

Brian Davies, *Wprowadzenie do filozofii religii*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2006, ss. 248. ISBN 83-7255-123-5.

Termin „filozofia religii” ma relatywnie krótką historię, jego korzenie bowiem sięgają końca XVIII wieku. Swoje upowszechnienie zawdzięcza w dużej mierze Heglowi, którego myśl filozoficzna składała się z różnego rodzaju „filozofii” (historii, umysłu, sztuki, religii). Jednakże refleksja mająca za przedmiot religię sięga niemal początków samego filozofowania. Jak to zwykle z terminami bywa, wymagają one nieustannego uściślenia i precyzowania. Okazuje się bowiem, że sama filozofia religii bywa różnie rozumiana, między innymi co do zakresu problematyki, jaka tradycyjnie stanowi przedmiot jej dociekań. Współcześnie, w tzw. klasycznych nurtach, filozofia religii dotyczy istoty religii, jej rodzajów, ostatecznych uwarunkowań oraz pozycji i roli w ludzkim życiu. Do zakresu jej zainteresowań zalicza się także badania nad symboliką wierzeń religijnych, stosunkiem religii naturalnej do objawionej, jak też nad relacją między religią a filozofią, zwłaszcza jej odniesieniem do metafizyki i etyki. W tej perspektywie filozofię religii traktuje się także jako kontynuację filozofii człowieka, tworzącą wyspecjalizowany dział filozofii kultury, powiązany z aksjologią. W obszarze angielskojęzycznym natomiast filozofia religii łączy wyżej wspomnianą problematykę z zagadnieniami, które tradycyjnie wchodziły w zakres filozofii Boga, zwanej niekiedy teologią naturalną lub filozoficzną. Znajdziemy tu więc rozważania dotyczące istnienia Boga, Jego natury, relacji do świata i człowieka. Czytelnik poszukujący książek opatrzonych tytułem *Filozofia Boga* może być zdziwiony, że nie znajdzie takowych w żadnej z angielskich czy amerykańskich księgarni, albowiem problematyka tego działu filozofii stanowi tam standardowy element właśnie podręczników opatrzonych tytułem *Philosophy of Religion*. Również polskie tłumaczenie *An Introduction to the Philosophy of Religion* Briana Daviesa, jakie ostatnimi czasy ukazało się na polskim rynku wydawniczym pod tytułem *Wprowadzenie do filozofii religii*, nie odbiega od normy w tej kwestii. Zresztą sam autor we wstępie do swojej książki zauważa, że definiowanie filozofii religii jest przedsięwzięciem dość ryzykownym i *de facto* tego zadania się nie podejmuje, stawiając sobie za cel jedynie przybliżenie pewnych zagadnień, które w jego obszarze językowym tradycyjnie uwa-

za się za należące do tej dziedziny. Ten swego rodzaju unik metodologiczny można by uważać za poważny mankament dzieła, ale zważywszy, że w założeniu autora praca ma mieć charakter przede wszystkim popularyzatorski, należy go uznać jedynie za pewną niedoskonałość. Z drugiej strony jednak pewne ogólne nawet określenie specyfiki i obszaru dziedziny, której problematykę zamierza się omówić, byłoby bardzo dobrym wstępem, pozwalającym początkującemu czytelnikowi literatury filozoficznej usytuować się pośród wielu różnych dyscyplin tej najstarszej z nauk.

