

Anna Jedynak

O biblijnych sprzecznościach i metaforach

Helena Eilstein odczytuje Biblię dosłownie i znajduje w niej szereg sprzeczności.¹ Niektóre z nich dotyczą faktów i nie będą tu przedmiotem naszej uwagi. Biblia uważana jest za doniosłą ze względu na przekaz religijno-etyczny, a nie ze względu na domniemaną wierność szczegółowym faktom. Nadto jej przekaz wyłącznie etyczny inspiruje nie tylko wierzących.² Chociaż niezgodności faktograficzne rzucać mogą cień na ważność przekazu aksjologicznego, zostały one jakoś zaakceptowane. Na przykład ostatnio, w dyskusji o dozwolony reporterowi zakres konfabulacji³, padła wypowiedź: „W Biblii też roi się od historycznych błędów i nieścisłości — i cóż z tego wynika? Skupianie się na ich wykrywaniu może być ciekawe dla hobbystów, lecz intelektualnie jest bezpłodne”.⁴ Słowem: nie to jest w Biblii ważne. To samo, jak również zamieszczone niżej uwagi, odnieść można obok Biblii także do innych ważkich przekazów etycznych.

Skoncentrujemy się tedy na sprzecznościach natury aksjologicznej. Oczywiście jest, że zamiar poważnego odbioru tekstu, który w warstwie literalnej jest sprzeczny wewnętrznie, motywuje do jego interpretacji metaforycznej. Jak się jednak okaże, są i inne powody, dla których w Biblii odnajdujemy metafory.

Sprzeczności biblijne, dotyczące przekazu etycznego, ująć można w następujące punkty:

1. Niekiedy pewne wartości wykluczają się w tym sensie, że nie można zrealizować ich łącznie. Zauważył to Leszek Kołakowski, porównując wartości do praw-

¹ H. Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

² Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Czytelnik, Warszawa 1989.

³ Dyskusję tę zainicjowała książka A. Domosławskiego, *Kapuściński non-fiction*, Świat Książki, Warszawa 2010.

⁴ „Gazeta Wyborcza” z 27-28.03.2010.

dy: jak to ujął, dwie prawdy nie mogą się wykluczać, podczas gdy dwie wartości mogą, zatem „świat wartości nie jest światem logicznie dwuwartościowym”.⁵ Sformułowanie takie sugeruje, że 1. aksjologia nie poddaje się logice, a przynajmniej nie — logice klasycznej, 2. o tym, że tak jest, stanowią potężne racje, bo wszak zasięg logiki nie jest sprawą przypadkowych faktów. Tymczasem chodzi tu o prostą myśl, że czasem nie da się zrealizować łącznie pewnych wartości i trzeba wtedy dokonać wyboru. Sprzeczności (jeśli to słowo jest tu w ogóle na miejscu) takie nazwiemy na użytek tego tekstu sytuacyjnymi.

2. Gdy jedna wartość stoi na przeszkodzie drugiej, to wyklucza się wówczas norma, zalecająca realizację pierwszej wartości, z normą, zalecającą realizację drugiej. Nie da się wtedy tych norm łącznie spełnić, jeśli obowiązują absolutnie. Tego rodzaju sprzeczności — nazwiemy je normatywnymi — są konsekwencją poprzednich, sytuacyjnych. Na przykład, czy biblijna Maria, siostra Marty, miała wylać kosztowny olej na stopy Jezusa, czy raczej wspomóc ubogich? Mamy tu konflikt wartości, których przy ograniczonych środkach nie można zrealizować łącznie, i w konsekwencji konflikt norm, z których każda zalecałaby co innego. Jedna: „namaść stopy Nauczyciela”, druga: „wspomóż ubogich”. Jezus zaakceptował pierwszą, bo „ubogich zawsze mieć będziecie”, a przecież powiedział też: „kochaj bliźniego jak siebie samego”. Czy ktoś zaniedbałby swoje własne elementarne potrzeby vitalne na rzecz owego olejku, bo „siebie samego będzie mieć zawsze”? Czy ubodzy nie są tu potraktowani instrumentalnie, jako poligon do praktykowania dobroczynności? Takie wątpliwości z pewnością można tu żywić.

3. W tym czy innym przekazie etycznym, np. właśnie w Biblii, odczytać można pewne wskazówki moralne wzajemnie niezgodne. Na przykład, Jezus pości na pustyni, a kiedy indziej przemienia wodę w wino, i można w tych fragmentach doczytać się niezgodnych do naśladowania przykładów, z których każdy nastawiony jest na inne wartości. Niezgodność ta nie bierze się jednak z realiów, uniemożliwiających w danej sytuacji łączną realizację tych wartości, lecz z odmiennych podstaw aksjologicznych. To nie w konkretnej sytuacji nie mieszczą się łącznie te wartości, lecz w obrazie aksjologicznym świata. Te sprzeczności nazwiemy aksjologicznymi. Wykluczają się niejako „zasadniczo”, w przeciwieństwie do normatywnych, które wykluczają się raczej „techniczne”, z powodu warunków ich realizacji.

Przyjrzymy się teraz możliwościom uchylania tych sprzeczności. Niekiedy użyteczny okaże się aparat pojęciowy wypracowany na gruncie filozofii nauki.

Sprzeczności sytuacyjne są sprzecznościami raczej tylko z nazwy i z pewnością nie dowodzą ułomności żadnego przekazu etycznego. Zakorzenione są w tym, jaki jest świat, zatem trudno oczekiwać, aby zostały usunięte wskutek zabiegów interpretacyjnych. Oczywiście, jeśli to w naszej mocy, można świat poprawiać tak, aby jak najrzadziej pojawiały się konflikty wartości. Ale nie do końca da się to zrobić,

⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji w: Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Wydawnictwo Puls, Londyn, b.d., s. 156.

zatem nie pozostaje nic innego, jak zaakceptować świat z całym dobrodziejstwem inwentarza, także z jego ograniczoną pojemnością aksjologiczną, czyli z faktem, że nie zawsze można mieć wszystko.

