

Anthony Kenny

BÓSTWO NIEWYSŁOWIONE*

Trudność z ustaleniem woli Boga w odniesieniu do ludzkich problemów społecznych i politycznych jest szeroko znana. Alexander Pope w czwartym liście swego *Wiersza o człowieku* pokazuje, w jaki sposób w ramach boskiego porządku świata pomyślny i niepomyślny los spotyka na równi posiadaczy cnót i wad. Następnie dodaje:

Świat ten, tak miły dla łotrów i wieprzy,
Nas nie zachwyca – lecz jakież jest lepszy?
Świat – sprawiedliwych królestwo udzielné?
Ale czy mogą żyć w zgodzie zupełnej?
Prawym z pewnością troskę Bóg okaże –
Lecz oprócz Niego nikt nam ich nie wskaże.
Kalwin dla jednych posłem niebios będzie,
Inni piekielne ujrzą w nim narzędzie;
Jedno dowodzi Bożego istnienia,
Drugie zaś świadczy o tym, że Go nie ma.
Co gorszy tamtych, tych podbudowuje –
Wszystkich więc żaden ład nie uraduje¹.

W dwudziestym stuleciu filozofowie sfery anglojęzycznej lubili podkreślać nie tylko trudność z ustaleniem Bożej woli co do konkretnych spraw, lecz także trudność, jaką stanowi dla istot ludzkich powiedzenie czegokolwiek pojmowalnego na temat natury Boga. Nie oddalimy się za nadto od prawdy, jeśli stwierdzimy, że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat znaczna większość filozofów w tym kraju byli to tacy czy inni ateści.

* *The Ineffable Godhead*, w: A. Kenny, *The Unknown God*, London – New York: Continuum 2004, s. 7–24.

¹ Ten i kolejne fragmenty poetyckie podaję we własnym przekładzie – przyp. tłum.

Jest to być może zbyt pospieszna teza. Jeśli ankieter zada filozofowi pytanie „Czy wierzysz w Boga?”, odpowiedź może zabrzmieć: „Cóż, zależy, co masz na myśli, mówiąc »Bóg«”. Nawet jednak jeśli pytający i odpowiadający zgodzą się w kwestii tego, co oznacza „Bóg” – np. wszechwiedzącą, wszechmocną, całkowicie dobrą istotę, która stworzyła świat – filozof wciąż może odczuwać opór przed udzieleniem odpowiedzi „tak” lub „nie”.

Jedną z przyczyn tego oporu może być dwuznaczność związana ze stwierdzeniem „Nie wierzę, że istnieje Bóg”. Ktoś, kto mówi coś takiego, może mieć na myśli „Wierzę, że Bóg nie istnieje”; jest wtedy ateistą pozytywnym – kimś, kto jest przekonany o nieistnieniu Boga. Może jednak chodzić o coś bardziej nieokreślonego: „Nie mam przekonania, że istnieje Bóg”; taka osoba jest tylko ateistą negatywnym – kimś, kto nie posiada przekonania o istnieniu Boga. Negatywny ateista jest a-teistą lub nie-teistą w znaczeniu niebycia teistą lub wierzącym w istnienie Boga. Negatywny ateista nie musi jednak być ateistą pozytywnym: może mu brakować nie tylko przekonania o istnieniu Boga, lecz także przekonania o jego nieistnieniu. Gdyby pytanie brzmiało „Czy istnieje Bóg?”, nie odpowiedziałby „tak” ani „nie”; odpowiedziałby „nie wiem”.

W ramach negatywnego ateizmu potrzebne jest jeszcze jedno kluczowe rozróżnienie. Ci, którzy nie wierzą w Boga, mogą mieć po temu dwa różne powody: mogą uważać, że zdanie „Bóg istnieje” jest znaczące, ale niepewne, albo że zdanie to nie ma w ogóle znaczenia. I tak, jeden z najbardziej uznanych ateistów XIX stulecia, Charles Bradlaugh, wyraził swój ateizm w następujący sposób: „Ateista mówi nie »Bóg nie istnieje«, ale »Nie wiem, co masz na myśli, mówiąc 'Bóg'; nie mam idei Boga; słowo 'Bóg' jest dla mnie tylko dźwiękiem, nieprzekazującym żadnego jasnego czy wyraźnego twierdzenia«”.

