii kroczy ścieżką środka, pozwalając na opisywanie Boga językiem ludzi bez konieczności zrównywania go ze zwyczajnymi stworzeniami. Ross wyjaśnia, że język potoczny często powołuje się na analogie, jak w przykładzie: „Gniew Susan jest wulkaniczny<sup>4</sup>” (139). W tym przypadku porównanie zostało przeprowadzone pomiędzy dwiema znanymi, dającymi się zaobserwować rzeczami. Trudność powstaje, gdy analogia taka przebiega pomiędzy rzeczywistością znaną i transcendentną rzeczywistością Boga. Mająca mieć szansę powodzenia teoria języka religii musi usprawiedliwiać to połączenie. Ażeby to osiągnąć, Tomasz z Akwinu ustanowił zasady dla analogii, włącznie z zasadą zwaną *analogią właściwej proporcji* uznanej za podstawę tej teorii.

Podstawą tej zasady jest fundamentalne zrozumienie, że Bóg i ludzie posiadają podobne cechy i działają w podobny sposób. Na przykład oboje - Bóg i Sokrates są mądrzy, zatem predykatywne pojęcie *mądry* nie jest użyte dwuznacznie. A jednak Bóg, w przeciwieństwie do Sokratesa, posiada nieskończoną mądrość; dlatego też pojęcie predykatywne *mądry* nie może zostać użyte jednoznacznie. Stąd teoria Tomasza z Akwinu utrzymuje: Bóg i stworzenia mają wspólne właściwości *w proporcji do ich poszczególnych form egzystencji*.

Mimo że teoria Tomasza z Akwinu przetrwała wieki, nie uniknęła krytyki. Frederick Ferré i inni utrzymują, że teoria ta nie przynosi żadnej wiedzy o Bogu (140). Ferré sporządza równanie pomiędzy mądrością Boga w proporcji do jego nieskończonej natury i mądrością Sokratesa w proporcji do

---

<sup>4</sup> *volcanic* w języku angielskim metaforycznie oznacza *gwaltowny*, ale dla dobrej ilustracji tego fenomenu pozostają przy dosłownym tłumaczeniu. (przyp. tłum.)

jego skończonej natury. Brakiem, jak skarży się Ferré, jest fakt, że nie ma wyłącznie jednej niewiadomej, ale są dwie – mądrość Boga i jego nieskończona natura.

Ross umniejsza ‘matematyczną’ krytykę Ferré’a jako niezasadną; Tomasz zamierzał wyjaśnić sensowność języka religii poprzez zwrócenie uwagi na podobieństwo do języka potocznego, nie określając żadnego ścisłego matematycznego związku między nimi. Ross obwinia Ferré’a o żądanie, by teoria Tomasza z Akwinu dostarczała informacji o Bogu. Zamiarem Tomasza, jak wyjaśnia, nie jest precyzyjne określenie natury Boga, ale jedynie wskazanie, w jaki sposób predykaty mają w kontekście Boga jakiegokolwiek znaczenie. Te analogie wspomagają nasze zrozumienie dotyczące twierdzeń o Bogu, a przy tym unikają pułapki przypisywania mu ziemskich atrybutów.

To głębokie przekonanie podzielane przez Tomasza z Akwinu i jego scholastycznych współczesnych wywierało wpływ mniej lub bardziej aż do naszych czasów. Analitycy weryfikacyjni wątpili w kognitywne znaczenie dyskursu religijnego, a analitycy funkcjonalni utożsamili użycia, które są zasadniczo niekognitywne. Ale jak już widzieliśmy, owi współcześni filozofowie nie dostarczyli w pełni przekonujących argumentów. W ten sposób mimo tych kompleksowych wyzwań, teza o sensowności języka religijnego jest podtrzymywana przez większość współczesnych filozofów. Wielu jednak sprzeciwia się *dosłownej* interpretacji wywołanej przez teorię Tomasza z Akwinu, którą uważają za antropomorficznie zbyt sugestywną. Wolą natomiast *symboliczną* interpretację dyskursu religijnego, równocześnie ciągle starając się ustanowić autentyczną wartość kognitywną rozważań o Bogu.