Przejdźmy do sprzeczności normatywnych i nazwijmy kodeks żądający bezwyjątkowej realizacji każdej normy kodeksem absolutnym. Wypowiadając się krytycznie o kodeksach etycznych, Leszek Kołakowski miał na myśli właśnie te absolutne.⁶ Według niego kodeks to niesprzeczny i zupełny zbiór norm; ma dla każdej sytuacji wskazywać postępowanie właściwe, przy czym właściwe jest tylko takie, które realizuje wartości, a żadnej nie narusza ani nie zaniedbuje; nigdy nie nakazuje zła, nawet „mniejszego zła”, bo właśnie przeczyłby sam sobie, a zarazem żadnego dylematu moralnego nie pozostawia bez odpowiedzi. Ze względu na sprzeczności normatywne takiego kodeksu nie ma. Jeśli realizacji wszelkich norm żądać absolutnie, to prędzej czy później żądania te zderzą się ze sobą.

Zwolennik kodyfikacji musi tedy od pewnych wymogów dotyczących kodeksu odstąpić, bo wszystkie łącznie są nie do utrzymania. Remedium upatrywać można albo w zubożeniu kodeksu poprzez zaakceptowanie w nim luk, które dotyczyłyby sytuacji konfliktu wartości, albo w „odabsolutyzowaniu” go, czyli w hierarchizacji wartości i norm. Hierarchia wskazuje, która wartość i która norma ma być nadrzędna w razie konfliktu. Norma podrzędna nie obowiązuje już bezwyjątkowo, lecz właśnie przewidziane są wyjątki, kiedy to należy od niej odstąpić na rzecz normy nadrzędnej. Pojawia się kategoria „mniejszego zła”, a jeśli jest ono zwane dobrem, to nie jest to dobro bezwzględne, lecz relatywne, odniesione do konkretnej sytuacji; pojmowane porównawczo raczej niż kwalifikacyjnie. Kodeks przesądza wtedy, którą normę w sytuacji konfliktowej realizować, a od której odstąpić. Dostalibyśmy etykę laplace'owską, z receptą na wszelkie okoliczności, łączącą etykę reguł i etykę sytuacji: podstawowe byłyby tu reguły, których jednoznaczna aplikacja w konkretnych sytuacjach byłaby możliwa dzięki hierarchizacji. O ile kodeks absolutny jest utopią, o tyle relatywny wydaje się realniejszy.⁷

Wszelako o próbach nawet takiej osłabionej kodyfikacji etyki negatywnego zdania był i Leszek Kołakowski⁸, i powołująca się na jego prace Helena Eilstein.⁹ A to dlatego, że ich zdaniem, wartości nie dają się uporządkować liniowo, hierarchia zaś zakłada taki porządek. Niemożliwy jest utylitarystyczny rachunek, gdzie jakościowe zróżnicowanie wartości przechodziłoby w zróżnicowanie ilościowe na skali dobro—zło. Oboje twierdzą, że w pewnych sytuacjach nie obowiązują trwale, jedynie słusz-

⁶ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu w: Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

⁷ Posługujemy się dalej pojęciem kodeksu relatywnego w sensie kodeksu zakładającego hierarchię wartości i/lub hierarchię norm; nie ma to pojęcie nic wspólnego z relatywizmem, rozumianym jako dowolne rozstrzyganie problemów moralnych.

⁸ L. Kołakowski, *Pochwała... op. cit., Etyka... op. cit.*

⁹ H. Eilstein, *Humanizm wobec relatywizmu moralnego w: Homo sapiens i wartości. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

ne, powtarzalne rozstrzygnięcia dylematów moralnych. Chwalona przez Kołakowskiego niekonsekwencja, to „odmowa raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi”.¹⁰ Mimo to zarówno Kołakowski, jak i Eilstein dopuszczają — choć nie *explicite* — częściowy porządek wartości czy norm. I słusznie, bo choć czasem trudno rozstrzygnąć, czy lepiej poświęcić więcej czasu własnej rodzinie czy służbie społecznej, nie ma wątpliwości, że gorzej jest zabić człowieka niż ukraść mu szczoteczkę do zębów.

Kołakowski postuluje — świadomie nie przejmując się antynomialnością zagadnienia — aby niekonsekwencja nie była konsekwentna, gdyż przeczyłaby sama sobie; ma ona być niekonsekwentna, czyli — niekiedy przechodzić w konsekwencję. Ma być tak w sytuacjach, które nazywa elementarnymi, a są to takie, „gdzie zamiera taktyka, to jest takie sytuacje ludzkie, do których nasz stosunek moralny pozostaje niezmieniony bez względu na okoliczności, w jakich te sytuacje dochodzą do skutku”.¹¹ Chodzi o sprawy fundamentalnej wagi, ważniejsze od zdecydowanej większości innych, o sprawy, których rozstrzygnięcia moralne są niepodważalne; chciałoby się zapytać, co z konfliktem wartości w tych wypadkach? Odlóżmy jednak to pytanie.

Podobnie jest u Heleny Eilstein, która opowiada się za stanowiskiem nazwanym przez nią ograniczonym relatywizmem moralnym. Zgodnie z nim „w pewnych sytuacjach i w odniesieniu do pewnych problemów moralnych nie ma jednego określonego rozwiązania, które by było słuszniejsze od wszelkich innych i którego przyjęcia można by się było od wszystkich jednostek z moralnego (jeśli nie z prawnego) punktu widzenia domagać”.¹² Odrzuca ona zarazem całkowity relatywizm moralny, odnoszący tę samą tezę do wszelkich sytuacji i wszelkich problemów moralnych. A jednoznaczne rozstrzygnięcia pewnych problemów opierają się właśnie na przynajmniej częściowym porządku wartości.