Przekonanie, że język religijny pozbawiony jest znaczenia, zyskało znaczną popularność wśród filozofów pierwszej połowy XX wieku; popularność, która utrzymuje się aż do obecnego momentu.

Tych, którzy powstrzymują się od wiary w Boga, bo uważają, że wartość logiczna zdania „Bóg istnieje” jest niepewna, można określić jako agnostycznych negatywnych ateistów – w skrócie: agnostyków. Są to ludzie, którzy nie wiedzą, czy istnieje Bóg, lecz uważają, że jest w tej kwestii jakaś prawda, którą można poznać. Ci, którzy sądzą, że język religijny jest pozbawiony znaczenia, sądzą też, że zdanie „Bóg istnieje” nie ma żadnej – nawet nieznannej – wartości logicznej; uważają, że nie ma tu żadnej możliwej do poznania prawdy. W odniesieniu do tej grupy ateistów negatywnych możemy posłużyć się (pozornie paradoksalnym) określeniem „pozytywistyczni negatywni ateści” albo, krócej, „pozytywiści”.

Nazwa ta jest właściwa, bo najbardziej systematyczne przedsięwzięcie mające na celu wykazanie bezsensowności języka religijnego zostało podjęte w latach trzydziestych XX wieku przez filozofów reprezentujących logiczny pozytywizm i po II wojnie światowej przez ich następców. Jednym z najbardziej znanych obrońców tezy, że wypowiedzi na temat Boga są w istotnym sensie pozbawione znaczenia, był sir Alfred Ayer.

Należy odnotować, że pozytywnych ateistów nie da się podzielić na dwie klasy w ten sam sposób co negatywnych. Ktoś, kto wierzy, że nie istnieje Bóg, nie może stwierdzić, że język religijny jest pozbawiony znaczenia – bo jeśli tak jest, jego własna wypowiedź „Bóg nie istnieje” również nic nie znaczy. Jeśli zdaniu „Bóg istnieje” brak wartości logicznej, nie ma jej również jego negacja.

Filozofowie mogą więc przyjmować następujące cztery stanowiska w stosunku do zdania „Bóg istnieje”:

1. Jest pozbawione sensu i ani prawdziwe, ani fałszywe: pozytywizm.
2. Jest sensowne i fałszywe: (pozytywny) ateizm.
3. Jest sensowne i może być prawdziwe lub fałszywe: agnostycyzm.
4. Jest sensowne i prawdziwe: teizm.

Pozytywiści opierają swe stanowisko na weryfikacjonistycznym kryterium znaczenia: uznają oni, że zdanie ma znaczenie faktywne wtedy i tylko wtedy, gdy jest empirycznie weryfikowalne. Zdania na temat Boga nie są jednak weryfikowalne nawet teoretycznie i dlatego nie mają faktycznego znaczenia.

Niektórzy teiści starali się bronić sensowności języka religijnego, mówiąc, że zdania na temat Boga teoretycznie podlegają empirycznej weryfikacji: na wsparcie istnienia Boga przywoływali doświadczenie religijne. Wielu innych odrzuciło jednak zasadę weryfikacji jako krańcowo niewiarygodną nawet poza kontekstem religijnym. Ten ostatni pogląd jest moim zdaniem prawdziwy – lecz tutaj chciałbym wydobyć trudność związaną z wypowiedzianiem się w sposób spójny na temat Boga nie z wrogiego stanowiska pozytywistów, lecz z perspektywy tradycyjnej doktryny, że Bóg jest niewysłowiony. Doktryna ta głosi, że, w pewnym sensie, mówienie o Bogu jest zupełnie niemożliwe – że Bóg nie jest czymś, co może zostać uchwycone przez ludzki język.