Symboliści obstają przy tym, że Bóg jest u swych podstaw symboliczny i że wszystkie predykaty opisujące Boga są nieredukowalnie metaforyczne. Twierdzą oni, że nieskończony transcendentálny status Boga jest bezczeszczonej poprzez jakiegokolwiek dosłowne zrozumienie. Ludzie tacy jak Paul Tillich idą nawet tak daleko, by twierdzić, że Bóg nie jest *żadną* istotą, a jest jedynie ‘Podstawą Bytu’ (149). I Tillich nie jest sam; ta anty- dosłowna perspektywa praktycznie

zdominowała myśl dwudziestego wieku. Mimo że mogą oni sprzymierzać się z Tomaszem z Akwinu co do zasadności języka religii, różnią się oni diametralnie w swej ostatecznej konkluzji. Tomasz dziwiłby się z pewnością, *co*, jeśli cokolwiek, odsłaniają symboliczne twierdzenia dotyczące Boga, jeśli Bóg znajduje się poza jakimkolwiek dosłownym opisem?

Współcześni tradycjoniści są skłonni przyznać, że język religii może być zarówno symboliczny jak i dosłowny. Tomasz nigdy nie sugerował, że Bóg jest w jakimś stopniu ograniczoną istotą, jak Tillich mu zarzuca. Jednakże oboje – każdy na swój sposób – zgadzają się, że Bóg jest wyjątkowy – Tomasz dzięki analogii właściwej proporcji, a Tillich wymagając wyłącznie języka symbolicznego.

Przy tym Tillich jest wyraźnie panteistyczny, podczas gdy Tomasz nie. Dla Tillicha nie ma pytania o kwestię egzystencji Boga, który może dostosować się do mu przypisanych właściwości, a dla Tomasza religijne twierdzenia wiernych mają jedynie o tyle znaczenie, o ile Bóg, którego opisują, istnieje. Dla Tillicha Bóg jest tak różny od każdego innego stworzenia, a język dosłowny tak nieprzydatny właściwemu opisowi, że symboliczny język jest jedynym dostępnym narzędziem. Lecz jeśli zrezygnujemy z dosłownych twierdzeń, i jeśli twierdzenia symboliczne są w najlepszym przypadku przybliżeniami, to jak można stosować zwykłe testy prawdziwości języka – ‘logiczne wzajemne relacje takie jak sprzeczność, negacja i implikacja’? Jak Peterson et al. wyjaśniają: „powiedzieć symbolicznie ‘Bóg jest miłością’ nie jest sprzeczne z twierdzeniem ‘Bóg jest nienawiścią’ albo ‘Bóg jest okrutny’, ponieważ relacje, takie jak sprzeczność nie dotyczą tego problemu”(151). Symbole są z definicji niejasne i pod względem wartości relatywne. Tillich jest być może zadowolony, że symbolizm wyraża, w jaki sposób można spotkać Boga, ale Tomasz domagałby się, by wszystkie twierdzenia były wypowiedziane w pojęciach dosłownych i poddane sensownym testom prawdy lub fałszu.

W perspektywie, która powtarza opinię Tomasza, William Alston twierdzi, że Bóg w rzeczy samej może zostać opisany, ale nasze pojęcie Boga wymaga udoskonalenia. Alston uznaje ograniczenia języka. Wzór ‘podmiot - predykat’ nie

nadaje się zbyt dobrze do wyjaśniania Boga, który jest samym istnieniem. My - ludzie - kochamy, ale Bóg *jest* miłością. Istota i istnienie są jednym w Bogu, stwarzając problemy dla języka, który rozróżnia pomiędzy obiektem i własnościami, które go określają (150). Mimo że ‘sposób sygnifikacji’ (forma naszego języka) może być ułomny, możemy go wciąż użyć do oznaczenia ‘doskonałości’ (rzeczywistości, o której mówimy), zakładając, że oczyścimy z ich przyziemnych konotacji pojęcia, których używamy.

Podejście Alstona będzie z pewnością bardziej atrakcyjne dla tradycjonalistów. Inaczej niż Tillich przyznaje on, że język może sensownie opisywać boską istotę. Jednak może pojawić się pytanie, jak czyste muszą być pojęcia i koncepcje, zanim uzna on je za dostatecznie oczyszczone z przyziemnych naleciałości stworzenia. Jeśli ten proces oczyszczenia zajdzie za daleko, może dojść do panteistycznego podejścia, z którym to sympatyzują pansymboliści. Ideal, o którym myśli Alston i który Tomasz zapewne uznałby za zadowalający, to doskonały sposób komunikacji znaleziony w starożytnych Wedach Indii i stosowany po dziś dzień przez osoby kultuwujące wiedzę Wed.