Podzielamy przekonanie omawianych autorów, że wartości uporządkować można częściowo, podobnie normy. Porządek częściowy nie usuwa jednak sprzeczności normatywnych, choć ogranicza ich występowanie. Dlaczego jednak nie daje się on rozwinąć do postaci porządku liniowego? Czy dlatego, że istnieją wartości, którym należałoby przypisać tę samą miarę? Nie tylko. Istnieją jeszcze wartości, którym w porównaniu do innych trudno przypisać jakąkolwiek obiektywną miarę. Jak wobec tego mają w wypadku ich konfliktu wyglądać decyzje moralne? Czy można je na czymkolwiek oprzeć? Skoro każda decyzja jest równie dobra jak inna, czy można zdać się na wybór losowy bądź indywidualnie, bądź formułując relatywny kodeks, dopuszczający dowolne rozstrzygnięcia w konfliktowych sytuacjach? Na ogół tak się nie robi. W sytuacjach takich ludzie miewają określone preferencje czy intuicje, dla których nie są w stanie podać racji. Relatywny kodeks, w pełni hierarchizujący wartości i normy, nierzadko byłby odebrany jako łamiący czyjąś wolę lub poczucie mo-

¹⁰ L. Kołakowski, *Pochwała...*, *op. cit.*, s. 156.

¹¹ *Op. cit.*, s. 160.

¹² H. Eilstein, *op. cit.*, s. 143.

ralne. Helena Eilstein z aprobatą wypowiada się o ludziach, którzy czując się moralnie zobowiązani do przestrzegania pewnych norm, niekiedy spontanicznie i bez wahania łamią je w poczuciu słuszności: „Aksjologia humanistyczna powinna w pewnym zakresie uznawać prawo jednostek do rozstrzygnięcia pomiędzy konfliktogennymi (...) wartościami zgodnie ze swymi skłonnościami osobistymi, a niekiedy po prostu zgodnie ze swymi porywami emocjonalnymi w danej chwili”.¹³

Wydaje się, że urealnianie kodeksu etycznego, zmierzające do eliminacji sprzeczności normatywnych, powinno przewidywać dwa kroki: pierwszy polegałby na odebraniu kodeksowi absolutnego charakteru i na zhierarchizowaniu, choćby częściowym, norm, a może i wartości, na których się te normy opierają. Drugim krokiem byłaby próba dotarcia do tego, co obok świadomie przyjętej hierarchii stanowi o naszych wyborach. Czym jednak są owe wymykające się kodeksom racje naszych decyzji moralnych, racje, z których nie zawsze umiemy zdać sprawę? Niełatwo do nich dotrzeć, a już na pewno opierają się obiektywizacji.

Decyzje moralne podejmowane są pod wpływem nie tylko poczucia wartości, ale także — poczucia ważności spraw. Jedno wiąże się z drugim, lecz nie jest to to samo. Często idą ze sobą w parze — to, co przedstawia ujemną lub dodatnią wartość, przyciąga naszą uwagę i wskutek tego wydaje się ważne. Ale na przykład loteria sama w sobie wartości¹⁴ nie przedstawia, a na uwagę zasługuje, jeśli kupiliśmy los — bo może przynieść wartość. Tornado samo w sobie nie jest dobre ani złe, lecz ważne jest przez swe możliwe ujemne skutki. Dla psa Pawłowa z pewnością ważny był dzwonek, sam w sobie bezwartościowy. Z drugiej strony, nie przyciągają uwagi wartości, do których przywykliśmy i w posiadaniu których nie czujemy się zagrożeni, jak do niedawna czyste powietrze. Jest ono ważne, bo niezbędne dla przetrwania — ale nie o samą ważność tu chodzi, lecz raczej o nasze poczucie ważności, wyrażające się selektywnym postrzeganiem rzeczywistości, selektywną uwagę i skojarzeniami skierowanymi na pewne rzeczy, z zaniedbaniem innych.

Na skalę całej społeczności to poczucie ważności uwarunkowane jest przez typowe potrzeby i wyraża się określoną segmentacją danych doświadczalnych, a w konsekwencji — określonymi w obszarze doświadczenia standardami podobieństwa, na podstawie których kształtują się podziały, pojęcia ogólne i cały aparat pojęciowy. Na skalę indywidualną natomiast poczucie ważności powiązane jest z emocjami. Za pośrednictwem emocji poczucie wartości wiąże się z poczuciem ważności. Uwagę przyciągają rzeczy nieobojętne emocjonalnie.¹⁵ A reakcje emocjonalne, choć w grubych zarysach, są podobne u ludzi postawionych wobec tych samych okoliczności

¹³ H. Eilstein, *op. cit.*, s. 143.

¹⁴ Chodzi tu o wartość w sensie bliższym potocznemu niż wartość oczekiwana zmiennej losowej.

¹⁵ Dobrze wiedzą o tym nauczyciele i prelegenci, porównujący reakcje na swe wykłady, dotykające choćby na marginesie spraw żywo obchodzących słuchaczy i istotnych dla ich potrzeb, z reakcjami na wykłady nawet wzorowo skonstruowane pod względem merytorycznym, lecz pozbawione takich wtrętów. Wystarczy choćby uświadomić sobie nagłe ożywienie, ogarniające salę, gdy wykładowca zaczyna omawiać warunki zaliczenia.