Filozofowie teiści od wieków starają się wykazać istnienie Boga za pomocą dowodów. Skłonny jestem sądzić, że sama ta procedura ukazuje trudności związane z wygłaszaniem sensownych tez na temat Boga. Filozofowie dzielą dowody na istnienie Boga na dwa główne rodzaje. Jednym z nich są dowody ontologiczne, które wychodzą od koncepcji (wyobra-

żenia) Boga, by wykazać, że samo istnienie tej idei pokazuje, iż sam Bóg musi być rzeczywisty. Najbardziej znany dowód ontologiczny to dowód św. Anzelma, arcybiskupa Canterbury z XI wieku. Drugi rodzaj to dowody kosmologiczne, wychodzące od zjawiska lub całej klasy zjawisk w obrębie świata. Dowody te stwierdzają, że zjawiska tego rodzaju domagają się wyjaśnienia. Następnie wykazują, że konkretny typ wyjaśnienia, niezależnie od częstości jego stosowania, nie jest intelektualnie zadowalający. I tak, zjawisko przemieszczania nie daje się wyjaśnić istnieniem obiektów w ruchu, podobnie jak ostatecznym wyjaśnieniem skutków nie mogą być przyczyny, które z kolei same stają się skutkami, zaś złożoności – byty, które same są złożone. Najbardziej znane dowody kosmologiczne to pięć dróg autorstwa XIII-wiecznego teologa, św. Tomasza z Akwinu.

Błędem byłoby sądzić, że celem argumentu kosmologicznego jest wykazanie, że Bóg stanowi kres wszelkich zwykłych wzorów wyjaśnień. Koncepcję Boga przywołuje się raczej jako graniczny poddający się wyjaśnieniom przypadek. Jeśli dowód na istnienie Boga ma wyjść od szeregu przedmiotów domagających się wyjaśnienia, jego celem musi być wykazanie, że tego typu szereg, niezależnie od swej długości, nie może zaprowadzić do kompletnego i zadowalającego intelektualnie ujęcia wyjaśnianych zjawisk. Argument taki musi przybrać formę zbliżoną do dowodu, że suma połowy, ćwierci, jednej ósmej itd. nigdy nie przekroczy jedności.

By uzyskać dowód na istnienie Boga, nie wystarczy powiedzieć, że nie wiemy, czy jakiś wzór wyjaśnień z powodzeniem wyjaśni wszystko, co domaga się wyjaśnienia – naszym celem musi być wykazanie, że jest to niemożliwe. To właśnie starały się czynić tradycyjne dowody na istnienie Boga: pokazywały na przykład, że żadne wyjaśnienie oparte na jednym poruszającym się obiekcie lub większej ich liczbie nie wystarczy, by wyjaśnić ruch, czy że żadne wyjaśnienie jednego przedmiotu przygodnego przez inny nie wystarczy do wyjaśnienia samej przygodności.

Udany argument kosmologiczny musi pokazać, że konkretny typ wyjaśnienia nie czyni danej klasy zjawisk pojmowalną i że pojmowalności tej należy szukać – jeśli w ogóle – w bycie leżącym poza sferą, do której odnosi się ten typ. Argument ten może zakończyć się wnioskiem w stylu św. Tomasza: byt ten jest tym, co wszyscy nazywają Bogiem. Nie powinniśmy jednak zakładać, że natura takiego „nazywania” nie wymaga dalszego namysłu.

Kosmologiczne dowody na istnienie Boga, jeśli mają być czymś więcej niż tylko odwołaniem się do niewiedzy i braku pojęcia, nie mogą opierać się na konkretnych, dotąd niewyjaśnionych, cechach świata. Muszą one oprzeć się na koniecznych granicach konkretnych typów wyjaśnień. Argu-

ment kosmologiczny musi opierać się na koniecznych, a nie przygodnych, cechach wyjaśnianego ładu; w przeciwnym razie będzie go łatwo mógł obalić postęp nauk przyrodniczych. Według mnie pięć dróg Akwinaty to nieudane formy argumentu kosmologicznego – właśnie dlatego, że opierają się, bardziej niż się wydaje na pierwszy rzut oka, na konkretnych przestarzałych teoriach wyjaśnienia fizycznego.

