

Józef I. M. Bocheński



Ryszard Mordarski

Józef Innocenty Maria Bocheński o religii

Ryszard Mordarski

Wydział Filozofii, Uniwersytet Kazimierz Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: ryszard.mordarski@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2346-4572

Pracuje na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zajmuje się filozofią religii, etyką, bioetyką oraz filozofią polską, zwłaszcza Szkołą Lwowsko-Warszawską. Autor licznych prac poświęconych Szkole Lwowsko-Warszawskiej, zwłaszcza filozofii J. M. Bocheńskiego, W. Tatarkiewicza. Współredagował z D. Łukasiewiczem monografię *Kobiety w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Przewodniczący Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Bydgoszczy, członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.



Józef I. M. Bocheński OP (1902–1995) zaliczany jest do najwybitniejszych i najbardziej wpływowych polskich filozofów XX wieku. Uchodzi powszechnie za filozofa analitycznego i uznanego w świecie historyka logiki. Jednak jego zainteresowania obejmowały dodatkowo historię filozofii oraz krytykę filozofii nowożytnej i współczesnej, filozofię ekonomii, sowietologię, a nawet myśl filozoficzno-logiczną hinduizmu i buddyzmu. Wśród tych zainteresowań niezwykle ważne miejsce zajmowała problematyka filozofii religii, analitycznej reformy tomizmu, logiki religii oraz teologii filozoficznej. W tym ostatnim obszarze można wyróżnić dwa główne etapy jego działalności: (1) okres przedanalityczny (eklektyczny i tomistyczny); (2) okres analityczny (metodologiczno-semantyczny). Gdybyśmy jednak chcieli spojrzeć na pisma Bocheńskiego bardziej szczegółowo, to możemy mówić o co najmniej sześciu etapach badań w obszarze filozofii religii: (1) młodszej fascynacji kantyzmem (1920–1926); (2) okresie tomistycznym (1926–1934); (3) formułowaniu idei Koła Krakowskiego w celu analitycznej reformy tomizmu (1934–1939); (4) kontynuacji badań z okresu Koła Krakowskiego przy użyciu logiki matematycznej (1945–1960); (5) badaniach nad logiką religii (1960–1987); (6) programie teologii filozoficznej (1987–1991). W 1991 roku Bocheński podjął decyzję o zaprzestaniu dalszych badań filozoficznych, co spowodowało, że wiele pomysłów

z ostatniego etapu jego twórczości pozostało niedokończonych, a pewne prace powstałe w tym okresie znajdują się nadal w manuskryptach.

1. Kształtowanie poglądów na religię

W czasie studiów prawniczych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie Bocheński był pod wpływem kantyizmu. Szybko jednak dostrzegł braki tej myśli, a w późniejszym okresie określał Kanta jako wyjątkowego szkodnika w filozofii, wprowadzającego dużo zamętu również do filozofii religii. Porównując dowód kosmologiczny Kanta z dowodami na istnienie Boga św. Tomasza, stwierdzał, że to, co u tego drugiego jest przedstawione poprawnie, u pierwszego jest błędne i zniekształcone. Kanta charakteryzuje bowiem niski poziom kultury logicznej w porównaniu ze św. Tomaszem, który stosuje ściśle wnioskowania oparte na przesłankach. Stąd też Bocheński wielokrotnie powtarzał, że odnowa filozofii religii powinna być przeprowadzona również poprzez całościowe odrzucenie dziedzictwa kantyizmu.

Po wstąpieniu do zakonu dominikanów w 1926 roku Bocheński, jak sam mówił, „nawrócił się na tomizm” pod wpływem Jacka Woronieckiego. We *Wspomnieniach* swoją ówczesną postawę nazywał nawet „hurratomistyczną” (Bocheński, b.r., s. 68). Z dosyć konserwatywną odmianą neotomizmu spotkał się w czasie studiów na Uniwersytecie we Fryburgu, następnie podczas studiów w Rzymie na Angelicum (1931–1934), gdzie uległ wpływowi Réginalda Garrigou-Lagrange’a. Bocheńskiemu najbliższą było do łowańskiej odmiany tomizmu, najprawdopodobniej z powodu otwarcia tomizmu łowańskiego na logikę współczesną i osiągnięcia współczesnej filozofii. W *ABC tomizmu* (1950) wymienił następujące cechy postawy tomistycznej: (1) **realizm** (teoriopoznawczy i metafizyczny), czyli przed-

miotowe nastawienie do rzeczywistości, którego efektem jest poznanie obiektywnej i absolutnej prawdy; sam byt jest racjonalny i w pełni poznawalny, a prawa bytu są niezależne od podmiotu i odkrywane w rzeczywistości obiektywnej; (2) **pluralizm metafizyczny**, akcentujący wielość realnie istniejących bytów, które są jednostkowe i konkretne, powiązane różnymi relacjami; (3) **teizm**, uznający istnienie Boga, będącego *actus purus*, który może być poznany tylko pośrednio na drodze poznania bytów jednostkowych w świetle ich powiązania z konieczną przyczyną; (4) **hylemorfizm** – uznanie, że byt składa się z formy i materii, czyli struktury, treści lub zasady organizującej wielość elementów, oraz tworzywa, czyli ostatecznej możliwości, czegoś, co jest pierwsze, bez żadnej jakości, cechy i treści; (5) **etyka cnót** (intelektualistyczna, wychowawcza i teleologiczna) polegająca na ćwiczeniu charakteru poprzez nabywanie trwałych dyspozycji moralnych umożliwiających sprawne działanie i posiadających wymiar wychowawczy; (6) **personalistyczna etyka społeczna**, umożliwiająca osobie pełną realizację w relacjach społecznych i stwarzająca ze strony społecznej najlepsze warunki do indywidualnego rozwoju.

Choć doktryna św. Tomasza stanowiła dla Bocheńskiego swoistą drabinę, po której wspinał się – jak twierdził – ku zorientowanej naukowo filozofii, to jednak krytycznie odnosił się do silnego dogmatyzmu i postawy antynaukowej ówczesnego tomizmu. Podejście to zaczęło narastać, gdy Bocheński nawiązał kontakty z przedstawicielami SLW, zwłaszcza z Janem Łukasiewiczem i Bolesławem Sobocińskim. Pod patronatem Łukasiewicza utworzył wraz z ks. Janem Salamuchą i Janem F. Drewnowskim swoisty oddział SLW, nazwany później Kołem Krakowskim (1934–1939). „Koło Krakowskie – jak powiadał Bocheński (b.r., s. 124) – przyjmowało, z pewnymi rozszerzeniami, program filozoficzny Łukasiewicza, stosując go do filozofii i teologii katolickiej”. Celem było „przekształcenie filozofii i teologii katolickiej

w duchu szkoły analitycznej” (Bocheński, 1993, s. XIV). Uznał, iż tradycyjną doktrynę scholastyczną należy unowocześnić za pomocą narzędzi współczesnej logiki symbolicznej, a co za tym idzie – wprowadzić nowy styl filozofowania, nieobecny w myśli katolickiej. Chodziło zwłaszcza o zastosowanie nowoczesnych narzędzi logicznych do rekonstrukcji i analizy myśli filozoficzno-teologicznej Tomasza z Akwinu. Bocheński postulował badania nad formalizacją dowodów na istnienie Boga, dowodu na niezniszczalność duszy oraz analizę pojęcia analogii u św. Tomasza. Zainteresowania Koła były natury metodologicznej i sprowadzały się do następujących postulatów: (1) użycia prawidłowego języka naukowego w filozofii i teologii; (2) użycia nowoczesnej logiki formalnej, pojęć semiotycznych i metodologicznych zamiast scholastycznych; (3) stosowania poprawnego dowodzenia przy użyciu formalizmu, czyli stworzenia specyficznego stylu filozofowania (postulowanego przez SLW), nieobecnego wcześniej w filozofii katolickiej.