Osoby stosujące wskazówki Wed uznają *śadba* za zewnętrzny transcendentálny dźwięk, który przychodzi bezpośrednio od Boga i wyrażony jest w formie wedyjskich mantr (inwokacji, które wprowadzają umysł w stan duchowej świadomości). Jeśli to twierdzenie może zostać przyjęte, możemy uniknąć większości krytyki dotyczącej stworzonych przez człowieka rozważań o Bogu. Na samym początku musi zostać podkreślone, że uznanie wedyjskiego autorytetu nie ma na celu pomniejszenia znaczenia innych tradycji religijnych; wiele z argumentów tu prezentowanych może równocześnie wesprzeć ich pozycję.

Właściwe zrozumienie wedyjskiej lingwistyki musi rozpocząć się od jej początku – od Boga. W teistycznej koncepcji wedyjskiej Bóg jest przedstawiony jako Najwyższa Osoba, którego doskonałe i absolutne cechy odzwierciedlone są proporcjonalnie w człowieku i innych stworzeniach („Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo”). Przypominamy sobie w tym miejscu analogię właściwej proporcji Tomasza z

Akwinu. Wedyjskie teksty podają dokładne matematyczne wytyczne służące porównaniu Boga z istotami stworzonymi: mogą one posiadać bowiem do 78% własności Boga (50 z jego 64 cech), jednakże wyłącznie w miniaturowym wydaniu. Wspólne cechy zawierają współczucie, łagodność, wielkoduszność, siłę, itp. - wszystkie w maleńkiej proporcji. Cechy, które są swoiste dla Boga dotyczą Jego wszechwiedzy i zdolności stwarzania niezliczonych światów i obdarzania wyzwoleniem. Symboliści tacy jak Tillich utrzymują, że taki opis Boga bezceści jego transcendencję. Wedyjska odpowiedź na ten zarzut to wyjaśnienie Boga w jego trzech aspektach, spośród których jeden – Brahman – jest spokrewniony z tillichowską Podstawą Bytu: „Uczeni transcendentaliści, którzy znają Absolutną Prawdę, zwą tę niedwoistą substancję Brahmanem, Paramatną lub Bhagavanem” (Bhagavata Purana 1. 2. 11). Ta obejmująca wszystko wedyjska wersja konceptu trzy-w-jednym wymaga dłuższej dyskusji, która nie jest przedmiotem tejże pracy; dość powiedzieć, że aspekt Bhagavana, Najwyższej Osoby, posiada *duchowe* imiona, *duchową* formę, *duchowe* cechy i jest zdolny do wykonywania *duchowych* czynności, z których to żadne nie może znaleźć się pod ograniczającym wpływem czasu i przestrzeni.

Naszym głównym zagadnieniem jest jednak w tej chwili dyskurs religijny lub też transcendentalny dźwięk – *śabda*. Żądanie pozytywistów o dowód weryfikacyjny zostało przez większość współczesnych myślicieli odłożone na bok, tak że i my nie poświęcimy w tym miejscu uwagi zbijaniu ich możliwych nieuzasadnionych wymagań, aby wszystko, co zostało do tej pory powiedziane, zostało dowiedzione poprzez empiryczną obserwację. Idźmy zatem dalej ku wyjaśnieniu tematu na bieżąco. Możemy odwołać się do teorii gier językowych i religijnego języka krawędzi van Burena. Peterson et al. zadali pytanie, czy też religia jest gotowa „grać na zasadach innych dziedzin, w których nazywanie i odsyłanie są technikami kluczowymi”(147). Ktoś może w tym miejscu zapytać, na jakich zasadach grać musi religia? Czy naukowcy będą w stanie grać na jakichkolwiek innych zasadach niż na swych własnych? I jeśli nie, kto arbitralnie przesądził, że ich zasady przewyższają inne? Sanskryt, język Wed, ustanowił dla

siebie tak wyczerpujący system zasad, że, aby go opanować - mówi się - potrzebnych jest dwanaście lat. Analiza kognitywnej wartości wedyjskiego dyskursu jest z pewnością możliwa, lecz musi zostać przeprowadzona zgodnie z jego 'zasadami gry'. Należy się przygotować do tego za pomocą duchowej dyscypliny i poddać wyrzeczeniom, by osiągnąć czystość świadomości w czasie studiowania.