Dowody takie jak pięć dróg można rozumieć jako dostarczające nie tyle dowodów, ile definicji Boga. Bóg jest więc tym, co w szeregu poruszających się obiektów tłumaczy to, czego nie wyjaśniają poprzedni poruszyciele szeregu. Na podobnej zasadzie, Bóg jest tym, co w szeregu przyczynowym tłumaczy to, co poszczególne elementy szeregu pozostawiają bez wyjaśnienia. Bóg to także to, co w serii przygodnych substancji tłumaczy to, co pozostawiają bez wyjaśnienia przygodne substancje powstające i zmieniające się w sobie nawzajem. I wreszcie – Bóg jest tym, co w serii złożonych istot tłumaczy to, co pozostawiają bez wyjaśnienia byty złożone z bytów prostych.

Bóg nie tłumaczy niewyjaśnionych zjawisk przez bycie częścią jakiegoś dalszego wyjaśnienia. Gdy przywołujemy Boga, nie wyjaśniamy świata ani żadnego szeregu zjawisk w jego ramach. Przywołanie Boga przynosi pojmowalność zupełnie innego rodzaju. Posłużmy się rozróżnieniem modnym w niektórych kręgach filozoficznych i powiedzmy – wprowadzenie idei Boga przynosi nie wyjaśnienie, lecz rozumienie.

Ponieważ Bóg nie jest częścią żadnego szeregu przedmiotów domagających się wyjaśnienia, który miałby wytłumaczyć – jest nieporuszonym pierwszym poruszycielem, pierwszą przyczyną tylko przez analogię – słownictwo i predykaty różnych takich szeregów nie odnoszą się do niego w żadnym dosłownym sensie.

Argument ontologiczny, podobnie jak kosmologiczny, wskazuje na granicę. W tym przypadku nie jest to jednak granica wyjaśnienia, lecz granica samej koncepcji. Przesłanka dowodu ontologicznego głosi, że każdy z nas – nawet ateista – ma koncepcję Boga jako czegoś, od czego nic większego nie da się sobie wyobrazić. Na podstawie tej przesłanki św. Anzelm podejmuje się dowieść, że Bóg musi istnieć nie tylko w umyśle, lecz także w rzeczywistości. Nie należy jednak zapominać, że później mówi on, iż to, od czego nic większego nie da się sobie wyobrazić, samo nie może być wyobrażone.

Kiedy od argumentu kosmologicznego znów zwrócimy się ku ontologicznemu, zasób słownictwa, z którego możemy korzystać, opisując Boga, będzie jeszcze bardziej ograniczony. Argument ontologiczny, w przeciwieństwie do kosmologicznego, nie wiąże się z wyjaśnieniem, lecz z kon-

cepcją. Zgodnie z definicją Anzelma Bóg staje się zewnętrzną granicą koncepcji, bo nic, od czego da się sobie wyobrazić coś większego, nie jest Bogiem. Bóg nie jest największym wyobraźnym przedmiotem: on sam jest większy, niż da się to sobie wyobrazić, a zatem przekracza wyobrażenie – jest więc dosłownie niewyobraźalny.

Jeśli jednak Bóg jest niewyobraźalny, czy nie oznacza to, że pojęcie Boga jest wewnętrznie sprzeczne, a Bóg stanowi bezsensowne *Unding*, które nie może istnieć? Byłoby tak, gdyby wyobraźalność była tylko wolnością od sprzeczności – a jest wiele powodów, by sądzić, że wewnętrzna niesprzeczność nie jest tożsama z niesprzecznością w ogóle. Przedmiot pojęcia jest wyobraźalny tylko wtedy, jeśli jest wolny od sprzeczności – to pewne. Kant, Wittgenstein i pozytywiści zaproponowali jednak inne, bardziej rygorystyczne, kryteria wyobraźalności. Warunki wytyczone przez tych filozofów wydają się niezadowolające z powodów niezwiązanych z teizmem. Mieli oni jednak słusność, że niesprzeczność jest koniecznym, lecz nie wystarczającym warunkiem wyobraźalności.