Działalność Koła Krakowskiego została przerwana wybuchem II wojny światowej i dopiero w latach 50. Bocheński usiłował ją kontynuować, już jako profesor logiki na Uniwersytecie we Fryburgu. Jeszcze w początkowym okresie Koła Krakowskiego Bocheński wraz z Salamuchą i Drewnowskim zainicjował pierwsze na świecie próby formalizacji tomistycznej teodycei. W 1938 roku jako pierwszy dokonał formalizacji tomistycznego dowodu na nieśmiertelność duszy ludzkiej, zawartego w ST I, q. 76 św. Tomasza z Akwinu. W nawiązaniu do badań Drewnowskiego wydał w 1948 roku pracę *O analogii*, która stanowiła pierwsze analityczne studium analogii proporcjonalności przy zastosowaniu współczesnych narzędzi logicznych do myśli św. Tomasza. Efektem tych badań były następujące ustalenia: analogia jest relacją pomiędzy dwoma wyrażeniami językowymi (predykatami); jest to relacja podobieństwa pomiędzy dwoma relacjami; te dwie relacje to relacje pomiędzy rzeczą i własnością tej

rzeczy. Zainteresowania analogią były usytuowane w problematyce filozofii religii i wynikały z pytania, czy język religijny odnosi się do Boga z zachowaniem częściowego czy dosłownego znaczenia.

W kolejnej pracy *Pięć dróg* (*The Five Ways*, 1956, wyd. polskie 1993) poddał analizie logiczno-semiotycznej Tomaszowe argumenty na istnienie Boga zawarte na początku *Sumy teologicznej*. Wskazał, że wszystkie drogi mają identyczną budowę ogólną: wychodzą od stwierdzenia empirycznego, aby dojść do konkluzji, że istnieje pierwszy byt. Co prawda tylko drugą drogę uważał za sprawną przy założeniu ontologii Arystotelesa, sądził jednak, że z formalnego punktu widzenia droga druga, trzecia i czwarta też są sprawne. Później, gdy ponownie pisał komentarz do kwestii 1–11 pierwszej części *Sumy*, pokazał, że pojęcie przyczyny sprawczej udowodnione w drugiej drodze nie zawiera ani błędu formalnego, ani materialnego i wraz z założeniami o przyczynowości jest wystarczające do wyprowadzenia pozostałych tez dotyczących natury Boga. Pozwala to na podjęcie prób tworzenia sformalizowanej teorii Boga, opartej na metafizycznych przesłankach św. Tomasza.

Można powiedzieć, że Bocheński w tym okresie dokonał parafrazy na język rachunku predykatów analizowanych pojęć św. Tomasza dotyczących istnienia Boga, jego wskazań przesłanek, reguł wnioskowania, konkluzji pośrednich i końcowych oraz zbadał ich logiczną poprawność. To skłoniło go do wniosku, że dowody Tomasza z Akwinu nie były przeprowadzone z równą starannością, gdyż czasami występują w nich nieścisłości i błędy metodologiczne oraz formalno-logiczne, z drugiej strony jednak zauważał, iż autor dowodów wysoko cenił logikę formalną, umiał budować ścisłe dowody, mnożył argumenty na poparcie swoich tez i chociaż nie osiągał wymaganego dzisiaj poziomu ścisłości i popełniał wspomniane błędy, to dowodzenie stosował poprawnie, a często nawet wzorowo.

Kolejna faza poglądów Bocheńskiego zaczęła się około 1960 roku, gdy stał się filozofem analitycznym i nie chciał, aby uważano go za tomistę. Zwieńczeniem tego okresu była napisana w 1966 roku *Logika religii*, w której przeprowadził badania nad (1) stosowalnością reguł logiki do religii, (2) rekonstruowaniem semantyki wyrażen języka religijnego, (3) ustaleniem formalno-logicznej struktury dyskursu religijnego i (4) sposobami uzasadnienia tez religijnych. Uważał, że logika religii jest możliwa, bo istnieje język religijny, który zawiera pewne zdania orzekające, zawarte np. w wyznaniu wiary. Dotyczy więc dyskursu, który ma obiektywną strukturę (może być interpretowany w sposób rzeczowy) i wobec którego można zastosować metodologię (sposób uznawania zdań za prawdziwe lub fałszywe). Celem logiki religii jest ukazanie formalnej struktury języka religijnego, zbadanie znaczenia nazw i zdań tego języka, a wreszcie rekonstrukcja uzasadnienia zdań oznajmujących tego języka. Cel ten realizuje Bocheński w drodze analiz formalno-logicznych, semiotycznych i metodologicznych. Można zatem powiedzieć, że w tym okresie analityczna filozofia religii uprawiana przez Bocheńskiego sprowadza się do logiki języka religijnego.

W ostatnim okresie swojej twórczości, pomiędzy rokiem 1987 a 1991, Bocheński poddał znaczącej rewizji swoje osiągnięcia z dziedziny logiki religii oraz sformułował program studiów o Bogu, który jest w istocie powrotem do pewnych idei Koła Krakowskiego. Wyrazem tych badań jest książeczka *Gottes Dasein und Wesen*, napisana w 1989 roku, a wydana po niemiecku dopiero w 2003 roku (praca ta, przełożona osobiście przez Bocheńskiego na język polski, ciągle czeka na wydanie). Program ten sprowadzał się do krytycznego przyswojenia dziedzictwa scholastyki i studium pism ojców Kościoła w celu ponownego przebadania problemu istnienia i natury Boga. Można powiedzieć, że w tym ostatnim okresie Bocheński stał się na powrót tomistą, choć nie był

to typowy neotomizm, lecz raczej antycypacja tego, co pod koniec XX wieku nazwano tomizmem analitycznym. Różnica pomiędzy stylem badań Bocheńskiego a takich tomistów analitycznych, jak np. Eleonore Stump czy Norman Kretzmann, sprowadzała się do tego, iż Bocheński dbał w szczególnie sposób o naukowość swoich badań, co przejawiało się głównie w ścisłości i precyzji formułowanych tez, które były sprawdzane przy użyciu narzędzi formalno-logicznych wypracowanych przez współczesną logikę matematyczną.

