KS. ZDZISŁAW KUNICKI
UWM Olsztyn

Studia Warmińskie
XXXVII (2000)

HOMO RELIGIOSUS WOBEC DIALOGU O RELIGII

Określenie *homo religiosus* czerpie swoje współczesne znaczenie z korzeni przebudzenia religijnego i zmiany w sposobie przeżywania religijności, które rozpoczęły się w Europie na przełomie XVII i XVIII wieku. Zarówno protestancki pietyzm w jego bogatych odmianach konfesyjnych, jak i katolicki zwrot idący ku ożywieniu praktyki czystej miłości Boga w formie zaproponowanej chociażby przez Fénelona, zwracały uwagę na osobowe aspekty doświadczenia religijnego. Niemiecki romantyzm oraz XIX-wieczny rozwój badań etnograficznych nad kulturowym dziedzictwem ludzkości pogłębiły przeświadczenie o istnieniu sakralnego wymiaru historii człowieka. Co prawda żywo dyskutowano samą genezę tych dziejów, na co znacząco wpłynął ewolucjonizm kulturowy, tym niemniej wyłaniał się coraz bardziej wyraźnie antropologiczny pejzaż, w którym odnajdowano obecność *sacrum* jako element konstytutywny dla bycia człowiekiem. Prowadzone studia nad mitami ludów azjatyckich (F. Creuzer, J.J von Görres) osłaniało ukrytą i bogatą symbolikę, jakiej używano dla opisu doświadczenia religijnego. Prekursorzy badań fenomenologicznych (N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw) oraz historycy religii (R. Pettazzoni, G. Dumèzil) wskazywali dla różnorodne wymiary realizacji „człowieka religijnego". Tak, jak rozumiał te określenie jego najbardziej znany popularyzator Mircea Eliade, oznaczało ono strukturalne powiązanie człowieka z wymiarem religijnym, odnoszącym się do rzeczywistości pozaempirycznej, boskiej. Obecność sfery „ducha" pokrywała się z geograficznym i historycznym istnieniem osoby ludzkiej. Tam, gdzie był człowiek pojawiała się religia. Bogactwo przejawów i ogromna skala występowania zachowań religijnych pozwalała na postawienie tezy, że *homo religiosus* jest kategorią jednocześnie historyczną, jak i transhistoryczną. Ujawnia się w historii, lecz dotyka wymiaru transcendentnego. W tym sensie można, więc mówić o swoistym rysie uniwersalności w występowaniu fenomenu religijnego, który wykazuje sporą odporność na upływ dziejów, tendencje kształtowania się lokalnych kultur, czy też społeczne nastawienia oraz indywidualne preferencje. Krótko mówiąc, religia jako zjawisko kulturowe jest jednym z trwalszych elementów, wyrażających specyfikę ludzkiego bycia w świecie. Stwierdzany fakt powszechności religii zawsze budził zaciekawienie. Stąd jednym z bardziej interesujących zagadnień, jakie ukształtowało się wokół zjawiska religijnego, skupiło się w pytaniu o jego antropologiczne znaczenie i sens. Dlaczego w ogóle w polu kulturowej obecności człowieka pojawił się wymiar

sakralny i skąd czerpie on zadziwiającą żywotność? Jak przedstawiają się dzieje wiązania się człowieka z religią? W końcu też, jak przebiegał dialog o religii, którego poznanie rozświetliłoby ten ścisły związek człowieka z *sacrum*, uzasadniając tym samym zasadność tak szerokiego stosowania wyrażenia *homo religiosus*?

Podobnie brzmiące zapytania o źródła wiązania się człowieka z wymiarem sakralnym stawiano wobec prehistorycznego okresu, w którym następował powolny proces hominizacji. Pomimo niewygody badawczej, która uwarunkowana jest „nieprzejrzystością" dokumentacji, odnaleziono wiele świadectw, potwierdzających religijność istoty ludzkiej rozumianej jako „pierwszy kompletny człowiek". Wydaje się, że tak żywe jeszcze w pierwszych dekadach XX stulecia, nie bez wpływu ewolucjonizmu kulturowego, próby dotarcia do zupełnej faktografii „pierwszego człowieka" oraz etnograficzne odtworzenie jego pierwotnej sytuacji kulturowo-religijnej nigdy nie będą definitywnie sfinalizowane. Związane jest to bezpośrednio z fragmentarycznością znalezisk, co uniemożliwia postawienie ostatecznej diagnozy. W tym względzie skazani jesteśmy na badanie różnych aspektów religii oraz form religijnych, zawartych w gestach, rytuałach czy opowieściach, poprzez które człowiek, w ciągu wieków, interpretował swoją kondycję w świecie. Zebrana dotychczas „religijna kwerenda" pozwala na postawienie twierdzenia o istnieniu duchowej historii ludzkości, której antropologiczne źródła muszą się znajdować w samym fakcie bycia człowiekiem, w jego świadomości, naznaczonej intencjonalnym skierowaniem na *sacrum*. Oznacza to, że religia nie jest przypadkowym elementem, który wydarzył się w dziejach człowieka jako jeden z komponentów dodanych w trakcie jego rozwoju. Trudno bowiem zaprzeczyć, że dostępna nam mapa „stawania się" człowiekiem, jego prehistoria znaczona jest trwałymi śladami obecności wymiaru sakralnego z jego specyficzną morfologią[1].