Jeśli Bóg jest niewyobraźalny, czy jakiegokolwiek wypowiedzi na jego temat – nawet te, które stwierdzają tylko jego niewyobraźalność – nie obalają się same? Paradoxs ten jest znany także z innych obszarów filozofii. Bertrand Russell spopularyzował paradoks Berry’ego, który każe nam zastanowić się nad wyrażeniem „najmniejsza liczba naturalna niemożliwa do nazwania w mniej niż 30 sylabach”². Wyrażenie to nazywa w 25 sylabach liczbę naturalną, która z definicji nie może być nazwana w mniej niż 30 sylabach. By rozwiązać ten paradoks, musimy oczywiście przynajmniej wprowadzić rozróżnienie na różne sposoby *nazywania*. Rozwiązanie paradoksu Boga, jeśli istnieje, musi natomiast wiązać się ze stwierdzeniem, że choć możemy mówić o Bogu, nie możemy o nim mówić dosłownie.

Jeżeli tak, nie może istnieć teologia jako jakakolwiek *nauka*. Bóg filozofii scholastycznej i racjonalistycznej stanowi wypełnione sprzecznościami *Unding*. Nie możemy zaprzeczać samym sobie nawet wtedy, gdy mówimy o Bogu. Gdy zdamy sobie sprawę, że wypowiadamy zdania sprzeczne, musimy się zatrzymać. Być może da się pokazać, że sprzeczność jest pozorna; możemy prześledzić kroki, które zaprowadziły nas do sprzecznego wniosku, w nadziei, że minimalna modyfikacja jednego z nich usunie konflikt. Możemy też uznać za powód sprzeczności to, że język metaforyczny

² Paradoxs pojawia się w literaturze w różnych wersjach. W angielskim oryginale tekstu Kenny’ego mowa o zdaniu liczącym 21 sylab i nazywającym liczbę naturalną niemożliwą do nazwania w mniej niż 22 sylabach – przyp. tłum.

został błędnie odczytany dosłownie. Nie możemy natomiast beztrako zaakceptować sprzeczności.

Nieemożność mówienia o Bogu w sposób dosłowny oznacza, że – by użyć modnego filozoficznego żargonu – słowo „Bóg” nie należy do gry językowej. Dosłowna prawda jest prawdą w ramach gry językowej. Niektórzy filozofowie są przekonani, że istnieje szczególna religijna gra językowa i to właśnie w niej znajduje się koncepcja Boga. Ja zaś przekonany jestem o czymś przeciwnym: nie istnieje religijna gra językowa, a gdy mówimy o Bogu, posługujemy się metaforą. Użycie metafory jest zaś użyciem słowa w grze językowej, która nie jest dla niego rodzima.

Niepoddawanie się ujęciu w formie gry językowej nie jest jednak specyficzne dla teologii. Jeśli Wittgenstein miał rację – a ostatecznie pojęcie gry językowej stanowi jego wynalazek – nie istnieje też filozoficzna gra językowa: nie ma prawd specyficznych dla filozofii. I wreszcie, pewien rodzaj poezji jest próbą wyrażenia tego, czego w sposób dosłowny wyrazić się nie da.

Jak już mówiliśmy, metafora nie jest ruchem w grze językowej. W zwykłych przypadkach polega ona na przeniesieniu słowa, które odgrywa jakąś rolę w pewnej grze językowej, do innej gry. Predykaty, które odnosimy do Boga – na przykład predykaty związane z wiedzą i miłością – pochodzą z innych gier językowych i są używane przy braku kryteriów, które nadają im znaczenie w ich rodzimej grze. Jeśli istnieje coś takiego jak religijna gra językowa, nie jest to gra, w której istnieje dosłowna prawda. Jak zauważyliśmy, język religijny przypomina pod tym względem filozofię i taki rodzaj poezji, który stara się wyrazić to, czego nie da się wyrazić dosłownie.