2. Religia

Bocheński był przekonany, że „religia” jest nazwą, której nie sposób zdefiniować analitycznie, gdyż odnosi się do szczególnie złożonego zespołu zjawisk, wymykającego się jednoznacznym określeniom. Można jednak podać podstawowe cechy składające się na religię. Są to: (1) szczególna postawa wobec świętości; (2) odpowiedź na pytania egzystencjalne; (3) kodeks przepisów moralnych; (4) pogląd na świat i jego pochodzenie. Religia pełni więc dwie ważne funkcje w życiu ludzkim, po pierwsze odpowiada na istotne pytania egzystencjalne, po drugie pozwala na dokonanie całościowej syntezy doświadczenia ludzkiego, umożliwiając uporządkowanie życia i nadanie mu ostatecznego sensu. Ponadto powyższe cechy charakteryzujące religię umożliwiają odróżnienie jej od światopoglądu lub ideologii. W przekonaniu Bocheńskiego światopogląd pozwala ogólnie wyjaśnić świat, ale nie formułuje obowiązku wobec świętości, czyli obowiązku uwielbienia Boga. W ideologii natomiast nie tylko pojawia się synteza tłumacząca świat, ale zawiera się również określona recepta na jego poprawę i udoskonalenie oraz przeorganizowanie życia ludzkiego. Niemniej jednak religia jest pewną specyfikacją światopoglądu, gdyż obok

realizowania odniesienia do *sacrum* podobnie jak światopogląd dąży do syntezy myśli i przeżyć człowieka, ma więc komponent umysłowy i emocjonalny.

W religii można jednak dalej wyróżnić z jednej strony coś, co nazwiemy **religią podstawową**, czyli właśnie fundamentalny światopogląd religijny, składający się najczęściej z kilku prostych zdań, głoszących np., że opatrność kieruje światem, a z drugiej strony mamy **system religijny**, czyli rozbudowany system zdań oraz całą zinstytucjonalizowaną strukturę religii. Na system religijny składają się: (1) *credo* – zespół zdań i poglądów określających doktrynę; (2) mowa religijna, czyli specyficzny język rytuałów sakralnych; (3) obrzędy religijne, czyli sposoby indywidualnego i wspólnotowego zachowania wobec bóstwa; (4) uczucia religijne, czyli wewnętrzne postawy uczuciowe, które są wywoływane w trakcie obrzędów religijnych.

Skoro jednak, jak twierdził Bocheński, religia nie jest tylko sprawą egzystencjalną i osobistą, lecz ma również komponent wspólnotowy i społeczny, to można wyodrębnić religie typu indywidualnego i społecznego. W obrębie **religii indywidualnej** można dalej wyróżnić: (1) religię zbawienia, która daje odpowiedź na pytania egzystencjalne i ostateczne; (2) religię miłości, w której wierzący całkowicie oddaje się Bogu z potrzeby miłości; (3) religię techniki, która dąży do uzyskania powodzenia w życiu doczesnym. Natomiast **religia społeczna** ma na celu przezwyciężenie egoizmu wierzącego i służbę na rzecz wspólnoty.

W tę ogólną charakterystykę religii Bocheński wpisywał religię chrześcijańską. Podkreślał jej komponent indywidualny i wspólnotowy, czyli fakt, że jest z jednej strony osobistą postawą wobec bóstwa, a więc tym, co człowiek robi ze swoją samotnością w kontekście poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne dotyczące cierpienia, śmierci, sensu życia, radzenia sobie z trudnościami żywymi i niepowodzeniami, a z drugiej strony jest społeczną

manifestacją relacji do Boga. Bocheński interesował się zwłaszcza katolicką wersją chrześcijaństwa, sądził bowiem, że w katolicyzmie można dostrzec wyjątkowy przejaw prawdziwości religii. Wynika to z jedności i harmonii katolicyzmu, prowadzących do integracji różnych typów interpretacji stosunku do Boga.

Gdy chcemy za Bocheńskim wyróżnić podstawowe elementy religii katolickiej, to należy wskazać na: (1) **świato-pogląd**, bo człowiek rozumny musi mieć jakieś racje, aby jego życie nabrało sensu i zostało uporządkowane; (2) **dogmaty**, czyli system określonych twierdzeń doktrynalnych, uwzględniających rozbudowaną metafizykę, o charakterze racjonalnym; (3) **interpretacje**, czyli różne, choć zgodne z ogólną naturą katolicyzmu, rozumienia dogmatów oraz ich wpływu na życie wierzącego; (4) **uczucia i przeżycia**, bo chociaż religia katolicka ma charakter kognitywny, to zawiera również różnego rodzaju reakcje emocjonalne i przeżyciowe w odniesieniu do bytu boskiego; (5) **praktyki**, gdyż religia ta ma strukturę organizacyjną, którą jest Kościół, będący hierarchiczną wspólnotą wierzących, przeznaczoną do głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów; (6) **stosunki społeczne**, gdyż religia katolicka poza wymiarem osobistym ma również wymiar społeczny i jest kultem publicznym, czyli kulturą i pracą zmierzającą do zmobilizowania jednostki do służby interesom grupy społecznej.

We współczesnym myśleniu o religii przejawiają się również swoiste zabobony. Bocheński wskazał pięć rodzajów takich fałszywych przekonań: (1) pomieszczenie religii z magią, polegające na nakazywaniu bóstwu określonych zachowań i działań; (2) traktowanie religii czysto instrumentalnie, co skłania do wypracowania określonej techniki obrony przed złem zamiast osobistej postawy zaufania; (3) redukcja religii do jednego z jej składników, np. do zbioru poglądów i twierdzeń (racjonalizacja religii) lub do zespołu uczuć i postaw emocjonalnych (sentymentalizacja religii);

(4) uznawanie religii za kompetentną w kwestii wypowiadania się o faktach nauki; (5) traktowanie religii jako źródła wyzysku ekonomicznego (marksizm) albo jako efektu podświadomych lęków i frustracji (freudyzm), podważających zaufanie do Stwórcy.

3. Wiara

Wiara jest wedle Bocheńskiego źródłem i początkiem religii, a religia jest manifestacją wiary. Religia ma wymiar horyzontalny i dotyczy tego, co zewnętrzne i społeczne, natomiast wiara ma wymiar wertykalny i wiąże się z osobistym i wewnętrznym doświadczeniem Boga. Wiarę jego zdaniem należy ujmować jako relację trójargumentową: (1) akt wiary (wierzący); (2) przedmiot tego aktu (ten, któremu się wierzy); (3) cnota wiary, akt duchowy, dyspozycja (to, jak się wierzy).

Jeśli chodzi o **akt wiary**, to można powiedzieć, że jest to akt, w którym rozum uznaje zdanie za prawdę pod naciskiem woli. Oznacza to, że wiara jest: (a) aktem wewnętrznym (psychicznym); (b) aktem rozumu (jest to akt kognitywny, a nie uczuciowy); (c) aktem, którego przedmiotem jest zdanie (wierzymy w Boga, ale ujętego w zdania, poprzez które w Niego wierzymy); (d) aktem, który polega na uznaniu tego zdania za prawdę (bez wahań i zastrzeżeń); (e) aktem dobrowolnym, gdyż uznanie zdań za prawdziwe następuje pod naciskiem woli. Wiara jest wprawdzie przyjmowana pod naciskiem woli, ale musi on być uzasadniony. Istotą wiary jest więc poznanie, które wyraża się w zdaniach. Skoro nie mamy jednak do czynienia ze zdaniami oczywistymi ani zdaniami, które można uzasadnić epistemicznie, to muszą istnieć również jakieś motywy wiarygodności wystarczające dla woli, aby wywarła nacisk na rozum. Dzielą się one na motywy teoretyczno-moralne (uznajemy, że jest to rozsądne z powodu wiarygodności świadka) i pragmatyczne (do-

strzegamy zgodność danego zdania lub jego konsekwencji z ideałami, które wyznajemy).