(na przykład, na niesprawiedliwość reagujemy oburzeniem), są także zróżnicowane stosownie do naszych uprzednich doświadczeń, wspomnień, skojarzeń, utartych ścieżek nerwowych, upodobań, preferencji, temperamentu, charakteru czy typu osobowości. Z tychże powodów różnimy się już samym postrzeganiem i interpretacją sytuacji. Co jeden uzna za „obrazę”, drugiemu przedstawia się jako „nieprzemyślana wypowiedź”. Różni nas typ wrażliwości na cudze potrzeby — jedni wspierają finansowo badania nad lekarstwem na raka, podczas gdy inni fundują stypendia dla wybitnej, a niezamożnej młodzieży. Różna jest nasza gotowość do empatii, ukształtowana przez naszą własną historię oraz związki z ludźmi. Co więcej, ponieważ życie stale idzie naprzód i wzbogaca nasze doświadczenie, nie zawsze zachowujemy pod wymienionymi względami trwałą tożsamość. Zmieniamy z perspektywy czasu ocenę moralną pewnych wydarzeń historycznych; na co innego niż rok temu przeznaczamy 1% podatku; odczuwając z latami ubytek energii, mniej gniewnie reagujemy na zło.

Wszystkie wymienione uwarunkowania wpływają na naszą wolę, poczucie słuszności działania i na decyzje moralne. Najmocniej zaznacza się to w wypadku decyzji spontanicznych, podejmowanych z poziomu ciała migdałowatego (a życie wymaga czasem szybkich reakcji). W wypadku decyzji innych, przemyślanych, także ten wpływ zachodzi, choć głównie w sprawach niejednoznacznych i kontrowersyjnych, których sam kodeks albo nie jest w stanie rozstrzygnąć, albo wydaje się naruszać intuicje moralne.

Ogromna część tego naszego wyposażenia pozostaje poza naszą kontrolą, co więcej — poza naszą świadomością. Z braku lepszego określenia nazwijmy ten bagaż metaforycznie „czarną skrzynką”. Czy można zatem urealnić relatywny kodeks tak, aby uwzględnił zawartość czarnej skrzynki? Raczej nie wydaje się to możliwe, a jeśli — to w bardzo ograniczony sposób. Każdy ma swoją indywidualną czarną skrzynkę; jej zawartość na niego oddziałuje, lecz w znacznej części jest to działanie *incognito*.

Odstąpienie od idei kodeksu absolutnego i zastąpienie go relatywnym sprawia, że kodeks jest w ogóle możliwy i przydatny w wielu wypadkach konfliktu norm. Kodeks relatywny może być albo zupełny, albo pozostawiać pewne luki. W pierwszym wypadku realizuje ideał etyki laplace’owskiej, lecz wielu ludzi razi sztywnością i sztucznością tam, gdzie jest niezgodny z ich czarną skrzynką i prowokuje do naruszania norm. W drugim wypadku pojawia się zrozumiała obawa o zbyt daleko posunięty permissywizm czy relatywizm. Luki pozostawiają moralne decyzje do uznania decydenta (i nasuwają pytanie o granice indywidualizmu). Istotne jest tu, czy w obszarze luk jedne decyzje moralne miałyby być trafne, a inne błędne, czy też wszystkie miałyby być z definicji trafne. Druga opcja na pierwszy rzut oka wydaje się prowadzić do relatywizmu — wszak pewne niezgodne decyzje, podjęte w analogicznych sytuacjach, należałoby uznać łącznie za trafne. Czy jednak sytuacje, które w dostępnym opisie przedstawiają się jako analogiczne, są takie w istocie? Niekoniecznie. Różnicuje je zawartość niedostępnej czarnej skrzynki. Raczej należałoby

uznać, że opisy sytuacji są niedopowiedziane i że być może dopiero pełny opis uzasadniałby ocenę decyzji moralnych.

Kodeks relatywny zupełny, niepozostawiający luk i wyznaczający wszystkie decyzje moralne, przypomina mechanikę klasyczną, gdzie znając warunki początkowe, można wyliczyć i przewidzieć parametry wszelkiego ruchu. Z kolei kodeks relatywny niezupełny, pozostawiający luki i pytania moralne bez odpowiedzi, przypomina dziedziny opisywane przez teorię chaosu. W sytuacjach, które zdają się identyczne, warunki początkowe identyczne nie są, lecz różnią się tak nieznacznie, że jest to nieuchwytnie. Minimalne różnice początkowe powodują znaczne różnice w skutkach. I oto pozornie takie same sytuacje rozwijają się według różnych nieprzewidywalnych scenariuszy. U postaw tych scenariuszy leży chaos, lecz jest to chaos deterministyczny. W dylematach moralnych nieuchwytnie różnice w warunkach wyjściowych leżą właśnie w obszarze czarnych skrzynek decydentów, podczas gdy znaczne różnice w skutkach — to odmienne rozstrzygnięcia problemów moralnych i odmienne postępowanie. Tak jak nieprzewidywalność wyników eksperymentów budzi niepokój przyrodnika zorientowanego według mechaniki klasycznej, tak odmienność decyzji moralnych, podejmowanych w poczuciu słuszności przez różnych ludzi w sytuacjach, które przedstawiają się w istotnych punktach tak samo, może budzić niepokój konserwatysty.