Swoją prezentację Davies rozpoczyna bardzo istotnym pytaniem o rolę filozofii wobec wiary religijnej. Podejmując tę kwestię, autor wychodzi od tradycyjnego pojęć przekonania, traktującego filozofię jako swoisty instrument, za którego pomocą można ustalić, czy dana wiara religijna da się racjonalnie uzasadnić. Przekonanie to *implicite* zakłada, że prawda lub fałsz przekonań religijnych są do ustalenia na drodze rozumowej. Ma ono swoich zwolenników i przeciwników, wśród których Davies wyróżnia szczególnie dwa stanowiska. Pierwsze z nich prezentuje pogląd, że twierdzenia wiary religijnej nie mieszczą się w kategoriach prawdy lub fałszu, gdyż należą do wypowiedzi pozbawionych sensu. Jego zwolennikami są przedstawiciele tzw. Koła Wiedeńskiego, lansujący swoją teorię znaczenia, znaną pod nazwą zasady weryfikacji. Drugie stanowisko, prezentowane zasadniczo przez K. Bartha i jego odrzucenie idei teologii naturalnej, streszcza się w przekonaniu, że twierdzenia wiary religijnej, która rządzi się swoimi prawami, nie potrzebują uzasadnienia racjonalnego. Jego zwolennikiem był także L. Wittgenstein oraz pozostający pod jego wpływem D. Z. Philips i A. Plantinga. Autor odnosi się dość krytycznie zarówno do jednej, jak i drugiej postawy, uważając, że nie ma nic niewłaściwego w zastanawianiu się nad możliwością racjonalnego uzasadnienia wiary. Wykazuje on również, że ani weryfikacja, ani falsyfikacja nie zmuszają do odrzucenia wiary w Boga. Kontynuując, przechodzi do rozważań nad sposobami sensownego mówienia o Bogu, które stanowią treść kolejnego rozdziału książki. Zdaniem autora filozoficzne wypowiedzi o Bogu zdają się zmierzać w dwóch rozbieżnych kierunkach. Z jednej strony mamy metafizyczny opis przez negację, a z drugiej orzekanie analogiczne, którego klasycznym przykładem jest koncepcja św. Tomasza z Akwinu. Omawiając tradycję apofatyczną, Davies przywołuje jako reprezentatywną postać Mojżesza Majmonidesa, pomijając milczeniem całą ogromną, sięgającą starożytności tradycję teologii negatywnej, bez której Majmonides jawi się nieco jak *deus ex machina*. Dokonując krytyki apofatyizmu, autor wyraża przekonanie, że teoria analogii, sytuująca się pomiędzy jednoznacznością a wieloznacznością, jest bardziej adekwatnym sposobem mówienia o Absolutcie. Uważa on – i to bynajmniej nie z racji przynależności do tej samej, co Akwinata rodziny zakonnej – że niemożność zdefiniowania Boga czy też niemożność zrozumienia Jego istoty nie oznacza, iż nie można sensownie się o nim wypowiadać, podobnie jak znajomość natury otaczających nas rzeczy nie jest konieczna, by sensownie się o nich się wyrażać.

Treść kolejnego rozdziału omawianej książki stanowi niezwykle złożony problem zła. Jest on o tyle ważny, że bardzo często staje się przyczyną bezpośredniej negacji

istnienia Boga, pozostaje więc w ścisłym związku tematycznym z omówionymi już wcześniej zagadnieniami. Poszukując możliwości wyjaśnienia zła, autor odwołuje się do wielu teorii, poddając je ocenie krytycznej. Na przykład pisząc o iluzorycznej rzeczywistości zła (pogląd wyznawany przez Christian Science – Stowarzyszenie Nauki Chrześcijańskiej), momentami zdaje się utożsamiać tę koncepcję z klasyczną teorią zła jako braku dobra, o której *expressis verbis* nie wspomina, a utożsamienie to nie byłoby do końca uprawomocnione. Inne koncepcje omówione przez autora tłumaczą zło już to jako sprawiedliwą karę wymierzoną przez Boga – koncepcja augustyńska, jako niezbędny warunek zaistnienia większego dobra (R. Swinburne, J. Hick) lub też jako konsekwencja wolności tak ludzkiej, jak i duchów czystych. Konkludując, stwierdza ostatecznie, że problem zła nie wyklucza możliwości istnienia Boga, stawia jednak pytanie o możliwość uznania Jego dobroci. Podejmując ten wątek, Autor stoi na stanowisku, że niekoniecznie trzeba zakładać, że wiara w Boga jest wiarą w istnienie moralnie dobrego podmiotu sprawczego, gdyż wówczas trzeba byłoby konsekwentnie przyjąć, że Bóg podlega pewnym powinnościom i obowiązkom moralnym, co wydaje się założeniem absurdalnym.