Obok tego, że wiara jest aktem, ma ona również treść, gdyż składa się z wypowiedzi. W związku z tym mówimy o **przedmiocie wiary**, czyli o tym, w co wierzymy. Możemy tu wyróżnić trzy czynniki: (a) przedmiot materialny, czyli zespół zdań objawionych, w które wierzymy; (b) przedmiot formalny, czyli rację, dla której wierzymy; (c) regułę lub cechę, po której poznajemy, że dane zdanie należy do przedmiotu materialnego wiary. W przypadku wiary chrześcijańskiej przedmiotem materialnym wiary są zdania zawarte w objawieniu, które są podawane do wierzenia przez Kościół w sposób autorytatywny. Wierzący może jedynie uznać za prawdę to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje. Wiara jest przy tym ścisłą jednością, więc można ją przyjąć lub odrzucić tylko w całości. Z tego względu, jak podkreślał Bocheński, że nie można być katolikiem i wierzyć tylko w wybrane prawdy wiary.

Gdy mówimy natomiast o **cnocie wiary**, to kierujemy naszą uwagę na cechę podmiotowo-habitualną, która umożliwia stałe i sprawne wykonywanie odpowiednich aktów. Jest to otrzymana od Boga duchowa sprawność lub trwała dyspozycja psychiczna. I choć wiara jest cnotą daną przez Boga, to może być przez człowieka rozwijana i pogłębianą, aby umacniać życie intelektualne i moralne. Bocheński zaznaczał, że należy w tym miejscu odróżnić wątpliwości w wierze, które mają charakter intelektualny, oraz trudności w wierze, wynikające właśnie z braku cnoty wiary. Te ostatnie mają charakter wolitywny i prowadzą do chwiejności wiary.

Zdaniem Bocheńskiego struktura wiary do pewnego stopnia przypomina system aksjomatyczny. Składa się bowiem z takich elementów jak: wyrażenia odnoszące się do obiektywnego przedmiotu wiary, reguły heurystyczne dotyczące obiektywnych elementów wiary oraz założenie podstawowe,

nazywane przez Bocheńskiego **dogmatem podstawowym**. Najważniejszy problem z wiarą sprowadza się właściwie do metod uzasadnienia dogmatu podstawowego. Zwolennicy tzw. „skoku wiary” uważali, że nie jesteśmy w stanie podać żadnego uzasadnienia racjonalnego, więc akt wiary musi być dokonany niejako na ślepo. Przecistawiając się temu, Bocheński uważał, że twierdzenia religijne, pomimo ich wyjątkowej specyfiki, mogą być uzasadnione racjonalnie. Najlepszą drogą jest tu redukcja, czyli sposób wnioskowania od następnika do poprzednika. Nie jest to wnioskowanie niezawodne, choć nie oznacza to również, że wnioskowanie to zawsze jest zawodne. We wnioskowaniu redukcyjnym nie występuje po prostu całkowita pewność co do prawdziwości, aczkolwiek nie zawsze jest ona wykluczona.

Wiara stanowi wyróżniony sposób poznania Boga. Wyliczając jednak różne sposoby poznania Boga, Bocheński zachowywał dużą ostrożność i restrykcyjność. Uważał, iż poznanie jest zawsze poznaniem ludzkim, nie może więc istnieć żadne „boskie poznanie” lub poznanie przez egzystencjalny „skok” wolności albo przez dialog między Bogiem a człowiekiem. Według Bocheńskiego istnieją zatem trzy i tylko trzy sposoby poznania Boga: (1) doświadczenie bezpośrednie, (2) wnioskowanie i (3) wiara.

Trzeba podkreślić, że Bocheński bardzo sceptycznie odnosił się do ugruntowania religii w **bezpośrednim doświadczeniu Boga**. Uznawał, że jest to poznanie bardzo szczególne, którego mogą doświadczyć tylko te wybitne jednostki (jak prorocy, święci, mistycy i założyciele religii), które wchodziły w bezpośredni dialog z rzeczywistością transcendentną. Zwykli ludzie nie spotykają się jednak z Bogiem bezpośrednio i nie dialogują z Nim. Dialog to rozmowa i wymaga odpowiedzi, nie jest więc religijnym monologiem wierzącego, na który Bóg nie odpowiada. W osobistych doświadczeniach i przeżyciach ludzi wierzących nie występuje Bóg, lecz zjawiska naturalne, które wierzący uznaje

błędnie za zjawiska nadprzyrodzone. Nadaje więc doświadczeniu świeckiemu, w którym wchodzi w relację z bytami skończonymi, religijną interpretację, co jest zabobonem. Dla czystości religii trzeba zawsze eliminować tego typu złudzenia o możliwości bezpośredniego poznania Boga, bo w rzeczywistości występują one niezwykle rzadko.

W ostatnich swych pracach Bocheński zweryfikował nieco poglądy na ten temat i uznał bardziej powszechne występowanie doświadczenia religijnego. Zgodził się, że pewni wierzący mają rzeczywiste doświadczenie świętości w świecie oraz – pod pewnymi warunkami – doświadczają również spotkania z transcendencją. Postulował jednak dalsze badania nad możliwością doświadczenia religijnego oraz kwestią, czy świętość jest wartością specyficzną, czy też da się ją zredukować do innych doświadczeń, a także badania mające na celu ustalenie, gdzie wierzący ją spotyka (np. w innych ludziach, w przyrodzie).

Pośrednie poznanie Boga odbywa się na drodze wnioskowania i rozumowania. Wnioskowanie stanowi jedyny sposób poznania Boga i badania w tym obszarze są niezwykle potrzebne, a ich stan jest obecnie niezadowolający, bo wyniki scholastyki poszły w zapomnienie (wpływ Kanta). W *Logice religii* Bocheński przy użyciu logiki stosowanej (semiotyki logicznej) badał: (1) jaka jest struktura logiczna dyskursu religijnego; (2) w jaki sposób uzasadniana jest wiara w dyskursie religijnym; (3) jakie jest znaczenie zdań wiary, w które wierzący wierzą (dosłowne czy symboliczne); (4) w jaki sposób dochodzi do przyjęcia twierdzenia, że Bóg istnieje. Bocheński podkreślał, że poznanie Boga przez wnioskowanie jest postulowane ze względów filozoficznych, gdyż stanowi klucz do racjonalizmu, broniący przed popadnięciem w absurd. A unikanie absurdu ma cel raczej filozoficzny niż religijny. Można powiedzieć, że w *Logice religii* uzasadnienie wiary dotyczyło podstawowego dogmatu wyróżnionego w dyskursie religijnym, który tworzy wiarę obiektywną,

natomiast w późniejszych pismach, zamiast o weryfikacji zdań, Bocheński zaczął mówić więcej o uprawomocnieniu, usprawiedliwieniu i gwarancji prawd religijnych. Wyróżnił jednak redukcję jako najlepszy sposób wnioskowania prowadzącego do racjonalnego poznania Boga.