A może i nie tylko konserwatysty. Może czarna skrzynka kryje jedynie psychologiczne motywacje decyzji, nie zaś ich aksjologiczne uzasadnienie? Może zdanie się na ową skrzynkę prowadzi jeśli nie do zamętu aksjologicznego, to w każdym razie do podważenia racjonalnego charakteru etyki? Innymi słowy, czy etyka ma się kształtować swobodnie, może czasem za cenę błędów, ale zgodnie z wewnętrznym przekonaniem ludzi? Czy raczej rygorystycznie, pod kontrolą, ale z ryzykiem rezultatu, który jawi się jako sztywny i niezyciowy? Leszek Kołakowski nie ma tu wątpliwości: „Reguły moralne, które można zebrać z kanonu Nowego Przymierza, budzą pewną sympatię, ponieważ roi się w nich od sprzeczności, a choć są to zapewne sprzeczności niezamierzone, sprawiają wrażenie, jakby autorzy tych pism uświadamiali sobie nieuleczalne antynomie życia moralnego. Niewdzięczni uczniowie, którzy pracowicie trudzili się nad uwolnieniem świętego tekstu od sprzeczności — co zawsze przy odpowiednich restrykcjach daje się zrobić — przeobrazili nieobrobione teoretycznie, a przez to pewnym autentyzmem tchnące formuły Ewangelistów i świętego Pawła w potężny system teologii moralnej; jest on rodzajem olbrzymiego cennika i możemy z niego zawsze uzyskać pewność co do tego, czy lepiej jest ukraść komuś portfel, czy raczej oglądać obrazki pornograficzne, albo czy większym grzechem jest pobić żonę, czy raczej szydzić z biskupa”.¹⁶

Sprzeczności budzą sympatię! Może zatem niekoniecznie trzeba troszczyć się o ich usuwanie? Z pewnością są niepożądane w ostatecznych konkluzjach. Gdy jednak dokumentują dylematy moralne, prowadzą — jak nitka do kłębka — do docie-

¹⁶ L. Kołakowski, *Etyka... op. cit.*, s. 164.

kań na temat uwarunkowań odmiennych decyzji. Pozwalają choć trochę wkraczać w obszar czarnych skrzynek — i to skrzynek nie tylko postaci biblijnych (tu skazani jesteśmy na spekulacje), ale i dokonujących refleksji czytelników. A właśnie w tym obszarze następuje kształtowanie wrażliwości moralnej. Będzie o tym jeszcze mowa niżej. Kościół coraz częściej podkreśla w swoim nauczaniu rolę sumienia w kontrowersyjnych decyzjach moralnych, a to naturalną kolejną zmniejsza nacisk na rozstrzygającą, uniwersalną moc kodeksów.

Jeśli zatem chodzi o sprzeczności normatywne, można zalecić następujące z nimi postępowanie: niektóre z nich można usunąć, przyjmując hierarchię wartości i norm. Nie można jednak uczynić tego tam, gdzie hierarchizacja budzi wątpliwości lub zdaje się sztuczna. W takich wypadkach sprzeczności dokumentują dylematy moralności i ujawniają je w pełnym świetle, otwierając obszar refleksji, poszukiwań i kształtowania autentycznych postaw moralnych, opartych na własnych przeżyciach człowieka.

Pozostają jeszcze sprzeczności aksjologiczne, ale są one w Biblii niejako ukryte. Biblia jest bardzo konkretna. Ewangelie dokumentują nauczanie skierowane do prostych ludzi, obfitujące w przykłady czy przypowieści osadzone w realiach dobrze znanych słuchaczom. Częściej znajdujemy tam normy postępowania (*rób to, a nie czyń tamtego*) niż wartości (*cenne jest to a to*).¹⁷ Wszelako między wartościami a normami zachodzi istotny związek: normy nakierowane są na realizację wartości, które z kolei dostarczają normom uzasadnienia aksjologicznego. Relacja norm do wartości przypomina relację obserwacji do teorii w naukach przyrodniczych. Teoria wyjaśnia i pozwala przewidywać obserwacje, które z kolei są przejawem działania mechanizmów przedstawianych przez teorię. Wartości wyjaśniają, dlaczego takie, a nie inne normy obowiązują oraz pozwalają formułować nowe normy w nowych jakościowo sytuacjach.¹⁸ Aksjologia jest niejako teorią moralnych zakazów i nakazów; te zaś są przejawem aksjologii. Biblijne wartości można odtworzyć z zawartych tam norm lub przykładów właściwego postępowania. Nie każdemu konfliktowi norm odpowiadać musi zasadniczy konflikt wartości, bo przecież normy mogą być ze sobą niezgodne tylko przygodnie, ze względu na sprzeczności sytuacyjne.

Ale nawet wtedy, gdy wydaje się, że u podstaw konfliktu norm leży zasadniczy konflikt wartości, niekoniecznie musi tak być. Tak jak te same obserwacje wyjaśniać można w nauce alternatywnymi teoriami, tak u podstaw tych samych norm mogą leżeć odmienne wartości (na przykład, osoba kierująca się normą: „wspieraj ludzi w potrzebie” może mieć na uwadze ich dobrostan, ale może też troszczyć się raczej o własne zbawienie). Może się zdarzyć, że skonfliktowane normy wyjaśniano wartościami, które pozostają w zasadniczym konflikcie, lecz nie jest to jedyne możliwe

¹⁷ Jednakże zdarza się, że Biblia wymienia wartości wprost, na przykład w ośmiu błogosławieństwach.

¹⁸ A. Jedynak, *Struktura teorii naukowych i systemów wartości*, „Filozofia Nauki” nr 3, 2000, s. 31-44.

wyjaśnienie tych norm, bo można je wyjaśnić alternatywnie, poprzez inne wartości, w sposób bezkonfliktowy. Taka możliwość w zasadzie jest otwarta, choć nie sądzimy, aby znajdowała częste zastosowanie w interpretacji Biblii. Raczej nie budzi wątpliwości, na jakie wartości wskazują biblijne normy czy przykłady stosowania norm.