Oczywiście, nie cała poezja jest taka. By raz jeszcze przypomnieć Pope’a – niemądre byłoby twierdzić, że

Anna, trzech krain władczyni wspaniała,
Czasem herbaty lub rady czerpała

to próba wyrażenia tego, co niewyrażalne. Niemądre byłoby też stwierdzenie, że poezja niewyrażalności musi stać wyżej od poezji codzienności. By rzucić światło na problematykę wypowiedzi o Bogu, musimy się jednak zwrócić ku tej pierwszej.

O ile mi wiadomo, żaden filozof nie wyraził paradoksu związanego z wypowiedzianiem się o niewyobrażalnym Bóstwie tak precyzyjnie jak poeta Arthur Hugh Clough. Weźmy na przykład jego wiersz z 1851 r., *ὕμνος ἄβυμνος* (Hymn niebędący hymnem). Jego pierwsza strofa zaczyna się wezwaniem niepojętego Bóstwa.

O ty, którego Boski obraz
 Zamieszkał w ludzkich dusz świątyni,
 A jeśli się go z niej przeniesie,
 By wreszcie widnym go uczynić,
 Rozwieje się, aż mgłę podobna
 W umyśle pustka pozostanie –
 Na próżno dłoń fantazja wzniesie,
 By ją wypełnić widziadłami.

Wiersz wychodzi więc od założenia, że Boga należy szukać w samym sercu indywidualnej duszy. Próby nadania publicznego wyrazu spotkaniu tam Bogu kończą się bezsensownymi, wewnętrznie sprzecznymi wypowiedziami („pustką podobną mgłę”) albo obrazami oderwanymi od rzeczywistości („widziadłami”).

Druga strofa wiersza, którą tu pomijam, rozwija temat bezsilności ludzkich wypowiedzi starających się ucieleśnić boskość. W strofie trzeciej poeta orzeka, że jedyną odpowiedzią na to, co niewysłowione, stanowi cisza – zarówno wewnętrzna, jak zewnętrzna:

O ty, coś serce me ozdobił
 W swej chwale boskiej i królewskiej –
 Nie będę pytać nawet w myślach,
 Czym jesteś ani czym nie jesteś.
 Przed wszelkim „tak” i „nie” o tobie
 Bezradny język wstrzymać muszę:
 Czymkolwiek byłbyś, dość, że ściśle
 Wypełniasz serce me i duszę.

Agnostycyzm jest tu radykalny: *via negativa* zostaje odrzucona tak samo zdecydowanie jak *via positiva*. Nie tylko nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kim jest Bóg – jesteśmy równie bezsilni w określeniu, czym nie jest. Nie można więc wykluczyć możliwości, że to czy inne spośród objawień, o których mówią inni, może okazać się prawdziwe:

Świątyni serca dany w pieczę,
 Śwą boskość skrywasz w jej schronieniu –
 Nie będę szukać cię w eterze
 Czy w jakimś przyszłym objawieniu,
 Nie będę twierdzić ani przeczyć,
 Że to czy inne nosząc imię,
 Czy tu, czy tam, jak wielu wierzy,
 Przed tym czy tamtą się zjawiłeś.

W ostatniej strofie agnostycyzm Clougha idzie jeszcze dalej. Być może Bóg w żaden sposób – nawet w sposób niewysłowiony – nie zamieszkuje w duszy jako przedmiot jej wewnętrznej wizji. Być może powinniśmy pogodzić się z tym, że Bóg nie może być odnaleziony przez ludzkie umysły. Nawet to nie usuwa jednak wszelkiej możliwości modlitwy.

O boski, znany czy nieznanym,
 Pozostań, proszę, w serc półmroku,
 A jeśli nie, to chociaż w oczach,
 Wpatrzonych w fakt rozsiany wokół.
 Pokieruj dłońmi i sądami,
 Na zmysł się rozdziel i spojrzenie,
 I bądź w mej duszy – bo nie proszę,
 Byś dał mi poczuć swe istnienie.