Jeśli idzie natomiast o **poznanie Boga z wiary**, to Bocheński zauważał, że nie opiera się ono na dowodach lub argumentach, gdyż tych potrzebują tylko ludzie słabej wiary. Rozumowanie w kwestii wiary daje tylko zewnętrzne uzasadnienie wiarygodności, a nie pełne przekonanie, wymagane w prawdziwym dowodzie. Rodzi raczej pewność moralną niż naukową, gdyż prawd wiary nie da się udowodnić w wystarczający sposób z perspektywy wymogów rzetelności logicznej. Przepaść między rzetelnością logiczną a wiarygodnością opartą na zaufaniu jest zapełniona właśnie przez akt wiary. Ponadto w wierze wyróżniamy: (1) **wiarę w Boga**, która ma przedmiot nadprzyrodzony i potrzebuje jeszcze łaski wzmacniającej wolę, oraz (2) **wiarę Bogu**, która polega na zaufaniu w autorytet Stwórcy. Bóg nie może wprowadzać w błąd co do pewności objawienia właśnie dlatego, że jest Bogiem. Jednak aspekt nadprzyrodzony wiary nie poddaje się badaniu, a na płaszczyźnie naukowej wiarę można postrzegać tylko jako akt, który nakłania wierzącego do określonego działania.

Bocheński podkreślał jednak, iż czym innym jest wiara, a czym innym racje uzasadniające wiarę i skłaniające do jej przyjęcia. Uprawomocnienie i akceptacja wiary dokonuje się wedle Bocheńskiego na dwa sposoby: przez **autorytet** lub przez **hipotezę religijną**. W pierwszym przypadku akceptujemy pewne prawdy religijne na mocy autorytetu, który posiada prorok, święty, kaznodzieja lub wybitna jednostka. Zaufanie, które taka osoba wzbudza, pozwala nam przyjąć za wiarygodne wszystko to, co ona głosi. Jednak, jak sądził Bocheński, ten sposób doprowadzania do wiary właściwy jest bardziej ludziom prostym, którzy nie posłu-

gują się w wystarczający sposób rozumowymi kryteriami weryfikacji wiarygodności autorytetu. Poczucie pewności co do prawdziwości religii nie polega tu bowiem na wnioskowaniu, lecz na zaufaniu, którym obdarzamy wybraną osobę.

W drugim przypadku mamy do czynienia z odmienną sytuacją. Hipoteza religijna jest bowiem zdaniem, które konstruujemy przed aktem wiary w celu wyjaśnienia naszych przeżyć. Jest to rozumowanie hipotetyczne typu: „Gdybym przyjął wiarę, to moje życie nabrałoby sensu”. Hipoteza ta poprzedza wiarę w tym sensie, że dostrzegamy, iż postawienie takiej hipotezy może być racjonalne. Innymi słowy, dostrzegamy, że klasa zdań, które przyjmujemy za prawdziwe, zostanie uporządkowana w taki sposób, że nasze życie nabierze sensu. Ale hipoteza religijna nie jest jeszcze wiarą, lecz aktem rozumu, który ją poprzedza. Jej przyjęcie nie zawsze prowadzi do wiary, gdyż hipoteza religijna nie może czynić przewidywań tak jak hipoteza naukowa (w naukach przyrodniczych), lecz może jedynie porządkować zdania. Należy ponadto zwrócić uwagę, że hipoteza religijna nie odnosi się w pierwszym rzędzie do przyjęcia tezy, że Bóg istnieje, lecz raczej do uznania wiary religijnej w jej funkcji nadania sensu całemu życiu człowieka. Bocheński uważał, że człowiek w istocie nawraca się nie do Boga, ale do danej wiary w całości. Nawracający się uznaje najpierw określoną wiarę w całości za prawdziwą, czyli akceptuje zdanie: „Treść tej religii jest prawdziwa”. Zdanie to Bocheński nazwał **dogmatem podstawowym** lub metadogmatem. Z tego metadogmatu wynikają dopiero dalsze szczegółowe prawdy, m.in. prawda, że Bóg istnieje. Uznanie istnienia Boga jest konsekwencją wcześniejszego przyjęcia określonego systemu religijnego. Oznacza to, że wiara pojawia się nie jako akt uznania istnienia Boga, lecz jako przyjęcie prawdziwości doktryny religii w całości. Uznanie istnienia Boga stanowi dopiero konsekwencję tego aktu.

W późniejszych latach Bocheński zweryfikował i uzupełnił zakres działania hipotezy religijnej. Zgodził się, że jej działanie jest bardziej ograniczone, niż sądził poprzednio, gdyż ludzie częściej nawracają się na wiarę pod wpływem autorytetu wybitnej jednostki i jest tak również w przypadku ludzi wykształconych. Zweryfikował również tezę o nawróceniu się na wiarę podstawową i uznał, że wierzący najpierw przyjmuje zdanie „Bóg istnieje”, a dopiero później akceptuje dalsze dogmaty wiary religijnej. Podkreślał jednak, że niezwykle pożądane byłyby dalsze badania poświęcone zarówno kwestiom, w jaki sposób autorytet realizuje się w odniesieniu do pojęcia wiary, jak i problemom struktury hipotezy religijnej i uzasadnienia w niej występującego.

W ostatnim okresie swych badań Bocheński zaproponował jeszcze inne spojrzenie na wiarę. W nieopublikowanej książce *Was Ich Glaube*, badając zależność pomiędzy przyjęciem tezy „Bóg istnieje” a przyjęciem innych tez zawartych w *credo*, wyróżnił **rdzeń (jądro) wiary** i **historie święte**. Rdzeń wiary to niewielka ilość fundamentalnych twierdzeń, w które wierzy się dosłownie. Natomiast historie święte to liczne, bogate w treść, piękne i wzniosłe opowieści religijne, przyjmowane symbolicznie, które choć są mało prawdopodobne, są traktowane poważnie przez wierzących. Rdzeń lub jądro wiary stanowi swoistą „bazę” zawierającą wiarę podstawową, a historie święte są „nadbudową” sprawiającą, że rdzeń wiary staje się żywy i poruszający. Wiara podstawowa zawarta w rdzeniu manifestuje się w pełnym bogactwie i różnorodności dopiero w historiach świętych. Co do prawdziwości historii świętych istnieją w chrześcijaństwie trzy główne stanowiska: (1) uznaje się je za fałszywe w całości (demitologizacja); (2) uważa się je za częściowo fałszywe (protestantyzm); (3) przyjmuje się, że są prawdziwe, choć należy je rozumieć symbolicznie (katolicyzm).

Warto podkreślić, że w badaniach nad wiarą zainteresowania Bocheńskiego najpierw koncentrowały się na

aspektach przedmiotowych, a następnie przeszedł on do zainteresowań podmiotowymi aspektami wiary, skupiając się na kwestii uznania wiary, świadomości człowieka wierzącego, doświadczeniu religijnym oraz postawach człowieka kształtowanych przez wiarę.