Przekonanie o niemożności radykalnej negacji istnienia Boga, jakie towarzyszyło Autorowi w jego dotychczasowych rozważaniach, prowadzi go w następnych rozdziałach do podjęcia analizy racji skłaniających ku wierzeniom, które w historii filozofii przybrały postać tzw. dowodów na istnienie Boga. Jako pierwsze zostały omówione różne formy dowodu ontologicznego. Znajdujemy tu prezentację argumentu św. Anzelma z drugiego i trzeciego rozdziału *Proslogionu*, następnie tekst Kartezjusza z *Medytacji piątej* oraz dwie jego współczesne wersje autorstwa N. Malcolma i E. Plantingi. Zastanawiając się nad trafnością tego rodzaju argumentacji, Davies omawia poglądy jej krytyków. Rozpoczyna od Gaunillona, wykazując nieadekwatność jego wniosków w świetle tekstu św. Anzelma. Następnie omawia krytykę Kanta skierowaną przeciwko Kartezjuszowi. Podkreśla jej trafność, zauważając jednocześnie jej problematyczność w odniesieniu do rozumowania biskupa z Canterbury, co stanowi dość oryginalny fragment tego rozdziału, podobnie jak nawiązanie do teorii istnienia liczb G. Fregego w kontekście Kantowskiego rozumienia istnienia. Być może ze względu na ograniczoną objętość publikacji Autor pomija krytykę św. Tomasza z Akwinu, którą wraz z Tomaszowym rozumieniem istnienia można uważać za pokrewną Kantowskiej. Bardzo krytycznie odnosi się natomiast do argumentów N. Malcolma i W. Plantingi, wykazując ich słabe punkty, a w konsekwencji nieprawomocność.

Kolejnym z tzw. argumentów skłaniających do afirmacji istnienia Boga, jaki Davies czyni przedmiotem swoich rozważań, jest dowód kosmologiczny, uważany przez wielu za najbardziej przekonujący ze wszystkich nam dostępnych. Ponieważ opiera się on na zasadzie przyczynowości, toteż autor przedstawia pasjonującą dyskusję nad jej wartością. Roztrząsając różne racje, niezmiennie dochodzi do wniosku, że jedynym logicznym wytłumaczeniem początku wszechświata jest istnienie przyczyny osobowej. Poza tym nie tylko sam fakt początku, ale również trwanie świata stanowi jedną z wersji omawianej argumentacji, znanej jako dowód z przygodności. W tym

obszarze tematycznym znalazły swoje omówienie trzy pierwsze drogi św. Tomasza, ze szczególnym uwzględnieniem ich najbardziej newralgicznych momentów: niemożliwość autokinezy, niemożliwość autokreacji oraz *regressus ad infinitum*.

Argumentacja teleologiczna, którą autor określa mianem „dowodu z projektu”, stanowi kolejną część jego rozważań. Celowość świata omawia w dwóch aspektach: celu oraz regularności. Przywołuje tu fragmenty *De natura deorum* Cyserona, słynną argumentację W. Paleya o zegarku znalezionym w ustronnym miejscu, jak również „dowód teleologiczny z czasowego porządku świata” R. Swinburne’a. Referuje i krytycznie ocenia sensowność przemyśleń Kanta i Hume’a dotyczących celowości. Brakło tu jednakże omówienia piątej drogi św. Tomasza z Akwinu, która stanowi jeden z najbardziej klasycznych przykładów argumentu teleologicznego.

Z płaszczyzny wprawdzie zakorzenionych w doświadczeniu, niemniej jednak dość teoretycznych rozważań na temat racjonalności wiary Davies w kolejnej części swojej książki schodzi do poziomu samego doświadczenia Boga. Ukazuje całą złożoność problemu, polemizując z trzema sposobami jego rozumienia, a mianowicie: z doświadczeniem Boga jako czymś mającym kształt doświadczenia zmysłowego, jako czymś różnym od wnioskowania lub też jako czymś analogicznym do doświadczenia ludzi. Komentuje także cztery argumenty najczęściej pojawiające się w obronie realności doświadczenia Boga. Pierwszy z nich głosi, że zdolność „widzenia” realności Boga dana jest tylko niektórym, podobnie jak jedni obdarzeni są wzrokiem, inni zaś nie. Po drugie, z faktu poznania, iż wszystko prócz Boga jest absolutnie i z istoty swej zależne, wynika, że bezpośrednia percepcja zależności wszystkiego od Niego stanowi pewien sposób bezpośredniej percepcji Jego samego. Po trzecie, trudność opisu doświadczenia Boga w żadnym razie nie przemawia przeciwko jego realności, ponieważ albo owo doświadczenie, albo jego przedmiot, albo jedno i drugie jest niewyraźne. Po czwarte, tzw. doświadczenie mistyków stanowi dobitne świadectwo, że Bóg jest przedmiotem doświadczenia przynajmniej niektórych ludzi. Tytułem uzupełnienia omawia interesującą koncepcję doświadczenia autorstwa J. Hicka, wedle której każde doświadczenie jest ze swej natury „postrzeganiem jako”, czyli odnajdywaniem w rzeczach jakiegoś znaczenia lub sensu, czyli właściwości wykraczających poza to, co fizyczne. Ostatecznie kwestię wiarygodności doświadczenia Boga pozostawia otwartą. Nie stając po stronie żadnego z rozwiązań, uważa, że cała teoria doświadczenia Boga albo przemienia się w coś, co przypomina koncepcję bycia przekonany przez argumentację, albo też jest bardzo trudna do zrozumienia.