Znajdujemy w Biblii dwojakiego rodzaju sprzeczności aksjologiczne. Pierwsze są immanentne i można je odczytać z niektórych biblijnych niezgodności w obszarze norm. Obok nich mogą wystąpić niezgodności aksjologicznego przekazu biblijnego z pewnymi intuicjami czytelnika. W obu wypadkach sięga się do metaforycznej interpretacji kłopotliwych fragmentów, aby wyeliminować sprzeczności.¹⁹ Wszak jednym ze wskaźników metaforyczności wypowiedzi jest jej — wziętej w znaczeniu literalnym — jawna fałszywość. Jak daleko jednak ma sięgać interpretacja metaforyczna? Które z niezgodnych wypowiedzi jej poddawać?

Zajmijmy się najpierw zagadnieniem aksjologicznej sprzeczności przekazu z intuicjami czytelnika. Jednym z najbardziej nieintuicyjnych aksjologicznie fragmentów Biblii jest Kazanie na Górze, nakazujące niesprzeciwianie się złu. Uważany bywa za specyficznie chrześcijański, w przeciwieństwie do fragmentów, które Biblia dzieli z etyką uniwersalną. Ale przecież żaden chrześcijański kraj nie oparł swojej praktyki społecznej na przesłaniu Kazania na Górze. Dość wspomnieć, że trzeba by zrezygnować z wszelkich środków nacisku czy przymusu. Jakie społeczeństwo się bez nich obejdzie? Czy zatem kazanie to rozumieć dosłownie? Różne są tu zdania i różne wokół nich powstają emocje. Pryncypialiści twierdzą, że nie jest tam wcale wyrażony niedościgły ideał, lecz normy, którymi ludzie mają się kierować dosłownie: poprzeczka ustawiona jest wysoko, ale pokonanie jej wcale nie jest nierealne. Inni uważają, że ideał ten jest kompletnie niezyciowy i co najwyżej pokazuje kierunek, w jakim można próbować zmierzać, lecz nie sztywny kurs, od którego nie ma żadnych odstępstw. A już na pewno nie dotyczy on reguł życia społecznego. Dalecy jesteśmy od prób rozwiązania tego dylematu, pozostawiając go teologom. Chcemy jedynie zauważyć, co następuje — znów sięgając do analogii z nauką:

Na poziomie powierzchownej obserwacji świat może przedstawiać się jako mało przewidywalny. Teoria empiryczna, porządkująca i wyjaśniająca fakty, uwalnia obserwacje od tego, co wcześniej jawiło się jako sprzeczność lub jako chaos. Na przykład, kij w wodzie badany dotykiem jest prosty, a badany wzrokiem — złamany. Więc jaki jest? Teoria zdaje sprawę z tego, co stoi za obserwacjami i co sprawia, że są one takie, a nie inne, przy czym sprzeczność niknie. Świat jawi się jako bliższy monolitowi i bardziej przewidywalny. Pewne teorie alternatywnie tłumaczą te same fakty; zwykle różnią się stopniem ogólności i dogłębności w sięganiu do ukrytych mechanizmów obserwowalnych zjawisk. Fizyka Newtona jest ogólniejsza niż ta Arystotelesa, ale mniej ogólna niż Einsteina. Zarazem te późniejsze są nie tylko mniej pogłądowe, ale w konfrontacji z potocznym doświadczeniem i mniej intuicyj-

¹⁹ Zob. M. Przełęcki, *O interpretacji tekstów biblijnych*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. 27, z. 2, 2009.

ne od wcześniejszych. Daleko zgodniejsza ze światem rudymenarnego doświadczenia wydaje się fizyka Arystotelesa niż Newtona. Na przykład, pierwsza zasada mechaniki stoi w jawnej niezgodzie z potocznym doświadczeniem, i taka też wydawała się kiedyś absolutna, nieskończona przestrzeń i czas. Ale jeszcze gorzej przedstawia się w konfrontacji z potocznym doświadczeniem fizyka Einsteina. Do im głębszych uwarunkowań faktów sięgać, tym odleglejszy od tych faktów wydaje się obraz świata. A jednak właśnie te nieintuicyjne teorie niepomiernie lepiej się sprawdzają i nie ma wątpliwości, że to one są bliższe prawdy. To one pozwalają fachowcom na trafne predykcje, zarówno w obszarach bliskich potoczności, jak i w tych obcych laikom. Oczywiście, nieintuicyjność w żadnym razie nie stanowi kryterium trafności teorii, lecz jest raczej uboczną cechą teorii sięgających do głębszych uwarunkowań.

Refleksje te pozwalają w nieco innym świetle spojrzeć na aksjologię biblijną. Sprzeczności normatywne mogą być redukowane przez sięgnięcie do „wyjaśniającej” aksjologii, hierarchizującej wartości. A co do Kazania na Górze, może przedstawia ono pewną teorię aksjologiczną, która — jak to teoria — im głębszych spraw sięga, tym bardziej wydaje się odległa od tego, co „życiowe” i oswojone? Jak i w wypadku teorii naukowych, „dziwność” teorii aksjologicznej nie stanowi kryterium jej trafności, lecz jest jedynie jej cechą uboczną. Problem leży w aplikacji tej teorii. Tak jak i w wypadku nauk empirycznych, im ogólniejsza i głębsza teoria, tym więcej problemów nastęca jej aplikacja do konkretnych okoliczności; tym więcej spraw ubocznych należy uwzględnić. Kto nie poznał gruntownie teorii Einsteina, nie wie, jak w praktyce się ją stosuje ani dlaczego pozwala ona działać skutecznie na poziomie obserwacji, choć wydaje się do zwykłych obserwacji nie przystawać. Nie znaczy to jednak, że nikt tego wiedzieć nie może. Podobnie może być — choć nie musi — z teorią aksjologiczną z Kazania na Górze. Podobnie może być i z innymi nieintuicyjnymi przekazami aksjologicznymi, zaczerpniętymi z Biblii czy z innych ważnych źródeł.