4. Filozofia religii i teologia filozoficzna

Wedle Bocheńskiego zadaniem filozofii religii jest teoretyczna refleksja nad problemami, które rodzą się w łonie religii i są stawiane przez wiarę. Należą do nich podstawowe pytania o możliwość poznania istnienia i natury Boga oraz teoretyczną strukturę dyskursu religijnego. Przedstawiając naturę filozofii religii, miał na myśli dziedzinę, którą będzie można traktować jako naukę, a nie jako namiastkę światopoglądu czy prostą apologię wiary religijnej. Sięgając do narzędzi filozofii analitycznej, proponował, aby filozofia, która interesuje się problemami religijnymi, zajmowała się językiem i problemami metajęzykowymi, czyli tym, w jaki sposób wierzący formułuje w zdaniach to, co myśli o Bogu, oraz to, jak wierzy w Boga. Stąd też tę dziedzinę filozofii sprowadzał do logiki religii, która miała być częścią logiki ogólnej, składającej się z logiki formalnej, semiotyki logicznej oraz ogólnej metodologii wiedzy.

Podstawowe postulaty analitycznej filozofii religii, która będzie miała charakter naukowy, Bocheński formułował następująco: (1) badanie swoistości zjawiska religii wymaga stosowania szczególnych dyrektyw semantycznych i logicznych; (2) najogólniejsze zasady logiki formalnej i podstawowe zasady semantyki logicznej powinny wyznaczać granice badań swoistości religii; (3) badania powinny koncentrować się na tym, co powszechne i wspólne wszystkim religiom, a nie skupiać się na jednej religii; (4) religię trzeba widzieć w całej złożoności i unikać jej redukcji do czynnika społecznego czy

emocjonalno-uczuciowego; (5) należy analizować rzeczywistą religię, w którą wierzą ludzie, a nie teoretyczne wyobrażenie religii zawarte w pismach teologów czy filozofów; (6) trzeba zawsze poznać historię badanej problematyki.

Filozofia religii powinna usuwać również różne domniemane sprzeczności, które mogą się pojawiać pomiędzy religią a nauką, oraz wyjaśniać, w jaki sposób przyjęcie istnienia Boga jest gwarancją racjonalności nauki. Bowiem hipoteza istnienia Boga ma bardzo duże znaczenie nie tylko w budowaniu spójnego światopoglądu czy w wyznawaniu obiektywnego systemu etyczno-moralnego, ale przede wszystkim w akceptacji racjonalnych podstaw nauki. Jest tak dlatego, że zanegowanie Boga prowadzi zawsze do wniosku, że rzeczywistość jest absurdalna, a byt jest irracjonalny. Z tego powodu nie istnieje rzeczywisty konflikt pomiędzy wiarą a rozumem oraz pomiędzy religią a nauką. Wszystkie tzw. „sprzeczności” lub „konflikty” pomiędzy tymi dziedzinami mają swoje źródło w błędach wynikających z dziedzictwa filozofii nowożytnej. Te rzekome sprzeczności są jednak zawsze pozorne, gdyż nie powstają nigdy pomiędzy faktami naukowymi a wiarą, ale jedynie pomiędzy teoriami naukowymi a wiarą. Co prawda fakty naukowe mają wysoki stopień pewności, ale jeśli chodzi o teorie naukowe, to są one zmienne i zastępowalne przez nowe, nie są bowiem nigdy wynikiem samej dedukcji, lecz redukcji, która nie daje ścisłej pewności. Ponadto nauki przyrodnicze nie zajmują się problemami wiary, gdyż twierdzenia religijne nie są naukowo sprawdzalne, bo dotyczą spraw egzystencjalnych, moralnych i wykraczających poza świat przyrody. Toteż zawsze, gdy naukowiec krytykuje wiarę, wynika to z jego materialistycznego światopoglądu, a nie z wyników jego badań w swojej dziedzinie. Stąd też pomiędzy nauką a religią lub pomiędzy filozofią a wiarą nie zachodzi żaden konflikt, gdyż zdania wiary nie są oczywiste, wymagają więc nie tylko oceny rozumu, ale również aktu woli, aby je

uznać. Zatem – zdaniem Bocheńskiego – największe niebezpieczeństwo dla nauki i filozofii stanowią nie ludzie mocno wierzący, ale ludzie słabej wiary. Mają oni wprawdzie jakiś światopogląd, bądź religijny, bądź antyreligijny, ale nie są pewni jego prawdy i szukają potwierdzenia swoich wierzeń albo w nauce, albo w filozofii. Tacy ludzie, jego zdaniem, na pewno nie są prawdziwymi naukowcami, gdyż bliżej im do artystów „fabrykujących pseudo-religijny światopogląd” (Bocheński, 1995, s. 166).

W ostatnim okresie twórczości Bocheński odszedł od uprawiania filozofii religii rozumianej jako logika religii, a zwrócił się w stronę przedmiotowych badań problemów doktryny religijnej, głównie chrześcijańskiej. Wynikało to z przekonania, że w krajach anglosaskich zyskują popularność badania z dziedziny teologii filozoficznej, a z drugiej strony panuje zadziwiająca ignorancja w filozofii Boga, mająca swe źródła w przesądach wprowadzonych przez myślicieli nowożytnych, którzy porzucili nastawienie scholastyki. W tekście *Gottes Dasein und Wesen*, napisanym w 1993 roku, a wydanym dopiero 2003 roku, sformułował **program studiów o Bogu**, który tworzył od końca lat 80. XX wieku. Program ten wynikał z przekonania, że obecne myślenie o Bogu jest obciążone mnóstwem nieporozumień, które wniosła filozofia panująca od renesansu do końca XIX wieku. Duch Kanta w XIX wieku uniemożliwił poważne studia o Bogu, a powolna odnowa zaczęła się pojawiać dopiero w latach 60. XX wieku. Istniała zatem jego zdaniem pilna potrzeba ponownego podjęcia dogłębnych studiów dotyczących istnienia i natury Boga. Postulat ten nie był skierowany do osób wierzących, ponieważ uznanie istnienia Boga jest dla nich przekonaniem, które Alvin Plantinga nazywał „przekonaniem bazowym”, a więc nie wymaga wcześniejszych uzasadnień i dowodów teoretycznych. Studia te powinny mieć zatem charakter teoretyczny, gdyż z jednej strony byłyby reakcją na szereg zastrzeżeń zgłaszanych przez

filozofów o proveniencji kantowskiej i neopozytywistycznej, negujących jakąkolwiek możliwość poznania Boga, a z drugiej strony czerpałyby inspirację z często stwierdzanego doświadczenia Boga przez zwykłych wierzących. Przypomnijmy, że Bocheński podkreślał, iż wśród trzech dostępnych człowiekowi dróg poznania Boga można wymienić bezpośrednie doświadczenie, wnioskowanie i wiarę. Stąd dla filozoficznego teologa pojawia się zadanie dokładnego określenia znaczenia słowa „doświadczenie” w kontekście religijnym oraz zbadanie, jak takie doświadczenie, zarówno w znaczeniu szerokim, jak i wąskim, jest możliwe, względnie czy faktycznie istnieje. Aby właściwie zrealizować taki program badawczy niezbędne jest krytyczne zapoznanie się ze scholastycznymi badaniami nad zagadnieniami dotyczącymi Boga, które winny być ocenione i na nowo postawione przy pomocy narzędzi matematyczno-logicznych. Bowiem sposób, w jaki wierzący przyjmuje istnienie Boga, domaga się szczegółowych i gruntownych badań logiczno-teologicznych. Prowadzi to do rozwoju szczególnego typu teologii filozoficznej, zajmującej się przede wszystkim samym Bogiem.