Jak powiedzieliśmy, wiele wskazuje na to, że historyczno-etnograficzne odtworzenie „początku" (człowieka oraz religii) pozostanie okryte „nieprzejrzystością" materiału dowodowego. Ten brak poznawczy nie przekreśla jednak możliwości zadawania równie zasadniczych pytań o istotę zjawiska religijnego. Można wręcz powiedzieć, że ukształtowane historyczne oraz występujące współcześnie konteksty ujawniające powiązania człowieka z *sacrum*, zmuszają do poszukiwania odpowiedzi o głębszy sens doświadczenia religijnego. Religijną interpretację człowieka nie należy uzależniać jedynie od tego, co na ten temat można zrestaurować w ramach historii religii zwłaszcza, gdy metoda badań miałaby się ograniczyć do wąsko przyjmowanego empiryzmu o charakterze scjentystycznym. Zadowolenie się historyczno-etnologicznym odtworzeniem śladów ludzkich zachowań religijnych, skazane przecież na sporą niekompletność, byłoby niepełne również z innych powodów. Pytania o istotę religii nie mogą zakończyć się na poziomie historii religii, a skoro ona sama dostarcza nieprzeliczonych świadectw o „człowieku religijnym", konfrontującym się z bogatą sferą manifestacji *sacrum*, konieczną rzeczą jest też sięgnięcie do antropologicznych podstaw, wyjaśniających postawę religijną. Odnalezienie tego ukrytego znaczenia religii dotyka prawdy o samym człowieku, co przekracza, czy też „rozsadza" historyczny poziom badań,

[1] M. Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych, T. I, tł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 4 n.

wskazując na potrzebę zastosowania rozumiejącej refleksji o charakterze filozoficznym. Ponadhistoryczna obecność *sacrum* zmusza do szukania głębokiej struktury tego doświadczenia, jego ostatecznego źródła, z którego poprzez dzieje tryska religijna witalność.

Pojęcie religii w dziejach kultury zachodniej posiada już swoją bogatą historię[2], choć pierwsze, bezpośrednie wyrazy pytań o znaczenie *sacrum*, związały się myśleniem Greków. Herodot i Hezjod łączyli teorie religijnego pochodzenia świata boskiego z hipotezami dotyczącymi początku kosmosu[3]. Ten kierunek poszukiwań powtarza się w spostrzeżeniach Eliadego potwierdzającego, że każda próba genetycznego powrotu do „źródeł" łączy się nieodmiennie z jakąś postacią mitu kosmogonicznego[4]. Czas, czy też arche-czas opisywanych wydarzeń był na tyle odległy, że jego odtworzenie wymagało wielkiego kunsztu poetyckiego oraz włożenia wysiłku, aby wydobyć początek wydarzeń z zapomnienia. Ta rekonstrukcyjna trudność pozwoliła Herodotowi na usprawiedliwienie się z niedomówień czy wprost sprzeczności, jakie zawierał jego opis, co domagało się od czytelnika wiary, że tak właśnie było. W *Teogonii* Hezjod zupełnie świadomie systematyzuje przestrzeń i historię, łącząc ich etapy rozwojowe z równoczesnym pojawianiem się opiekuńczych bóstw. Po pierwotnym stanie Chaosu, wyłaniały się kolejne poziomy kosmicznego porządku. Następującym po sobie okresom kształtowania się kosmosu odpowiadały proporcjonalne wobec nich bóstwa. Bogowie, jak zapewnia Hezjod, zrodzili się jako potomstwo Uranosa i Gai. Wśród pierwszych tytanicznych dzieci palma pierwszeństwa przypadała Kronosowi[5]. To dlatego Pindar mógł twierdzić, że bogowie i ludzie mają wspólnych przodków w osobie Matki Ziemi, a różnica między nimi dotyczy jedynie potęgi i mocy działania, które to przymioty w świecie boskim realizują się w większym zakresie. Jedno jest pewne, powiązanie człowieka z bogami, nie oznacza, że został on „uczyniony" bezpośrednio przez boskiego Stwórcę, w tym kształcie, jaki odnajdujemy na kartach tekstów biblijnych. Pierwotne mity teogoniczne, tworzone i nieustannie wzbogacane, wiązały istnienie świata boskiego z chronologią kosmiczną, mniej interesując się ich powiązaniem z człowiekiem. Obecność bogów potrzebna była bardziej kosmosowi, i choć on sam nie był stworzony mocą boskiej bezpośredniej interwencji, to jego uporządkowane istnienie należy do jednej z najważniejszych boskich zasług. W tym sensie istnienie świata i bogów tworzy pewną całość ontologiczną, której elementy wzajemnie się uzupełniają tak, że nie można mówić o jednym z pominięciem drugiego. Miejsce człowieka, określone początkiem życia i nieuchronnością śmierci, zostało wyznaczone stanem pośrednim. Z jednej strony jest on włączony w porządek kosmiczny od którego nie ma odwrotu i ludzkie możliwości kształtowania swojego losu poddane są rygorowi przeznaczenia, fatum. Linia życia ludzkiego jest odgórnie wyznaczona, co wiąże się z uczestnictwem świata we wspólnym boskim porządku przemijania (*moira*). Z drugiej natomiast, bogowie ściśle powiązani z układem kosmosu sami podlegają jego regułom. Przestrzeganie sprawiedliwości (*dike*)

---

[2] Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, Lublin 1993[2]; M. Despland, La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu, Montréal – Paris 1979.

[3] C. Ramnoux, Études Présocratiques, T. II, Paris 1983, s. 110.

[4] M. Eliade, Aspects du mythe, Paris 1963, s. 33 n.

[5] W. Jaeger, A la naissance de la théologie, Paris 1966, s. 19.

pozostaje wspólnym i jednakowym obciążeniem, tak dla „śmiertelnych", jak i „nieśmiertelnych". Stawia to człowieka greckiego w trudnej sytuacji egzystencjalnej, gdyż prośby zanoszone do bogów, nie gwarantują oczekiwanej skuteczności, i w niewiele większym stopniu przyczyniają się wchodzenia w uświęcającą sferę boskiej obecności. Z kolei, rozwijane w późniejszym okresie próby przezwyciężenia rytualnej obojętności, idące w stronę ożywienia związków zażyłości między człowiekiem a boskością, przybierały najczęściej postać nadania antropomorficznego znaczenia wyobraźni religijnej, co spotkało się ze wzrastającą krytyką filozofów.