Najczystszy dźwiękiem jest dźwięk Imienia Boga. Hebrajscy praojcowie uznali je za tak święte, że zabronili nawet jego wypowiedziania. Wedy instruuja nas, że Imię Boga jest tożsame z samym Bogiem, podobnie jak zapewnia Apostoł Jan: „na początku było słowo, i słowo było u Boga i Bogiem było słowo”. My czytamy w Padma Puranie:

'Święte imię Krsny jest wypełnione transcendentalnym szczęściem. Odbarza ono wszelkimi duchowymi błogosławieństwami, gdyż jest Samym Krsną, oceanem wszelkiej przyjemności. Imię Krsny jest doskonale i jest formą wszelkich transcendentalnych smaków. W żadnym wypadku nie jest ono imieniem materialnym, a mocą nie ustępuje Samemu Krsnie. Ponieważ imię Krsny nie jest zanieczyszczone materialnymi cechami, Jego uwikłanie w mayę jest wykluczone. Imię Krsny jest zawsze wyzwolone i duchowe; nigdy nie jest uwarunkowane prawami materialnej natury. Dzieje się tak dzięki temu, że jest tożsame z Krsną. (cyt. za Caitanya Caritamrta, Madhya-lila 17.133).

Fenomen opisywany powyżej jest różny od tego, co napotykaemy zazwyczaj. W normalnych warunkach żaden przedmiot nie jest tożsamy ze słowami, które go opisują. A jednak tekst Purany uczy nas o zupełnie innym stanie rzeczy, w którym to przedmiot i jego dźwiękowa reprezentacja nie różnią się od siebie. Dźwiękowa reprezentacja Pana nie różni się od samego Pana, ponieważ wszelka potęga Pana ulokowana jest w jego świętych Imionach; Pan i jego reprezentacja w dźwięku są wiedzą absolutną.

Ktoś może stwierdzić: „wszystko dobrze, ale co się dzieje, gdy taki czysty dźwięk zstępuje do materialnego

królestwa? Czy tylko w Imionach Boga ulokowane są te transcendentalne moce? Co z dyskursem religijnym w ogóle?" By odpowiedzieć na to pytanie musimy najpierw zrozumieć, w jaki sposób transcendentalny dźwięk zstępuje z duchowego królestwa. W *Bhagavata Puranie* (3. 26. 32-33) przedstawione są podstawowe prawa natury materialnej w kontekście stworzenia. Komentarz A.C. Bhaktivedanta Swamiego Prabhupada opisuje przekazywanie *śabda*:

Kiedy egoizm w ignorancji zostaje wzbudzony przez energię seksualną Boga, Najwyższej Osoby, pojawia się element subtelny – dźwięk, z którego wyłania się następnie przestrzeń eteryczna oraz zmysł słuchu. Uczone osoby posiadające prawdziwą wiedzę definiują dźwięk jako to, co przekazuje ideę obiektu, wskazuje na obecność niewidocznego dla nas mówcy i jest subtelną formą eteru.

[komentarz] Z wersetu tego jasno wynika, że kiedy mówimy o słuchaniu, musi istnieć mówca; bez mówcy nie ma mowy o słuchaniu. Z tego względu wiedza wedyjska, znana jako *śruti*, czyli to, co otrzymuje się poprzez słuchanie, jest również nazywana *apaurusa*. *Apaurusa* znaczy "niewypowiedziana przez osobę stworzoną materialnie". Na początku *Śrimad-Bhagavatam* jest powiedziane: *tene brahma hrda*. Dźwięk Brahmana, czyli *Veda*, został początkowo wprowadzony do serca Brahmy, pierwotnego uczonego (*adi-kavaye*). W jaki sposób Brahma zdobył tę wiedzę? Tam, gdzie ma miejsce zdobywanie wiedzy, musi być mówca i proces słuchania. Brahma był jednak pierwszą ze stworzonych istot. Kto do niego mówił? Oprócz niego nie było jeszcze nikogo. Kto był więc mistrzem duchowym przekazującym wiedzę? Brahma był jedyną żywą istotą i dlatego wiedza wedyjska została mu przekazana z wnętrza serca przez Boga, Najwyższą Osobę, który przebywa wewnątrz każdego jako Paramatma. Uznaje się, że wiedza wedyjska została wypowiedziana przez Najwyższego Pana, i dlatego też jest ona wolna od błędów materialnego zrozumienia. Materialne zrozumienie nie jest doskonałe. Jeśli słuchamy czegoś od duszy uwarunkowanej, w