Bocheński uważał, że we współczesnej teologii filozoficznej da się wyróżnić trzy odrębne nurty badań dotyczących istnienia i natury Boga. Do pierwszego należą zwolennicy argumentu apriorycznego wywodzonego od Anzelm z Canterbury (Plantinga, Charles Hartshorne, Kurt Gödel). Do drugiego nurtu zaliczyć można zwolenników argumentów aposteriorycznych, zwłaszcza Richarda Swinburne’a, który preferuje argument kumulatywny, głoszący, że gdy zbierzemy razem wszystkie argumenty, to dają one obiektywnie większe prawdopodobieństwo prawdziwości stwierdzenia, że Bóg istnieje, niż przyjęcie hipotezy ateistycznej. I wreszcie nurt trzeci, czyli tzw. „szkoła polska”, w której analizuje się zagadnienie istnienia Boga przy użyciu narzędzi analityczno-logicznych, co prowadzi do solidnej i autentycznej nauki

(Bocheński, Salamucha, Przemysław Weingartner, Edward Nieznański, Korneliusz Policki).

5. Specyfika katolicyzmu polskiego

Na koniec warto powiedzieć parę słów o tym, jak Bocheński rozumiał fenomen katolicyzmu polskiego. Twierdził on bowiem, że charakter narodowy Polaków nadaje religii katolickiej cechy szczególne i wyjątkowe. Katolicyzm w jego przekonaniu tak mocno przeniknął światopogląd i kulturę polską i określił z taką siłą wspólnotę narodową, że zanik lub zniszczenie religii katolickiej staje się równoznaczny z upadkiem narodu polskiego.

Katolicyzm polski według Bocheńskiego charakteryzuje się kilkoma specyficznymi cechami, co wyróżnia go na tle innych europejskich ujęć katolicyzmu. Jego pierwszą cechą stanowi **statyczność**, gdyż polska religijność jest tworem natury, biologiczną funkcją rasy, dla której najistotniejsze są elementy mitotwórcze i praktyki zabobonne. Ma cechy „wegetatywne”, które dla ochrony społeczeństwa są narzucane z góry i przyjmowane w sposób nieprzemyślany, na zasadzie tradycji, głównie w postaci zakazów moralnych i nakazów obrzędowych. Ignoruje prawdy dogmatyczne i etyczne na rzecz fanatycznej wiary oraz cechuje się sentymentalizmem, często w postaci skrajnie irracjonalnych przejawów mesjanizmu. Drugą cechą jest **antyintelektualizm**, gdyż katolicyzm polski nie ma ani oryginalnej teologii, ani rozwiniętej myśli filozoficznej, co powoduje, że brakuje również elity intelektualnej i poważnej literatury teologicznej. Rodzima teologia ogranicza się tylko do autorytatywnego powtarzania myśli św. Tomasza i charakteryzuje się brakiem poważnego namysłu nad treściami wiary. Toteż Bocheński postulował wypracowanie nowej teologii, która będzie miała charakter narodowy. Każda teologia bowiem ma wymiar zarówno

teoretyczny, jak i praktyczny, więc nie można jej oderwać od podłoża narodowego. Powinny to być jednak solidne i krytycznie przedstawione studia naukowe, które muszą cechować się ścisłością, a więc związać się z logiką formalną. Metoda scholastyczna powinna być wzorem ścisłego myślenia i wypowiedzania się. Polski katolik musi swoją wiarę uzbroić racjonalnie, formułować sądy jasne i nadawać jednoznaczny sens swoim wypowiedziom. Wzorem była tu tradycja Koła Krakowskiego z jego akcentami na analizę (odrzućcie syntez), język (koncentrację na słowach), racjonalizm (logikę), obiektywizm (nakierowanie na rzeczywistość przedmiotową). Trzecią cechą jest **tolerancja**, która wedle Bocheńskiego stanowi sympatyczne oblicze polskiego katolicyzmu. Przejawia się jako brak niechęci wobec innowierców oraz współistnienie z innymi typami religijności, żydowskiej, prawosławnej, protestanckiej i muzułmańskiej, a także jako tolerancja wobec ateistów w warunkach demokratycznego pluralizmu postaw światopoglądowych. Pozwala na ekumeniczny rys katolicyzmu polskiego, który promuje szacunek do ludzi wierzących inaczej, wynikający z przekonania, że wiary nie narzuca się siłą. Prowadzi to do poszukiwania możliwości współpracy z ludźmi wyznającymi inne religie, głównie w obszarze działań świeckich. Jednym z największych sukcesów misyjnych w dziejach polskiego Kościoła było włączenie wyznawców religii prawosławnej w ramy katolicyzmu (grekokatolicyzm). Bocheński uważał, że było to możliwe dzięki postawie zarówno tolerancji, jak i ekumenizmu, który jest tak charakterystyczny dla Kościoła polskiego.

Kolejną cechą stanowi **militaryzm**, gdyż katolicyzm polski, dzięki swej masowości silny szczerą i prostą wiarą, podkreśla cnotę męstwa i konieczność walki w obronie wiary. Nie tworzy ani wielkich świętych, ani wybitnych intelektualistów, lecz raczej wielkie społeczeństwo ludzi żyjących wiarą i miłością. Wytwarza to postawy antydefetystyczne, które

manifestują się głównie poprzez swoistą emocjonalność religijną oraz poczucie obowiązku walki o świętą sprawę i w obronie religii. Z tego powodu nazywano katolicyzm polski „przedmurzem chrześcijaństwa”, gdyż chronił on chrześcijańską Europę przed agresją i zniszczeniem od wschodu.

W końcu katolicyzm polski cechuje się **patriotyzmem**, bo chociaż Kościół katolicki jest jeden i powszechny, to – jak pisał Bocheński – ma wiele kaplic i kapliczek, które tworzą harmonijny system różnych wyznań i tradycji narodowych. Jest wspólnotą duchową głoszącą wieczne prawdy i wyznającą jedno *credo*, ale jest także żywym społeczeństwem zanurzonym w historii. Jego kulturę tworzą konkretni ludzie i narody, co powoduje, że ma wiele narodowych konfesji. Bocheński uważał, że cztery narody europejskie utworzyły cztery główne filary katolicyzmu: Kościół irlandzki wniósł misyjność będącą ostoją cywilizacji; Kościół hiszpański ubogacił katolicyzm mistyką i życiem zakonnym; Kościół francuski przyniósł ruch liturgiczny i ubogacił katolicyzm rysem inteligenckim. Natomiast czwartym filarem jest Kościół polski, który wytworzył oryginalny styl pobożności i liturgii, ludowej sztuki religijnej i obyczaju oraz głębsze zrozumienie prawd ewangelicznych.