Materia jest jednak tu o wiele bardziej delikatna i nieuchwytna niż w wypadku nauk empirycznych. Poprzestaniemy zatem tylko na tych mglistych sugestiach i skojarzeniach. Sugerują one wstrzemięźliwość w żywieniu przekonań, że z powodu nieintuicyjności przekazu aksjologicznego pewne fragmenty Biblii dadzą się interpretować tylko metaforycznie. Powtórzmy, że problem leży w sposobie wcielania tego przekazu w życie — ale jest to problem ogromnej wagi. Pojawia się tu miejsce na wspomniane wyżej kształtowanie poczucia moralnego i postaw moralnych, wykraczających poza mechaniczne podporządkowanie się normom.

Przejdźmy do sprawy immanentnych biblijnych sprzeczności aksjologicznych i problemu wyłowienia z nich niesprzecznego, a istotnego przekazu. Inspirujące może tu być stanowisko Davidsona, który rozważał sytuację przekładu radykalnego, przypominającą jedno równanie z dwiema niewiadomymi: słyszymy wypowiedzi użytkowników obcego języka, ale nie znamy ani ich przekonań, ani znaczenia wypowiedzianych przez nich słów. Znając bądź przekonania, bądź język, bez trudu odtworzylibyśmy to drugie na podstawie wypowiedzi i ich kontekstu. Jednak dwie

niewiadome otwierają szereg alternatywnych możliwości, bo zmiany w przypisywanych użytkownikom obcego języka przekonaniach można kompensować zmianami w domniemanych znaczeniach wyrażen. Davidson proponuje maksymalizację zgodności przekonań: należy na próbę założyć jak najdalej idącą zgodność przekonań badacza i badanych i stąd odtwarzać znaczenia wyrażen. Jeśli okaże się potem, że nie wszystkie przekonania badanych zachowują zgodność z przekonaniem badacza (a tego właśnie można się spodziewać), to można następnie dociekać przyczyn tych rozbieżności.²⁰

Podobne kroki wykonuje się, odtwarzając przekaz moralny ze źródeł zawierających sprzeczności aksjologiczne. Na początek zakłada się „maksymalizację niesprzeczności” i próbuje wyodrębnić w przekazie możliwie najobszerniejszy, niesprzeczny zbiór wartości czy zalecanych postaw. Pozostała część, niezgodna z tą wyodrębnioną, domaga się wyjaśnienia, skąd bierze się ta niezgodność. W wypadku sprzeczności aksjologicznych, w przeciwieństwie do normatywnych, nie bierze się już ona z uwarunkowanych sytuacyjnie dylematów moralnych. Zarazem nie można lekką ręką skreślić tej części przekazu jako „nieważnej”, tak jak w naukach przyrodniczych nie można wskazywać wyjątków od uogólnień bez wyjaśnienia przyczyn wyjątków — chyba że tylko na wstępnym, przejściowym etapie badań. Na przykład, nie można poprzestać na stwierdzeniu, że wszystkie niepodparte przedmioty spadają prócz ptaków i samolotów — wypada wyjaśnić, co takiego utrzymuje ptaki i samoloty w powietrzu. Inaczej uogólnienie narażone jest na coraz to nowe, niezrozumiałe wyjątki. Podobnie przy czytaniu Biblii — można wskazać część, stanowiącą w przekazie moralnym swoisty „wyjątek”, lecz wypada zdać sprawę z tej wyjątkowości. Z pomocą przychodzi idea wyrażona w teorii implikatury Grice’a, intuicyjnie znana i stosowana na długo przed jej sformułowaniem. W owej części wyjątkowej złamana jest maksyma jakości, co wszak jest poszlaką metafory. I tu otwiera się pole dla metaforycznego odczytywania Biblii.

Zasadniczy, niesprzeczny korpus wartości, wyodrębniony na początku, analogiczny jest do twardego rdzenia w metodologii Lakatosa: w twardej rdzeniu się nie majstruje, natomiast zgodność z nim jest wyznacznikiem modyfikacji, dopuszczalnych, a nawet wskazanych w pasie ochronnym. O ile u Lakatosa modyfikacje dotyczą uznawania zdań, o tyle w interpretacji Biblii dotyczą odczytywania sensu wypowiedzi. Twardy rdzeń w biblijnym przekazie moralnym odczytywany jest literalnie i nie majstruje się w interpretacji jego sensu. W pasie ochronnym natomiast mieszczą się wypowiedzi z twardej rdzeniem niezgodne i stąd domagające się interpretacji metaforycznej — takiej, aby zachowana była zgodność z podstawowym przekazem.

Ale u Lakatosa twardej rdzeń jest tylko względnie trwałe, dopóki program nie jest zdegenerowany. W Biblii z kilku powodów trwałość twardego rdzenia przekazu moralnego jest względna.

²⁰ D. Davidson, *O pojęciu schematu pojęciowego*, tłum. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wydawnictwa UW, Warszawa 1991.

Po pierwsze, granice twardego rdzenia są zmienne. Wypowiedzi, które zdawały się w sposób oczywisty dosłowne, mogą pod wpływem przemian w nauce czy kulturze w dosłownej interpretacji razić. Tak było na przykład z „czterema tysiącami lat” oczekiwania na Chrystusa. Podobnie jest z wezwaniem „czyńcie sobie ziemię poddaną”, inaczej interpretowanego dawniej, a inaczej dziś, gdy wzrasta świadomość ekologiczna i wrażliwość na cierpienia zwierząt.