Człowiek grecki był religijny, choć religijność ta była dość specyficzna. Przede wszystkim miara pobożności nie wiązała się ściśle i bezpośrednio z wyznaniem wiary w prawdziwość opowieści mitycznych. Treści religijnych eposów nie obligowały bezwzględnie do wierzenia w ich wiarygodność. Granice między wyobrażeniem świata boskiego (*mythos*) a rzeczywistą wiedzą na ten temat (*logos*) były na tyle płynne, że nie zobowiązywały do zbyt poważnego ich traktowania. Istota religijnej postawy skupiała się bowiem na spełnianiu kultu, odprawianiu rytuału, zwłaszcza tego, który nakazany był przepisem państwowym. Nie znaczy to, że zewnętrzny akt nie ma pokrycia w wewnętrznym nastawieniu. Uzyskanie pełnego dostępu do świata nadzmysłowego, boska akceptacja modlitwy i ofiary była pełniejsza, gdy rytuał wykonywano szczerze. Natomiast faktem jest, że religijność grecka nie miała ustalonego kanonu wiary, który wyprzedzałby i poniekąd uzasadniał konieczność wykonywania gestów religijnych. One same samowystarczały sobie, zawierając jednocześnie „teologiczną" warstwę argumentacyjną[6].

Teorie teogoniczne zmieniały się, przybywali nowi bohaterowie boskiej sceny, jak Zeus czy Dionizos, inni odchodzili w niepamięć i zapomnienie. Z czasem zainteresowanie genealogią bogów ustąpiło miejsca bliższemu opisowi ich osobowości, określeniu specyfiki funkcji opatrznościowej, nadaniu społecznego znaczenia bóstwu w ramach jego oddziaływania na greckie *polis*. W ten sposób dzieje bogów wiązały się coraz bardziej z losami człowieka. Można więc powiedzieć, że opowieść mityczna posiadała w sobie dwie warstwy, była zarówno religijno-teologicznym komentarzem do życia bogów, jak i antropologiczną interpretacją sensu ludzkiego istnienia. Dramaty i radości bogów obrazowały skomplikowane wnętrze samego człowieka. Opis namiętności przeżywanych przez boskich herosów odbijał ówczesną wiedzę o naturze ludzkiej. Czy to znaczy, że religia grecka opierała się jedynie na antropocentrycznej izomorfii, czy projekt religijny, jaki rzucano na świat boski, nigdy nie odrywał się od ludzkich wzorców? Wydaje się, że grecka intuicja boskości, mająca swoje mocne korzenie mityczne, przechodziła w tym względzie swoistą ewolucję poglądową. Istotnym probierzem tych zmian stało się pojawienie myślenia filozoficznego. Rozwijany i wzbogacany panteon greckiej religii stanął wobec krytyczności filozoficznego *logos*, który nie pozwalał już na zbyt śmiałe wyprawy wyobraźni religijnej. To nie tylko wróżbici i poeci, ale również filozofowie zaczęli pytać o religię. Daje się zaznaczyć nurt krytyczny wobec zbyt dalekich ustępstw antropomorficznych, żywiących się zmitologizowaną warstwą fabulacyjną. Już Pindar wyrażał swoje wyraźne niezadowolenie z sytuacji,

[6] W. Lengauer, Religijność starożytnych greków, Warszawa 1994.

gdy Nieśmiertelnych obdarzano cechami ludzkimi, co nazywał „bluźnierstwem"[7]. Ksenofanes zdobędzie się na otwartą artykulację ironii, adresowanej w stronę naiwnego sposobu tworzenia, czy też obrazowania świata boskiego. Trafność i uszczypliwość jego spostrzeżeń może być zinterpretowana w równym stopniu jako przestroga wobec niczym nieskrępowanych zapędów greckiej religijności ludowej, jak i mądre pouczenie dane religii państwowej, by również w obszar „bogów" dopuścić trochę więcej filozoficznego rozsądku. Czyż nie tego właśnie aspektu dotyczyło jedno z głównych oskarżeń wysuniętych przeciw Sokratesowi? Obwinianie o bezbożność było bezpośrednią reperkusją na Sokratejskie wątpliwości zgłaszane wobec oficjalnej religii Ateńskiego *polis*, gdzie udział mądrości filozoficznej w poznaniu bogów oraz w uzasadnianiu potrzeby wchodzenia z nimi w więzi religijne, były niewystarczające. Jak się wydaje, braki te dostrzegano w równym stopniu ze względu na postępujące w swej pewności aspiracje poznawcze rozumu, jak też w związku z przeczuwaną wzniosłością świata boskiego, któremu nie odpowiadają, sprawdzające się dotychczas, opowieści wróżbitów i poetów.

Wraz z nieadekwatnością opowieści religijnej i wyrastającej na jej zapleczu teologii mitycznej, rozpoczął się proces zanikania religijności opartej o „mit". Wahanie, co jego sakralnej użyteczności można już dostrzec u Platona, choć jednocześnie fabulacja mityczna stanowi jeszcze ważny składnik formalny dla czysto filozoficznych spekulacji. Trudno natomiast powiedzieć, aby Platonowi udało się skutecznie przeprowadzić program dostosowania archaicznie zapisanego mitu do wymagań przebudzonego *logos*, czemu miały służyć procedury hermeneutycznej deszyfracji ukrytego sensu opowieści. Wzajemne występowanie filozofii zorientowanej religijnie oraz religii oczyszczanej przez filozofię nie zapobiegły procesowi dewaloryzacji mitu, który przestaje być traktowany jako niekwestionowana, bo odziedziczona przez tradycję, oczywista i wyróżniona podstawa dla uzasadnienia helleńskiej religii. Na podstawie *Timajosa* można przypuszczać, że styk człowieka z bogami nie może być bezpośredni, gdyż w formowaniu świata posłużyli się oni pośrednictwem wysłannika, budowniczego — Demiurga. Dodatkowo też nie posiadamy na tyle mocnych przesłanek, by twierdzić, że świat boski mieścił się w obrębie wzorczego świata idei jako filozoficznej zasady, wyjaśniającej byt. Rozdźwięk między poszczególnymi komponentami systemu platońskiego odbijał się w dramatycznym położeniu samego człowieka, który pozostawał wyobcowany w każdym układzie odniesień. Arystoteles, choć już posiadający bardzo wysublimowane pozareligijne pojęcie Bytu Pierwszego, wspomni w zakończeniu *Metafizyki*, że również zwolennicy archaicznego przekazu mitycznego pozostają, w jakimś stopniu, miłośnikami mądrości, gdyż odkrywają własną niewiedzę, co zachęca ich do sięgnięcia po głębsze narzędzia poznawcze. Jedno jest pewne. Wyrażenie aprobaty wobec obecności mitu religijnego przypomina coraz częściej kurtuazyjny zabieg szacunku, swoistego ukłonu wobec dziedzictwa przodków, tym niemniej palma pierwszeństwa w ustalaniu właściwych relacji między człowiekiem a boskością przesuwa się wyraźnie w stronę filozoficznej mądrości. Religijność Arystotelesa posiadała wyraźne