Dusza, pogodziwszy się z prawdą, że nie może być żadnej analogii dla widzenia czy odczuwania Boga i że nic sensownego nie da się o nim powiedzieć, wciąż może zwracać się do niego, modlić się, by została przez niego oświecona i stała się narzędziem jego działania. Czy jednak nie okazuje się wówczas, że Bóg może ostatecznie być przedmiotem opisu – przynajmniej jako potężna moc sprawcza, która może wysłuchać naszych modlitw? Nie, modlitwa nie musi tego zakładać – potrzebna jest tylko *możliwość*, że tak jest. Modląc się do Boga, w którego istnienie powątpiewa, agnostyk nie zachowuje się bardziej nierozsądnie niż ktoś niesiony falą oceanu czy opuszczony na zboczu góry, kto woła o pomoc, choć może go nikt nie usłyszeć, albo rozpala ognisko, które może nie zostać dostrzeżone. Potrzeba pomocy nie jest oczywiście jedyną możliwą motywacją modlitwy agnostyka; inna taka motywacja to pragnienie podziękowania za piękno i niezwykłość świata.

Jeśli istnieje religijna gra językowa, jest to z pewnością gra związana z oddawaniem czci. To także zostało oddane po mistrzowsku przez Clougha w jego wczesnym wierszu, *Qui Laborat, Orat*:

Z ciebie jednego płynie blask i życie,
 W tobie jest nasza moc i nasza prawda,
 Lecz tylko walki moralnej przebycie
 Cię nam ujawnia!
 W sercu mej duszy, ku tobie zwróconej,
 Niewysłowiona trwa twoja obecność,
 A moja wola twoją uniżona
 Wielbi odwieczną.

Ziemiśki mój umysł spuszcza wzrok w pokorze
 I onieślały twą wielbi niezwykłość –
 Bo czy na ziemi ktoś o tobie może
 Prawdę przeniknąć?

Ryzyko wielkie i zbytńia to śmiałość
 Sądzić, że myśl w swych abstrakcjach cię widzi,
 Chociaż w komunię wejść niedoskonałą
 Z tobą się wstydzi.

Nie nieobjęty, chociaż nienazwany,
 Serce w światowej zahartuj gonitwie,
 A jeśli praca je ożywia, zamień
 Pracę w modlitwę.

Długo nam czekać, zanim w znoju wreszcie
 Moc niewzywana nam oczyści oczy,
 Które twój widok łez szczęśliwych deszczem
 Nagle zaskoczy.

Wedle swej woli ześlij nam lub wstrzymaj
 Ponadmysłową, uszczęśliwiającą
 Wizję, o którą kornie cię prosimy
 Wciąż, w dzień i nocą.

Wiersz ten przemówił do wielu czytelników, a do jego najwcześniejszych miłośników należał Tennyson. Znajdował on uznanie zarówno wśród wierzących, jak wśród sceptyków, a jego szczegóły zasługują na uwagę. Przede wszystkim obecny jest w nim paradoks, oczywisty i z pewnością zamierzony: wiersz, który wydaje się przeczyć sensowności modlitwy do Bóstwa, sam jest wyraźnym zwróceniem się, w drugiej osobie, do Boga. Czym jest zwracanie serca duszy ku Bogu, jeśli nie „wznoszeniem do Boga umysłu i serca”, jak głosi jedna z tradycyjnych definicji modlitwy? Poeta więc nie tyle atakuje praktykę modłów na głos, ile wzywa modlącą się duszę, by była świadoma ograniczeń ludzkiej modlitwy – także w chwili, gdy ją wypowiada.

Szczególnie pierwsze dwie strofy wybrzmiewają tak majestatycznie, że nadają się na samodzielną modlitwę, którą bez obaw mógłby odmówić ortodoksyjny chrześcijanin. Oczywiście, lepiej współgrałyby w tej roli z tymi tradycjami, które kładą nacisk na wewnętrzne światło, a nie zewnętrzne objawienie, jako najwyższe źródło naszej świadomości Boga. Poważne *rallentando* związane z aliteracją, która (w oryginale – przyp. tłum.) obecna jest w dwóch ostatnich wersach pierwszej strofy, sprawia, że początek wiersza doskonale nadaje się do liturgicznej recytacji.