Po drugie, granice twardego rdzenia są nieostre. Oprócz wypowiedzi ewidentnie dosłownych i ewidentnie metaforycznych są w Biblii i takie, co do których nie wiadomo, czy interpretować je dosłownie czy metaforycznie. Metaforę odczytywać można literalnie na różne, choć często zbliżone sposoby, których alternatywa ma być logicznie równoważna interpretowanemu zdaniu, zatem każdy człon z osobna ma być od tego zdania mocniejszy.²¹ Niewątpliwiej metaforze przypisać można alternatywę jej dopuszczalnych dosłownych interpretacji, różnych od niej samej, natomiast wśród dopuszczalnych interpretacji metafory tylko domniemanej znajduje się między innymi zdanie z nią identyczne, odpowiadające dosłownemu jej rozumieniu. I tak na przykład pojawił się pomysł, że polecenie wydane Abrahamowi, aby złożył w ofierze Izaaka — interpretowane zwykle dosłownie — można interpretować metaforycznie jako wewnętrzne przeżycia Abrahama, sama zaś ofiara z Izaaka ma symbolizować powszechne wówczas ofiary z ludzi.²² Spory dotyczyć mogą również literalnego sensu. Ciekawe, że Jacek Jadacki zarzuca Helenie Eilstein, którą wszak interesuje wyłącznie dosłowne odczytywanie Biblii, iż w wypadku historii Abrahama chybiła sensu dosłownego, który jest inny, niż ona sądzi²³! Analogicznie do nieostrości drugiego stopnia (nieostre są granice obszaru nieostrości) można by mówić o metaforyczności drugiego stopnia: metafora pierwszego stopnia z pewnością nie ma sensu dosłownego, natomiast metafora drugiego stopnia to taka, o której nie do końca wiadomo, czy aby na pewno jest metaforą; rozumieć ją można dosłownie lub nie (w tym drugim wypadku — na różne sposoby). Wydaje się, że dla Biblii charakterystyczna jest mnogość metafor drugiego stopnia.

Po trzecie wreszcie, według Lakatosa zdegenerowany program badawczy nie rokuje dobrze w kwestii rozwiązywania nowych problemów. Dzisiejsze czasy przynoszą szereg takich problemów, na przykład bioetycznych, dla których próżno by szukać bezpośrednich rozwiązań w Biblii. Niektórzy starają się w niej szukać sugestii czy wskazówek pośrednich, które inni uważają albo za zbyt daleko idące, pozbawione uzasadnienia w Biblii, albo za uzasadnione przekazem biblijnym, lecz nieakceptowalne, i w obu wypadkach zdarza się, że traktują Biblię jak „zdegenerowany” (w sensie Lakatosa) program moralny.

²¹ Por. M. Przełęcki, *O metaforze w filozofii w teozofii: O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.

²² A. Grzegorzczak, *Europa*, Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, s. 131-132; tegoż: *Ekumeniczne odczytywanie Biblii, Koranu i dziejów objawienia*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. 27, z. 2, 2009.

²³ J. Jadacki, *Kilka myśli „fundamentalisty” o ofierze*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. 27, z. 2, 2009.

Ale jawna fałszywość nie jest ani koniecznym, ani dostatecznym warunkiem metafory. Nie jest warunkiem koniecznym, bo czasem na metaforę wskazuje — zgoła przeciwnie — analityczna prawdziwość wypowiedzi. I nie jest warunkiem dostatecznym, bo często diagnozuje się w wypadku jawnej fałszywości co innego, np. ironię, pomyłkę lub głupotę. Metafora charakteryzuje się dodatkowo pewnym ładunkiem emocjonalnym, o który jest bogatsza od każdej ze swoich literalnych interpretacji. Ów ładunek wzbudza u odbiorcy emocje, bliżej nieokreślone nastroje, gotowość do pewnych ocen, poczucie wartości czy ważności spraw, a bywa, że i motywuje do pewnych działań. Oddziaływanie metafor wkracza w obszar czarnej skrzynki. I to jest drugi powód, dla którego metafory pełnią w Biblii istotną rolę: po pierwsze, pozwalają w wielu miejscach na interpretację wolną od sprzeczności. Po drugie, Biblia uczy moralności, i to nie zawsze skodyfikowanej, lecz często poprzez kształtowanie wycucia i wrażliwości. Oddziaływanie metafor w tym obszarze może być skuteczniejsze niż oddziaływanie wypowiedzi dosłownych. Treść wartościująca wyrażona dosłownie często jawi się jako sztywna, zimna i sucha i słabo oddziałuje na poziomie uczuć czy woli. Metafory pozostawiają pewne sprawy niedopowiedziane, otwarte, wskutek czego jest miejsce na ruch czytelnika, jest przestrzeń, w której buduje się jego własna postawa moralna.

Szczególnie istotna jest forma przekazu hierarchii ważności spraw. Najlepiej trafia do odbiorcy, gdy jest nie tyle wysłowiona, ile raczej pokazana. Pokazana przez przykłady, przypowieści czy nowe standardy podobieństwa. Te ostatnie też nie są wysłowione, lecz pokazane w nieoczekiwanych zestawieniach. Myślenie obrazowe trafia do podświadomości lepiej niż abstrakcyjne idee, a właśnie w podświadomości (której nie rażą sprzeczności), w czarnej skrzynce, leżą uwarunkowania wielu decyzji moralnych.

Na zakończenie sięgnijmy raz jeszcze do Heleny Eilstein: „...środki racjonalne same nie wystarczają do wszczęcia ludziom pożądanych przeświadczeń moralnych (lub do odstręczenia ich od niepożądanych); (...) Oczywiście, chodzi tu o środki kształtowania czy przekształcania czyjejs osobowości pod względem emocjonalno-wolicjonalnym. Muszą one sięgnąć ‘w głąb psyche’ ludzkiej, ‘poza rozum’; nie mogą się ograniczać do dostarczenia jakichś pewnych lub wiarygodnych informacji o charakterze deskryptywnym i do rozumowania na tej podstawie”.²⁴

²⁴ H. Eilstein, *op. cit.*, s. 169-170.