[7] A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris 1971, s. 172–173.

znamiona koncepcji spekulatywnej, powiązanej bardziej z racjonalnym procesem wyjaśniania bytu, zbliżoną do intelektualnej kontemplacji niż praktyczną postawą inspirowaną realnym wierzeniem w prawdziwość ówczesnych poglądów religijnych. Zamknięty krąg istnienia Boskiego Poruszyciela nie dbał o względy świata. Samowystarczalność jego wewnętrznego życia teoretycznego stała się miarą boskiego stosunku do człowieka. Doskonała separacja od banalności spraw ludzkich odbierała jakiekolwiek powody, by starać się o podtrzymanie więzi z obojętnym Bogiem. Zgoda na grecką religijność ludową, a nawet państwową stała się sprawą zwyczajowej akceptacji, pozbawionej nadziei, że gesty i słowa będą dostrzeżone i wysłuchane. W tym sensie, pomimo całej ostrości sformułowania, można chyba mówić o funkcji sekularyzacyjnej, jaką spełniła krytyczna wątpliwość filozofii wobec greckiej świadomości religijnej[8]. Pierwszeństwo *logosu* w religijnej spekulacji zaczęło dominować wraz rozwojem wiedzy filozoficznej, a jej antyczne oddziaływanie objęło swym wpływem całą ówczesną kulturę. Symptomatycznym znakiem tej tendencji, odnalezionym już w rzymskim otoczeniu był znany podział Warrona. Wyróżnił on trzy rodzaje teologii, czyli spekulacji na tematy religijne: *mitologiczną*, którą uprawiają poeci, *państwową*, pozostającą domeną właściwą politykom oraz *filozoficzną*, i jedynie ta ostatnia pozwala pewnie prowadzić myśl ludzką w stronę boskości. Religia musi odpowiadać, być zgodna z racjonalnym porządkiem myślenia. Więcej nawet, bo sam rozum niezadowolony z naiwności wyobrażeń o bogach, wyruszył na poszukiwania religii, która byłaby zgodna z pełni ludzkimi aspiracjami. Schyłek helleńskiej filozofii, symbolizowany nurtami neoplatońskimi, należy interpretować jako niewątpliwy zryw człowieka, by pogodzić religię z wymaganiami filozofii, lub nawet przemienić filozofię w ćwiczenie duchowe, które pozwoli odczuć obecność świata boskiego, w formie opisanej przez Pierre Hadota[9].

W takim kontekście kulturowo-religijnym pojawił się nowy, szeroki nurt refleksji wyjaśniający styk człowieka z religią. Związał się on z chrześcijaństwem i jego teologicznym opisem rzeczywistości, wspierającym się na fundamencie Objawienia biblijnego. Mądrość Starego Testamentu jako wstępny etap przygotowawczy przed przyjściem Mesjasza, weszła jako integralna część do całości zbawczego planu Bożego. Przeczucie totalności i uniwersalizmu „nowej religii" opierało się na pewności o Wcieleniu Syna Bożego, który przyniósł jedyną i niepowtarzalną odpowiedź religijną. Zgodnie z przekazem słuchających, Jezus z Nazaretu w swoim nauczaniu i dramatycznym spełnieniu życia, przedstawiał się jako ostateczne Słowo Boga, w którym znajduje się religijna pełnia. Jeden z pierwszych apologetów chrześcijańskich, Justyn Męczennik w swoich *Apologiach*, kierowanych do cesarza oraz senatu rzymskiego, znakomicie wyczuwał uniwersalistyczny charakter ewangelicznego przesłania, które wyrasta poza partykularyzm kolejnego wierzenia, powstałego w ramach lokalnej kultury jednego z narodów semickich. Nowy Testament spełniał religijne oczekiwania nie tylko wobec ludu Starego Przymierza, lecz wobec całej ludzkości. Z kolei, dla ówczesnych chrześcijan synonimem ludzkości stało się przede wszystkim pozachrześcijańskie otoczenie bogatej grecko-rzymskiej kultury z jej zróżnicowaniem religijnym,

[8] F. Châtelet, Histoire de la philosophie, T. I, La philosophie païenne, Paris 1972, s. 18.
[9] P. Hadot, Filozofia jako ćwiczenie duchowe, przeł. J. Domański, Warszawa 1992.