przekazie tym występuje wiele błędów. Wszystkie materialne informacje są skażone przez iluzję, błąd, oszustwo i niedoskonałość zmysłów. Ze względu na to, że wiedza wedyjska została przekazana przez Najwyższego Pana, który jest transcendentalny w stosunku do materialnego stworzenia, jest ona wiedzą doskonałą. Jeśli otrzymamy tę wiedzę wedyjską od Brahmy poprzez sukcesję uczniów, uzyskamy wiedzę doskonałą.

Powyższy tekst wraz z komentarzem dostarcza ważnych wskazówek w kontekście odpowiedzi na nasze pytania. Dowiadujemy się, że (a) nie tylko Imię Boga, ale także Wedy, jego słowa, są transcendentalne; i (b) że Wedy zostały zawierzone Brahmie – pierwszemu stworzeniu.

Nie jest jednak do końca jasne, czy ten pierwotnie czysty wedyjski dźwięk nie został skażony, gdy tylko usłyszany został przez Brahme, ani też nie jest jasne, co się z nim stanie, gdy zostanie przez niego wypowiedziany. By wyjaśnić te wątpliwości musimy zrozumieć, jak Brahma przekazał te wedyjskie dźwięki, które otrzymał od Boga. Lecz zanim pójdziemy dalej, należy się słowo ostrzeżenia: teistyczni wisznuiacy zwolennicy Wed nie uznają komunikacji pomiędzy Bogiem a Brahme za opis symboliczny. Najwyższa Istota jest Najwyższą Osobą i Brahma - jej pierwsza stworzona istota i jej reprezentant - także jest realną osobą. Wedyjskie twierdzenia nie używają symbolizmu ani innych form wypowiedzi. Lecz nawet i to jest rozumiane w ramach bardzo tradycyjnej teistycznej koncepcji, która daleka jest od Podstawy Bytu, którą wspomina Tillich. Mając to na uwadze, czytamy (z Bhagavata Purana 3. 12. 47):

Dusza Brahmy objawiła się jako alfabet sparsza, jego ciało jako samogłoski, zmysły jako syczący alfabet, siła jako środkowy alfabet, a jego czynności zmysłowe jako siedem znaków muzycznych.

[komentarz] W sanskrycie jest trzynaście samogłosek i trzydzieści pięć spółgłosek. Samogłoskami są: *a, ā, i, ī, u, ū, r, ṛ, l, e, ai, o, au*, a spółgłoskami: *ka, kha, ga, gha*

itd. Dwadzieścia pięć pierwszych liter nazwano *sparśa*. Są także cztery *antah-stha*. Wśród *usma* są trzy *s* zwane *talavya*, *murdhanya* i *dantya*. Znakami muzycznymi są: *sa*, *r*, *ga*, *ma*, *pa*, *dha* i *ni*. Te wszystkie wibracje dźwiękowe są oryginalnie nazywane *śabda-brahma*, czyli dźwiękiem duchowym. Dlatego mówi się, że w Maha-kalpie Brahma został stworzony jako inkarnacja dźwięku duchowego. Powinniśmy intonować *Vedy* tak, jakimi są, choć symbolicznie są wyrażone przy pomocy liter, które są nam znane materialnie. W ostatecznym rozrachunku nie ma nic materialnego, ponieważ wszystko pochodzi ze świata duchowego. Zatem manifestacja materialna jest nazywana iluzją we właściwym znaczeniu tego słowa. Dla dusz zrealizowanych istnieje jedynie duch.