Omówiwszy problematykę związaną z istnieniem Boga, Davies zastanawia się z kolei nad Jego naturą. Rozpatrując wieczność jako fundamentalny atrybut boskości, przedstawia jej dwie koncepcje: klasyczną, w sformułowaniu Boecjusza (Bóg jest bytem bezczasowym), oraz R. Swinburne’a (Bóg istniejący odwiecznie w czasie). Koncepcje te są źródłem wielu dyskusji i sporów. Należy do nich między innymi roztrząsana przez Daviesa możliwość pogodzenia bezczasowości Boga z osobowym charakterem Jego bytu. W tym obszarze tematycznym mieści się także omówienie zasadniczych zrzutów wysuwanych wobec klasycznej koncepcji wieczności, która –

według jej adwersarzy – lansuje wizję Boga niezdolnego do miłości, nie mogącego nie stwarzać świata („teologowie procesu” – Ch. Hartshorne, J. Moltman) i którego obraz jest sprzeczny z Biblią (J. Lucas). Odwołując się do myśli św. Tomasza z Akwinu, autor broni klasycznego rozumienia wieczności, na rzecz którego argumentuje z nieograniczoności Boga oraz z boskiej wiedzy na temat naszych działań.

Związek między moralnością a religią to kolejny przedmiot rozważań, jaki znajdziemy w prezentowanej publikacji. Jego przedstawienie autor rozpoczyna od omówienia i krytycznej oceny najbardziej typowych stanowisk dotyczących powyższej relacji. Wyrażają się one, w jego ocenie, w czterech zasadniczych tezach, a mianowicie: że moralność wymaga religii, że jest ona częścią religii, że nie ma sensu bez religii, oraz że moralność i religia są sobie przeciwstawne. W swoim omówieniu Davies referuje poglądy Kanta, krytykując jego postulat istnienia Boga jako warunku moralności i szczęścia. Z nieco nowszych teorii na ten temat wspomina koncepcję D.I. Trethowana, w myśl której doświadczenie moralne stanowi źródło świadomości istnienia Boga. Przeciwników pozytywnego związku między religią a moralnością Autor dostrzega w osobach F. Nietzschego, B. Russella, S. Kierkegaarda czy też J. Rachelsa oraz D. Z. Phillipisa. Rozważając możliwość wnioskowania istnienia Boga z moralności, Autor wskazuje na różnorodne trudności związane z tym przedsięwzięciem, stwierdzając między innymi, że jego sukces zależy od wykazania istnienia obiektywnej i uniwersalnie obowiązującej powinności moralnej.

Ponieważ cuda stanowią nieodłączny element niemal każdej religii, jako swoisty dowód jej prawdziwości, we *Wprowadzeniu do filozofii religii* nie mogło więc zabraknąć omówienia tej kwestii. Punkt wyjścia prezentacji stanowi analiza definicji cudu. Autor odwołuje się tu do niemal klasycznych z filozoficznego punktu widzenia określeń cudu podanych przez D. Hume’a, R. Swinburne’a czy J. Mackiego. Ich wspólnym mianownikiem jest akcentowanie interwencji przekraczającej zwykły bieg rzeczy wyznaczony działaniem praw przyrody. Nieco szersze spojrzenie na naturę cudu Autor odkrywa w definicji św. Tomasza z Akwinu czy tekście R. F. Hollanda. Wobec tych wszystkich określeń Davies zachowuje krytyczny dystans, będąc zwolennikiem biblijnego pojmowania cudu jako znaku na płaszczyźnie wiary, nieomylnie odsłaniającego Boże działanie. Zastanawiając się z kolei nad zasadnością wiary w cuda, polemizuje z koncepcją D. Hume’a tak w kwestii możliwości zaistnienia cudów, jak i wiarygodności świadectw o ich zajściu. Z krytyczną postawą Autora spotyka się również rozumienie cudu jako argumentu mającego przesądzać o prawdziwości określonej religii. Zamiast akademickich dywagacji na poziomie zasad ogólnych proponuje on jako rozstrzygające rozpatrzenie konkretnych przypadków zdarzeń uznawanych za cudowne.