obyczajami społeczno-politycznymi oraz niesłychanym dorobkiem umysłowym, czerpiącym z wiedzy filozoficznej. Aby zbliżyć się do tego świata i zarazem uwiarygodnić ewangeliczne przesłanie wiary należało konfrontować się z innymi tradycjami religijnymi z jednoczesną systematyzacją własnej tożsamości wiary. Te dwa podstawowe kierunki religijnej dynamiki nowego wyznania, uformowały zarysy teologii patrystycznej. Biblijna prawda o powiązaniach człowieka z Bogiem była zarazem opisem religii, jej genezy, dziejów, obietnicy oraz jej eschatologicznego spełnienia. Intelektualnym rdzeniem kształtującej się teologii stało się pojęcie Logosu. Patrystyczne zapożyczenie kategorii Logosu od Filona z Aleksandrii, najwybitniejszego przedstawiciela helleńskiego judaizmu, nie zmieniło jego pierwotnego użycia. Dla Filona sakralny priorytet judaizmu wyrażał się w uznaniu Biblii za pełną i prawdziwą mądrość tak, że jakakolwiek wiedza pozabiblijna, łącznie z tak cenionym przez niego greckim dziedzictwem mądrościowym, mogła być zaakceptowana na warunkach niedoskonałego środka poznawczego. Ta pośrednia droga, choć prowadząca przez wiele pomyłek i błędów, nie była pozbawiona wartości, o ile zbliżała człowieka do biblijnego wzorca religii z jej obrazem Boga. On sam natomiast, transcendentny, nieskończony, ontologicznie różny od świata stworzonego łączył się z człowiekiem przez kolejne poziomy obecności, z których pierwszym i wyróżnionym był Logos. Brak zgodności, co do charakteru i specyfiki, jaką przydzielał mu żydowski filozof nie zmienia faktu dość płynnego, doktrynalnego przejścia do myśli patrystycznej. W niej jednak został on natychmiast przeformułowany w Osobę — Słowo, Syna Bożego jako Źródła wszelkiej Mądrości. Chrześcijańskie rozumienie absolutnego priorytetu Syna — Słowa Bożego nie gardziło helleńskim dziedzictwem, włączając je na służbę teologicznej pełni. Czołowi przedstawiciele apologetyki chrześcijańskiej nie mieli żadnych wątpliwości, co do dziejów prawdziwej religii, które zostały zawarte i przekazane w tekście biblijnym i żywo ucieleśnione w Synu Bożym[10]. Pismo Święte opisywało dzieje ludzkości rozumiane jako historia święta, czyli opis dziejów zbawienia. Religia rozpoczęła się w momencie stwórczym, gdy z prochu ziemi powstał pierwszy człowiek — Adam. Antyczne przeczucie o boskim pochodzeniu człowieka zostaje radykalnie potwierdzone. Jest on stworzony na Boży obraz i podobieństwo i choć zażyłe więzi ze Stwórcą zostały zerwane grzechem, to kolejne Przymierza zawierane przez Boga z człowiekiem zapisywały ludzkie dzieje religijną obietnicą odkupienia. Bezpośredni Wybitni reprezentanci Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej byli bezwzględnie przekonani, że Boski Logos — Chrystus skupił w sobie wszystkie fragmentaryczne i niekompletne „ludzkie słowa", jakie zostały dotychczas powiedziane o Bogu. Umocnieni chrześcijańską pewnością wiary przejmują od Greków rozumienie Mądrości, powiązanej znaczeniowo ze Słowem Wcielonym,

[10] Wydaje się, że Synostwo Boże Chrystusa konkretyzowało od strony religijnej wiedzę o Bogu. Pośrednictwo wcielenia przybliżało tajemnicę transcendentnego Jahwe. Ujawnienie twarzy Boga Ojca w obliczu Syna chroniło ortodoksję chrześcijańską od wchodzenia w zbyt zawiłe spekulacje na temat „bezimienności" Boga. Ślady tych trudności odnaleźć można w heterodoksyjnych nurtach chrześcijaństwa. Z kolei, Scholem dopatrzy się również ich obecności w średniowiecznej kabale żydowskiej, powiązanej intelektualnie z filozofią neoplatońską. Por. G. Scholem, Judaizm. Parę głównych pojęć, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 17–69.

Jezusem Chrystusem, i to w bardzo bogatych formułach interpretacyjnych[11]. Syn Boży, jak doda Klemens, wypełnił poszukiwania religijne ludzkości, i jeśli tylko zasiano, choćby drobne, ziarna prawdy, również tej, jaka odnosi się do wiary religijnej, na greckim podglebiu kulturowym, to należy je odczytywać przez pryzmat Bożej pedagogii, która w ten sposób zapowiadała objawienie się totalnej Prawdy religijnej dla pogan, analogicznie do roli, jaką spełnił Stary Testament wobec narodu żydowskiego. Wartość religijna Ewangelii nie ogranicza się jedynie do zaspokojenia umysłowej ciekawości, nie satysfakcjonuje jej zadowolenie z teoretycznego zamknięcia pytań filozoficznych w intelektualny schemat wyjaśniający. Chrześcijaństwo zakłada i otwiera całą dziedzinę religijnego *praxis*, którego aplikację uznaje się za nieodzowny składnik zbawczego procesu oczyszczenia człowieka. Logos nie jest tylko teoretyczną figurą, lecz czynną Miłością. Czuwanie rozumu łączy się z czystością serca, ćwiczenie duchowe zakłada światło wiary i porządek moralny, wolność wewnętrzna wychodzi na spotkanie bliźniego. Nie ma się co dziwić śmiałości, z jaką używano wówczas pojęcia filozofii chrześcijańskiej rozumianej jako synteza mądrości i soteriologii. W ten sposób ukształtował się teologiczny opis religii, przede wszystkim chrześcijańskiej, poza którą „nie ma zbawienia". Jeśli korzystano z narzędzi poznania filozoficznego, to w celu uzasadnienia *prawdy wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych* — jak prawdopodobnie brzmiał pierwotny tytuł *Summy przeciw poganom* Tomasza z Akwinu[12]. Czy oznacza to redukcję wiedzy o religii do teologii religii? Nie wydaje się, aby taki sąd był kompletny. Owszem, w rozważaniach nad religią trudno jest kwestionować dominującą pozycją teologii chrześcijańskiej, jeśli jednak ona sama uznała wartość filozoficznej mądrości, z której szeroko korzystała, to można też wyłuskać elementy filozoficznej refleksji nad zjawiskiem religii. I tak na przykład, św. Augustyn w *De Civitate Dei*, stara się bronić trwałej wartości chrześcijaństwa wobec otwartego oskarżenia formułowanego przez pogańskie elity religijno-kulturalne o walne przyczynienie się tej „nowej religii" do upadku Imperium Rzymskiego, które zdaje się symbolizować schyłek cywilizacyjny całego antycznego świata. W zawierusze dziejów, gdzie, w ludzkim rozumieniu, traci się wszelką wiarę w dotychczasowe pewności oraz znika trwałe oparcie w zewnętrznych instytucjach, pozostaje szukanie schronienia w wewnętrznym doświadczeniu siebie samego, uderzonego mocą niezmienności biblijnego Jahwe — Jestem. Porządkując osobistą przygodę religijną Augustyn powraca do typologii Warrona z jego trójpodziałem teologii. Analizując możliwość zastosowania jednego ze znaczeń nazwy teologia do religii chrześcijańskiej nie zawaha się ani przez chwilę, że najstosowniejszą byłoby użycie teologii racjonalnej, czyli teologii filozofów[13]. Co właściwie oznacza to włączenie chrześcijaństwa jako religii pod krytyczne wymogi poznania filozoficznego? Wydaje się, że powyższe pytanie ogniskuje i wyznacza obszar intelektualnego niepokoju Augustyna skupionego wokół problematyki wzajemnego stosunku obu tradycji, które jemu osobiście są bardzo bliskie, odkryta wiara biblijna oraz odziedziczona antyczna mądrość. Jeśli można mówić o augustyńskim dopuszczeniu porządku *ratio* w obręb chrześcijańskiej *fides*, to