Tu mamy odpowiedź na nasze pytania, co się stanie z czystym dźwiękiem, kiedy on zstąpi do królestwa materialnego. Nie będzie on poddany skażeniu, ponieważ Brahma, pierwotny odbiorca, sam jest 'inkarnacją duchowego dźwięku'. Brahma przygotował się na oświecenie i, by zapewnić, że przesłanie, które on odebrał, przekazane zostanie z taką samą wiarygodnością, poinstruował swych uczniów w praktykach oczyszczenia, które sam także i na siebie nałożył. Brahma jest pierwszym z uczonych nauczycieli i linia sukcesji uczniów, która w nim bierze swój początek jest znana jako *Brahma-sampradaya*. System wedyjski zawiera kluczową prawdę Wed w mantrach, które mogą być przekazywane przez nauczycieli uczniom. Mantry wedyjskie są same w sobie transcendentalnie potężne, wypełnione wibracją nadnaturalnego (*aprakrita*) dźwięku, który zstępuje w łańcuchu sukcesji uczniów od Pana do Brahmy, od Brahmy do Narady, od Narady do Vyasy i tak dalej. Nie będąc natchnionym bądź też inicjowanym przez autentycznego reprezentanta w linii sukcesji, w żaden sposób nie można właściwie zrozumieć znaczenia nauk wedyjskich. Ponieważ mantry te mają swe źródło w świecie duchowym, przekraczają one wszystkie niższe stany świadomości: zmysłowy, mentalny i intelektualny. Nie chcemy przez to

powiedzieć, że one nie mogą zostać poddane ocenie, ale jedynie zaznaczyć, że należyte i pełne zrozumienie ich wartości może zostać osiągnięte jedynie przez wykwalifikowanego wielbiciela.

Wnioskiem naszym jest zatem fakt, że język religii, zarówno wedyjski jak też i inny, jest z całą pewnością sensowny. Bóg może zostać opisany, ale my musimy udoskonalić nasze pojęcia o nim. Najłatwiej można to osiągnąć poprzez skorzystanie ze źródeł takich jak literatura wedyjska, jak *Brahma Samhita* i *Bhagavata Purana*. Te pisma, do których sięgać mogą ludzie wszelakich religijnych przekonań, dostarczają dowodów spoza płaszczyzny przyziemnego świata.

Zstąpienie *śabda* z duchowego królestwa jest manifestacją łaski Boga wobec żyjących istot, które są złapane w sieć materialnych uwarunkowań. *Anavrittih śabdat*, „wyzwolenie dźwięku”, jest odwróceniem materialnego procesu złapania w pułapkę. Zgodnie z Wedami, jak zostało wyjaśnione powyżej, materialny świat ma swe źródło w dźwięku; stąd można zostać wyzwolonym z tego świata także dzięki dźwiękowi. Ale postrzeganie tego dźwięku musi zostać oczyszczone za pomocą duchowego zrozumienia. Oczyszczone postrzeganie transcendentalnego dźwięku wyzwoli naszą świadomość od wszelkich odurzeń i w tak wzniosłym stanie będziemy mogli doświadczyć Osoby Boga twarzą w twarz.

## **Nota o autorze**

**Thomas G. Herzig** ukończył studia magisterskie na Southern Methodist University w Dallas, w Teksasie, na kierunku studiów religioznawczych. Doktorat, którego przedmiotem była Krysznaologia (dyskurs bóstwa Kryszny w kontekście gaudija wisznuizmu) założyciela Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny A.C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupada, pisał pod kierunkiem dra Juliusa Lipnera na Uniwersytecie w Cambridge. W ukończeniu pracy przeszkodziła mu śmierć w wypadku samochodowym. Był uznanym członkiem Amerykańskiej Akademii Religii (American Academy of Religion). Jego uhonorowane wieloma nagrodami eseje i prace publikowane i prezentowane są akademickiej publiczności uczonych i teologów. Był także inicjującym mistrzem duchowym linii gaudija wisznuizmu oraz członkiem Rady Zarządzającej MTŚK.

**W serii „Biblioteczka Bhaktivedanta College” ukazały się  
dotychczas następujące pozycje:**

Graham M. Schweig  
*Uniwersalna i poufna miłość do Boga -  
dwa kluczowe tematy w teologii bhakti*  
*A.C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupada*  
Nr 1, 2008

William Deadwyler  
*Aborcja a język nieświadomości*  
Nr 2, 2008

Grevel Lindop  
*Indyjskie wpływy u Blake'a,  
ze szczególnym uwzględnieniem*  
*Bhagavad Gity*  
Nr 3, 2008

**W przygotowaniu znajdują się:**

Klaus Klostermaier  
*Świadomość Krsny, świadomość Chrystusa  
oraz współczesna świadomość religijna*

Kenneth Rose  
*Czy Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Krsny ma  
cokolwiek do zaoferowania teologicznie chrześcijaństwu?*

Kenneth R. Valpey  
*Spojrzenie poza granice religii:  
waisznawizm a idolatria.*