Książkę zamyka omówienie kwestii życia po śmierci, która dla ludzi, nie tylko religijnych, ma znaczenie fundamentalne. Spośród rozmaitych form, jakie przybiera wiara w życie pozagrobowe, Autor skupia się na dwóch najbardziej intrygujących z punktu widzenia filozoficznego. Pierwsza z nich opiera się na przesłance, że istoty ludzkie są zasadniczo odrębne od swoich ciał i że życie po śmierci można ujmować

w kategoriach bezcielesnych (jako wyzbyta ciała jaźń). W drugiej koncepcji uznaje się, że życie pozagrobowe należy rozumieć jako życie cielesne (np. przez pryzmat wiary w zmartwychwstanie). W tak nakreślonej perspektywie Davies zastanawia się nad racjonalnością nadziei na nieśmiertelność. Polemizuje tu z antropologicznym dualizmem Kartezjusza, w świetle którego koncepcja życia pozagrobowego wydaje się dość problematyczna. W podobnie krytycznym tonie wyraża się o wizji życia po śmierci w filozofii J. Locke'a, Platońskiego *Fedona*, jak też Kantowskiej wersji moralnego argumentu na rzecz nieśmiertelności duszy. Uważając powyższe argumentacje za nieprzekonujące, atrakcyjność życia pozagrobowego postrzega zasadniczo w perspektywie wiary w zmartwychwstanie, która zawiera w sobie obietnicę życia wolnego od wszelkich utrapień oraz otwierającego źródła radości i szczęścia nieznanego i niedostępnego w obecnej formie życia. Konkluduje pełnym nadziei stwierdzeniem, że choć nie ma żadnych nieodpartych racji przemawiających za wiarą w życie pozagrobowe w jakiegokolwiek postaci, to jednak nie można z góry wykluczyć możliwości istnienia jego atrakcyjnej formy.

Jak widać już choćby z bardzo pobieżnego przeglądu problematyki, książka B. Daviesa obejmuje bardzo szeroki zakres materiału, dając czytelnikowi pogląd na najważniejsze kwestie zarówno z zakresu filozofii Boga, jak i z obszaru filozofii religii. Jest ona kopalnią argumentacji, jakie można wykorzystać nawet w akademickich dyskusjach na temat racjonalności wiary, istnienia i natury Boga oraz istoty religii. Davies, dostrzegając wartość rozwiązań klasycznych, unika jednakże uproszczonych schematów myślowych, wiele kwestii jedynie sygnalizuje, kontrowersje pozostawia otwarte, zmuszając czytelnika do samodzielnych poszukiwań i wyborów intelektualnych. Wprawdzie niezbyt często sięga on do filozoficznych koncepcji wypracowanych w starożytności czy średniowieczu (św. Tomasz z Akwinu jest tu wyjątkiem potwierdzającym regułę), ale w zamian daje czytelnikowi możliwość poznania poglądów wielu nowożytnych i współczesnych myślicieli, nieznanych bliżej z powodu braku przekładów czy też ogólnej niedostępności publikacji anglojęzycznych. Również zamieszczony na końcu książki wybór prac z zakresu filozofii religii oraz liczne przypisy stanowią cenne uzupełnienie tekstu, umożliwiające czytelnikowi podjęcie dalszych poszukiwań i badań w tej dziedzinie. Bez wątplenia tłumaczenie książki B. Daviesa, która w Wielkiej Brytanii doczekała się już trzech wydań, jest godnym odnotowania faktem na polskim rynku wydawniczym. Jest to pozycja, która winna figurować na liście literatury przedmiotowej akademickiego studium filozofii religii i filozofii Boga.

Mirosław Kiwka
Instytut Filozofii Chrześcijańskiej
PWT we Wrocławiu