[11] M. Szram, Chrystus — Mądrość Boża według Orygenesa, Lublin 1997.
[12] Z. Włodek, Św. Tomasz z Akwinu o Bogu w Summie przeciw Poganom, *Znak* 8 (1992), s. 6.
[13] Św. Augustyn, O Państwie Bożym, T. I, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 378.

rozum zajmuje już nie tylko defensywną pozycję apologetyczną, uzasadniającą się wobec dominacji pogańskiego otoczenia, lecz sięga do pozytywnej argumentacji wskazującej, że wierzenia oparte o Ewangelię są prawdziwą religią (*vera religione*), zdolną rzeczywiście zbliżyć człowieka do Boga. Na tle monumentalnej wizji teologiczno-historycznej kreśli on religijną interpretację dziejów, odwołując się w sposób wyróżniony do poszukiwań filozofii, zwłaszcza nurtu neoplatońskiego, by uczynić z chrześcijaństwa centralny punkt zbawczej komunikacji ludzkości z Bogiem, objawionym historycznie w Jezusie z Nazaretu. Przy czym cele augustyńskich poszukiwań istoty religii nie ograniczają się jedynie do odnalezienia teoretycznych uzgodnień, lecz pragną żywo przeżyć i wewnętrznie doświadczyć Boga. Filozoficzne poszukiwanie mądrości łączy się ściśle z poszukiwaniem szczęścia, eudajmonistycznym rozjaśnieniem tajemnicy ludzkiego przeznaczenia. Jeśli zgodzić się z interpretacją Gilsona, w augustynizmie zbawienie (religia) i prawda (filozofia) łączą się ściśle z antropologią, gdzie wzajemność ich przenikania (*credo ut intelligam*), zapewnia pełniejszy dostęp do Boga jako ostatecznego źródła szczęścia[14]. Gdybyśmy spytali, co nowego wnosi się do rozumienia religii, to należałoby zaakcentować osobową bliskość człowieka i Boga, gdzie źródłem i mocą podtrzymującą te niezwykłe więzi jest specjalna pomoc Boża w postaci łaski. To dzięki ożywczemu działaniu łaski rozumianej jako bezinteresowny dar Boży, człowiek, pomimo bolesnego rozdarcia grzechem, jest w stanie doświadczać szczęścia, to znaczy uczestniczyć w życiu Bożym. W tym znaczeniu słowo *religio* kryje w sobie nadzieję na niczym nie ograniczoną możliwość powrotu i połączenia się z Najwyższym Dobrem. Serce człowieka poranionego grzechem zawsze będzie niespokojne, gdyż poza Bogiem wszystkie pozostałe dobra są stworzone, pochodne, a bywa, że bardzo ulotne i zawodne, jeśli zbyt mocno im się zaufa. Wspierając się na łasce otwiera się możliwość dzielenia się z Bogiem wzajemnością uczuć, gdzie wyjątkowe pośrednictwo przypada miłości. Zastrzeżonym obszarem tego spotkania jest dusza ludzka jako miejsce zapewniające mu czystość i intymność. Tutaj wiara oczyszcza rozum, wprowadza ład moralny, przepalając swoją intensywnością niepokój serca, poznanie prawdy jest zagwarantowane przez światło, jakie płynie z jej niegasnącego Boskiego Źródło, oświetlając tym samym niepewność umysłu. W poznaniu teoretycznym Bóg jest kresem intuicji poznawczej, w religijnym *praxis* ostatecznym spełnieniem ascetyczno-mistycznej drogi oczyszczania. Religia jest centralnym i koniecznym elementem ludzkiej egzystencji, gdyż tylko w Boskiej Prawdzie można poznać prawdę o samym człowieku. Antropologia, bowiem jest odbiciem teologii, osoba ludzka nosi w sobie boskie podobieństwa stworzenia, które nieustannie odnawia się w doświadczeniu łaski. Ten głęboki, bliski, międzyosobowy związek człowieka z Bogiem, potwierdzony doświadczeniem łaski, niepowtarzalność przeżycia jednostki, które jest zintegrowane z życiem wspólnoty religijnej — Kościoła, priorytet wiary pogodzonej z wymaganiami filozofii, element teoretycznej refleksji zespolony z realizacją uświęcającego rytuału, wyróżnia augustyńską teorię religii, która stara się godzić w sobie antyczne napięcia.

Wkomponowanie filozoficznych rozważań nad religią w teologiczne otoczenie, tak charakterystyczne dla nurtu chrześcijańskiego, odezwie się też u Tomasza

[14] E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 1–8.