Bocheński sądził, że katolicyzm polski jest jednak w swej istocie **niesympatyczny**. Składają się na to co najmniej cztery powody: (1) surowość moralna, która nakłada duże restrykcje zwłaszcza w obszarze seksualności; (2) zaświatowość religii, powodująca odwracanie się od doczesności i lekceważenie miłych doświadczeń życia; (3) archaiczny język religijny, który zniechęca wierzących i uniemożliwia głębokie rozumienie religii; (4) plebejskie pochodzenie większości kleru, który pomimo tego, że posiada wielką władzę duchową nad ludźmi, często charakteryzuje się ignorancją i hipokryzją. Z drugiej strony jednak Bocheński doceniał ścisły związek katolicyzmu z narodem polskim.

Uważał, że w Polsce kryzys światopoglądu jest zawsze kryzysem katolicyzmu, gdyż jest on tak ściśle związany ze sposobem życia Polaków, iż odgrywa niemal rolę ideologii narodowej.

Dopowiedzmy, że większa część krytyki katolicyzmu polskiego została przedstawiona w pismach z lat 20. i 30. XX wieku, odnosiła się więc do tradycjonalistycznego ujęcia katolicyzmu sprzed Soboru Watykańskiego II. Oceniając katolicyzm polski po II wojnie światowej, Bocheński dostrzegał bardzo wiele pozytywnych zmian zarówno w mentalności wierzących, jak i w samej instytucji Kościoła polskiego. Podkreślał zwłaszcza jego heroiczne świadectwo w obronie wiary, tradycji narodowej i polskiego etosu wolności w trudnych czasach komunizmu. Przestrzegał jednak przed euforią po upadku komunizmu i wskazywał, że nowe wyzwania, które przynosi współczesny kryzys światopoglądowy, zmuszają do ciągłego poddawania krytyce charakteru polskiego katolicyzmu i stawiają przed wierzącymi stały obowiązek przemyślenia na nowo podstawowych pojęć religijnych oraz wypracowania formy religii odpowiedniej do czasów współczesnych. Można powiedzieć, że działalność filozoficzna ojca Bocheńskiego przyczyniała się na najwyższym poziomie do realizacji tego właśnie zadania, dostarczając nie tylko intelektualnych narzędzi do reformy katolicyzmu, ale także głębokiej refleksji nad znaczeniem wiary i możliwościami poznania Boga.

Bibliografia

- Bocheński, J. M. (1938). Powszechniki jako treści cech w filozofii św. Tomasza z Akwinu. *Przegląd Filozoficzny*, 41, 136–149.
- Bocheński, J. M. (1949). O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej. *Collectanea Theologica*, 21, 171–192.
- Bocheński, J. M. (1950, luty–kwiecień). ABC tomizmu. *Znak*, 23.

- Bocheński, J. M. (1990). *Logika religii*. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Bocheński, J. M. (1991). O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej. *Studia Philosophiae Christianae*, 27, 103–107.
- Bocheński, J. M. (1993a). Autoprezentacja. W: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism* (s. VII–XXIX). Warszawa: PWN.
- Bocheński, J. M. (1993b). Pięć dróg. W: Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism* (s. 469–503). Warszawa: PWN.
- Bocheński, J. M. (1993c). Problem katolicyzmu w Polsce. W: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje* (s. 110–124). Kraków: Philed.
- Bocheński, J. M. (1993d). W sprawie bożycy. W: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje* (s. 153–162). Kraków: Philed.
- Bocheński, J. M. (1993e). *Was ich glaube* [manuskrypt]. Freiburg.
- Bocheński, J. M. (1994). *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Kraków: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995a). Koło Krakowskie. *Kwartalnik Filozoficzny*, 23, 23–31.
- Bocheński, J. M. (1995b). Kościół polski. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 226–233). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995c). O filozofii religii. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 20–27). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995d). O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 242–253). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995e). O religii. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 9–19). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995f). O światopoglądzie. W: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje* (s. 163–171). Kraków: Philed.
- Bocheński, J. M. (1995g). Ponownie o hipotezie religijnej. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 123–129). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1995h). Tradycja myśli katolickiej a ścisłość. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 234–241). Komorów: Wydawnictwo Antyk.

- Bocheński, J. M. (1995i). Wiara. W: J. M. Bocheński, *Dzieła zebrane. Religia* (s. 205–225). Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1999a). *Polski testament. Ojczyzna, Europa, cywilizacja*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (1999b). *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bocheński, J. M. (2003). *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*. Monachium: Philosophia Verlag.
- Bocheński, J. M. (b.r.). *Wspomnienia*. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Bronk, A., Majdański, S. (2020). Logika i wiara. Intelektualne prowokacje prof. Józefa M. Bocheńskiego. W: A. Starościc (red.), *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka i Stanisława Majdańskiego* (s. 107–120). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Herbut, J. (2008). M. J. Bocheńskiego nowa wersja teorii hipotezy religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, 56(1), 85–99.
- Jasiński, K. (2017). Religia – wiara – teologia. Zarys myśli Józefa M. Bocheńskiego. *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 1, 114–141.
- Jasiński, K. (2020). Wizja katolicyzmu polskiego według Józefa Marii Bocheńskiego. *NURT SVD*, 1, 336–349.
- Łukasiewicz, D., Mordarski, R. (red.). (2014). *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*. Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Moskal, P. (1997). Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplantacji religii. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 6, 99–139.
- Moskal, P. (2000). *Spór o granice religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Norkowski, S. (2001). Dwa modele metodologiczne teologii o. Józefa Marii Bocheńskiego OP. W: C. Głombik (red.), *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego* (s. 17–25). Katowice: Gnome.

- Pawliszyn, M. (2006). *Logika wobec religii. Religia wobec logiki. Z badań nad filozofią religii o. Józefa Marii Bocheńskiego OP*. Olsztyn: Hosianum.
- Pepliński, M. (2013). Wartości epistemiczne wiary w świetle „Logiki religii” Józefa Marii Bocheńskiego. *Filo-sofija*, 2, 53–70.
- Policki, K. (2005). *Filozofia człowieka we wczesnej twórczości J. I. M. Bocheńskiego OP*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Policki, K. (2006). „Credo” jako system. *Studia Philosophiae Christianae*, 42(1), 55–59.
- Policki, K. (2015). *Sztuka mądrego życia. Filozofia mądrości Józefa Innocentego Marii Bocheńskiego*. Kraków: Salwator.
- Porwolik, M. (2014). Józefa Marii Bocheńskiego analizy logiczne pierwszej kwestii *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. W: D. Łukasiewicz i R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP* (s. 107–143). Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Tkaczyk, M. (2019). Geneza Koła Krakowskiego. *Studia Philosophiae Christianae*, 55, 9–39.
- Weingartner, P. (1998–1999). Bochenski: Attempts to Apply Logic to Problems of Religion. *Philosophia Scientiae*, 3, 175–198.
- Wolak, Z. (1995). Zarys historii Koła Krakowskiego. W: Z. Wolak (red.), *Logika i metafizologia* (s. 79–84). Kraków: OBI.
- Woleński, J. (2014). Józef M. Bocheński i Koło Krakowskie. W: D. Łukasiewicz i R. Mordarski (red.), *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP* (s. 29–46). Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Zembrzusi, M. (2020). Józef Maria Bocheński jako tomista. *Rocznik Tomistyczny*, 9, 265–288.