Druga para strof rozwija bardziej zdecydowanie tradycyjne tematy beczności Boga i jego niewysłowienia. Boga, jako czystego ducha, nie może osiągnąć ani ludzkie oko, ani wewnętrzne oko wyobraźni. Ponieważ zaś jest niewysłowiony, jego natury nie może wyrazić język, a więc nie może jej też uchwycić ludzka myśl – nawet najbardziej abstrakcyjna. Aż do tego miejsca wielu zupełnie ortodoksyjnych teologów zgadzało się z przesłaniem wiersza. Czy jednak konieczna jest konkluzja, że wewnętrzne oko musi się odwrócić, a wewnętrzny głos – uciwnąć?

Clough nadaje boskiemu niewysłowieniu aspekt moralny i zarazem logiczny. Człowiek nie może się starać nazwać Boga, jak Adam nazwał zwierzęta, bo nazywanie to roszczenie do władzy. Gdy Bóg przedstawił się Mojżeszowi, uczynił to w sposób, który polegał na odmowie podania imienia. Pozostawienie Boga nienazwanym nie oznacza więc wyrzeczenia się go. Przeciwnie – to odmowa przyznania sobie posiadania, które byłoby bluźniercze.

Inne problemy moralne wiążą się z tezą, że o Bogu nie da się mówić dosłownie. (W prozie Clougha rozwinięty został także ten temat). Fakt, że język teologiczny nie może być dosłowny, dostarcza powodu dla tolerancji religijnej. Zdania teologiczne nie mogą sprzeciwiać się sobie wprost, jak zdania empiryczne. Jeśli tak, między różnymi teologami i religiami nie zachodzi bezpośredni konflikt, który bywał wykorzystywany jako usprawiedliwienie prześladowań i zabójstw członków jednej wspólnoty religijnej przez przedstawicieli innych wspólnot.

Niedosłowność języka religijnego i niesprzeczność różnych religijnych doktryn nie oznacza, że wszystkie religie mają tę samą wartość. Sposób wypowiedzi zarówno Shakespeare'a, jak i Williama McGonagalla jest poetycki – nie oznacza to jednak, że ich twórczość zdradza ten sam stopień wglądu w ludzką naturę. Podobnie to, że zarówno chrześcijaństwo, jak hinduizm posługują się metaforą, nie sprawia, że każda z tych religii ma równie wartościowy wgląd w naturę Boga czy naturę całego świata.

Przesłanki *Qui Laborat, Orat* są głęboko ortodoksyjne, a jego wiodąca nuta emocjonalna – bardzo tradycyjna. Motto szkoły w Rugby brzmiało *Orando laborando*, lecz bliższe tytułowi wiersza jest motto zakonu benedyktynów: *Laborare est orare*. Z faktu, że Bóg jest niewysłowiony, ortodoksyjni chrześcijanie nigdy jednak nie wyciągali wniosku, że opisywanie i wzywanie go przy użyciu słów stanowi profanację. Mówili raczej za św. Augustynem: *vae tacentibus de te* – biada tym, którzy o tobie milczą.

Niektórzy religijni myśliciele starali się pokazać, że dosłowny opis Boga jest mimo wszystko możliwy – inni zaś stwierdzali po prostu, że wypowiadanie absurdów to jeszcze nie najgorsze, co może się zdarzyć. Może

taka właśnie myśl kryje się za *vae tacentibus* Augustyna. Możemy dążyć do racjonalnego oddawania czci, nie docierając dalej niż gaworzenie niemowląt czy glosolalia opętanych.

W XX wieku nikt nie poświęcił więcej przenikliwej uwagi oddzieleniu sensu od nonsensu niż Wittgenstein. Zakończył on swe wczesne arcydzieło słowami „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” – o czym nie można mówić, o tym należy milczeć. W ciągu dziesięciu lat opatrzył jednak *vae tacentibus* Augustyna następującym komentarzem: „Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts”³. Słowa te możemy sparafrazować tak: „Więc nie chcesz wypowiadać nonsensów, ty niecnoto? Nuże, wypowiedz nonsens, nic się od tego nie stanie”.

Przełożyła Sylwia Wilczewska

³ F. Waismann, B.F. McGuinness, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford: Blackwell 1967, s. 69.