z Akwinu, choć rozłożenie akcentów różnicuje go już wyraźnie od przemyśleń autora *Wyznań*. Zmiany jednak nie dotyczą teologicznych źródeł wiary oraz metody badań, zmierzającej do ich niesprzecznego uzgodnienia z grecką mądrością. W tym punkcie Akwinata wielokrotnie podkreślał swoją wdzięczność dla geniuszu Augustyna. Owszem, ten ostatni napisał odrębny traktat poświęcony wprost zagadnieniom religii, w tym znaczeniu u Tomasza nie znajdziemy osobnego tytułu. Ten formalny brak daje się łatwo zrekompensować, gdy wczytamy się w kolejne partie obu *Sum*[15]. Okazuje się, że istnieje w nich pewne podobieństwo z augustyńskimi poszukiwaniami „prawdziwej religii". Konfesyjne zaangażowanie oraz soteriologiczna pewność, jakie ofiarowuje wiara chrześcijańska stają się punktem wyjścia dla szerszych rozważań, idących w stronę refleksji nad uzasadnieniem postawy religijnej jako sensownej dla człowieka. Oparcie się na religii wyznania nie wyklucza możliwości postawienia pytań o znaczenie ludzkiej religijności jako pewnego faktu filozoficznego. Natomiast, istotnym probierzem dyferencji między obu myślicielami będą odmienne inspiracje filozoficzne nad wyjaśnianiem bytu — rzeczywistości. Ich wyraźna obecność nie powinna być wystarczającym powodem by używać, dość zresztą częstego, schematu interpretacyjnego, przeciwstawiającego sobie chłód Tomaszowego obiektywizmu, Augustyńskiej żarliwości przeżycia wewnętrznego.

Rzeczywiście, Tomasz umieszcza rozważania nad istotą życia religijnego w obrębie cnót moralnych, łącząc je w sposób szczególny z cnotą sprawiedliwości[16]. Relacja sprawiedliwości zachodzi wtedy, gdy na działającym spoczywa ścisłe zobowiązanie do proporcjonalnego oddania komuś tego, co mu się należy. Układ wzajemnej wymienności dóbr posiada swoją szczególną postać w odniesieniu człowieka do Boga. Jeśli metafizyczna analiza rzeczywistości oraz status egzystencjalny bytu ludzkiego wskazuje na istnieniowe powiązania i zależność od Stwórcy, to również ze strony człowieka spodziewany jest odpowiedni do tej sytuacji akt oddania sprawiedliwości. Ale jak ją spełnić w odniesieniu do Boga, gdy miara uzyskanych dóbr nieskończenie przerasta ludzkie możliwości zwrotu? Nieproporcjonalność sytuacji stawia człowieka w pozycji wiecznego dłużnika, który zawdzięczając Bogu wszystko, niewiele może od siebie ofiarować. Świadomość własnego ograniczenia, by choć w drobnej części wywiązać się z zaległości wobec Boga mogłoby wyglądać na pesymistyczną porażkę. Jest to tylko powierzchowne wrażenie. To prawda, że na poziomie cnoty sprawiedliwości relacja z Bogiem byłaby jedynie zewnętrznym zobowiązaniem do oddania należnej czci, lecz sam jej „Przedmiot" nigdy nie stałby się dla człowieka osiągalny. Tomasz zresztą odwołuje się do tradycji antycznej, przywołując Cycerona, który wiązał pojęcie religii z szacunkiem i czcią kultyczną, jakie należą się istocie boskiej, stosownie do jej natury. Niewystarczalność sprawiedliwości dla zaistnienia pełnej więzi z Bytem Boskim otwiera możliwość mówienia o odrębnej cnocie, dzięki której człowiek jest w stanie zdążać do Boga jako dobra najwyższego, co więcej osiągnąć je. Jest to cnota religijności. Wyraża się ona w wewnętrznym uznaniu zależności od Boga,

[15] Teksty zawierające filozoficzną analizę religii znajdują się zwłaszcza w Sumie Teologicznej, S. Th., II–II, 81–100.

[16] E. Gilson, Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 458 n.

któremu należy się uwielbienie, natomiast na zewnątrz realizuje się w spełnianiu aktów czci i kultu, których celem finalnym jest Bóg.

Ta podwójna warstwa argumentacyjna, powiązana z moralnym usprawnieniem domagającym się oddania czci Bogu oraz z autonomiczną cnotą religijności, wprowadziła pewne podejrzenie o istnieniu dualistycznej teorii religii. Powyższa aporia wydaje się być pozorna, a niektórzy interpretatorzy Tomaszowej filozofii religii próbują neutralizować obecność, nie dających się ze sobą pogodzić, wewnętrznych sprzeczności[17]. Słusznie wskazuje się, że łączenie religii z moralnością posiada swoje mocne zakorzenione w strukturze osoby ludzkiej. W niej dokonuje się poznanie Tego, Który Jest źródłem wszelkiej rzeczywistości — bytu, w wyniku, czego możliwe jest podjęcie decyzji o uznaniu Go za najważniejszy i ostateczny cel życia. Dynamika ludzkiego sposobu bycia powoduje, że zaangażowanie się po stronie religii wiąże się z koniecznością nieustannego aktualizowania relacji religijnej. Ponawianie wyboru dokonuje jednoczesnego odnowienia świadomości o przynależności do Boga. Akt religijny jako działanie osobowe nie może być separowane od wymiaru moralnego. Można wręcz powiedzieć, że cnota religijności najgłębiej realizuje i spełnia ludzką moralność. Jeśli etyczna powinność płynąca ze sprawiedliwości nakazuje człowiekowi oddanie Bogu doskonałej czci i szacunku, to właśnie religijność jest jedyną i wyróżnioną dyspozycją, dzięki której należny kult jest oddany. Co prawda żadna jego forma nie dosięga swego „przedmiotu", czyli Boga, wypełniając jedynie sam zamiar oddania czci boskiej naturze tak, jak widział to Cycero. Religijność nastawiona jest na mozolne zdążanie do celu swoich poszukiwań, za którym skrywa się tajemnica Boga. Choć religijność nie jest zjawiskiem specyficznie chrześcijańskim, gdyż znana jest również autorom pogańskim, to pozostając ludźmi religijnymi, nie poznali oni w wystarczającym stopniu boskiego obiektu czci. Nie jest to zresztą ich błąd, gdyż pełne poznanie Boga może przyjść jedynie z Jego dobrowolnego przyzwolenia, które nazywamy łaską. Tomasz rezerwuje bezpośredniość kontaktu z Bogiem teologicznej cnocie wiary. Jedynie ona oparta o całkowite zaufanie Bogu oraz uznanie prawdy, jaką objawia On o Sobie Samym, może być pewna styku z „Przedmiotem" religijności. Tym niemniej również ci, którzy znajdują się poza światłem Objawienia znają i uprawiają religijność, choć poza uświęcającą obecnością prawdziwej religii. Jest to już komentarz teologa, świadomego różnicy zachodzącej między cnotami naturalnymi, czerpiącymi z argumentacji filozoficznej a cnotami teologicznymi o charakterze nadprzyrodzonym.

Z punktu widzenia analizy filozoficznej łączenie religii z moralnością posiada swoje osobowe podstawy, co więcej przy takim rozumieniu religijności otwiera się dyskurs o dialogicznej, zażyłej i personalistycznej relacji przebiegającej między Bogiem a człowiekiem. Intymność związku sięga najgłębiej, jak można to sobie wyobrazić, od zupełnie fundamentalnego faktu istnienia po świadomy i wolny wybór Boga jako osobowej wartości[18]. Trudno, więc zgodzić się z głosami krytycznymi, dostrzegającemu w tomizmie jedynie „zobiektywizowany chłód"

---

[17] Z.J. Zdybicka, Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?, *ZN KUL* 17: 1974, nr 4, s. 17–27.

[18] Personalistyczną propozycję rozwijania Tomaszowych podstaw religii podjęła Zofia J. Zdybicka, idąc zresztą w stronę własnych rozwiązań, tenże, jw.

metafizycznego wyjaśniania, na tyle oddalonego od pasji przeżycia religijnego, że trudno jest je umieścić w konkretności doświadczenia antropologicznego[19]. Nie tylko umysł, poznanie teoretyczne bierze udział w tworzeniu się więzi religijnej, lecz uczestniczą w niej wszystkie poziomy życia osobowego. Zgodzie rozumu musi współtowarzyszyć przyzwolenie woli; spełnianie zewnętrznych praktyk będzie pustym działaniem, jeśli nie znajdzie odbicia w głębi wewnętrznego przeżycia. Wiązanie się ludzkich władz poznawczo-wolitywnych z Bogiem jako Najwyższym Dobrem zakłada i domaga się duchowej współpracy, której owocem byłaby pobożność, pogłębiona potrzeba modlitwy i spokój płynący z medytacji, ostatecznie, więc realizacja religijnej wartości, jaką jest świętość.

Kolejny etap ludzkich pytań o religię wiąże się z wyodrębnieniem nowego paradygmatu poznania naukowego, opierającego się na metodzie matematyczno-empirycznej. Nowożytne rozumienie pojęcia nauki należy przyjąć za kolejnego partnera, który zaczął aktywnie uczestniczyć w zachodnim dialogu o religii. Zasięg wpływu nowego ujęcia poznania naukowego nie ograniczył się jedynie do nowożytnych granic, oddziałując decydująco na kształt współczesnych dyskusji religiologicznych. Wyraźne zapowiedzi zmian w spojrzeniu na fizyczne podłoże świata oraz otwarcie nowych perspektyw badawczych można już odnaleźć w renesansowym przyrodoznawstwie[20], natomiast pierwsze zastosowanie nowej „metody" w obszarze filozofii spełniło się w myśli Kartezjusza. Podstawowym celem autora *Rozprawy o metodzie* było przebudowanie od fundamentów dotychczasowego sposobu zdobywania wiedzy o rzeczywistości. Niezadowolenie z przednowożytnych osiągnięć filozofii, utożsamionej w dużej części z suarezjańską interpretacją scholastyki, było dokładnie odwrotnie proporcjonalne do obiecujących postępów, jakie przynosił matematyczny model poznania fizycznej natury świata. Postępujący rozdźwięk między starą i nową nauką miał też swoje źródła we wzrastającym napięciu między arystotelesowską koncepcją przyrody, gdzie dla wyjaśnienia procesów fizycznych korzystano z kategorii jakościowych a możliwością zastąpienia tego sposobu badań przez metrum ilościowe, zastosowane do uchwycenia mechanicy stycznego przebiegu zjawisk przyrodniczych. Dodatkowo też, w średniowieczny obraz kosmosu oraz w siatkę pojęciową ówczesnej filozofii przyrody wmieszały się pewne tezy kosmologiczne inspirowane teologią chrześcijańską, spychając ją nieopatrznie w obszar wiedzy, którą — na poziomie przyrodoznawstwa — należy przekroczyć, gdyż nie spełnia ona wymagań nałożonych przez nową metodę poznania. Zdaniem Wildiersa, wiele przesłanek wskazuje na to, że ten niepotrzebny dylemat wyboru między nowym spojrzeniem na przyrodę, rewizją starej filozofii oraz ostrożną zgodą na teologię stał się udziałem Kartezjusza[21].

---

[19] Tomizm oskarżany jest o to, że odziera człowieka z jego wewnętrznej prawdy koncentrując swoje analizy na jego zewnętrznym, rzeczowym otoczeniu. Błąd reifikacji doświadczenia aksjologicznego, a takim jest jego religijna odmiana, jest wzmacniany zarzutem o dokonanie radykalnej obiektywizacji prawdy zewnętrznej, która odbywa się kosztem zapoznania świata wewnętrznego. Samo myślenie religijne budowane na tomizmie miałoby być jedynie zewnętrzną wobec człowieka, próbą przejścia przez scenę świata-bytu, czynioną jedynie po to by potwierdzić, że jest on „jedyną intersubiektywnie sprawdzalną drogą do Boga". J. Tischner, Myślenie według wartości, Kraków 1982, s. 355.

[20] S. Kamiński, Nauka i metoda, Lublin 1992, s. 74 n.

[21] N.M. Wildiers, Obraz świata a teologia, przeł. J. Doktór, Warszawa 1985, s. 158 n.

Ponieważ stara fizyka, w wielu punktach swych teoretycznych uzasadnień, była uwikłana w antyczne pojęcia filozoficzne nie pozostało nic innego, jak wyciągnąć ostateczne konsekwencje z przełomowego momentu, by budować nowy, rzetelny gmach ludzkiej wiedzy. Choć ten był wyobrażony w postaci drzewa, porządkującego kolejne dziedziny poznania. Można, więc mówić o negatywnym i pozytywnym aspekcie, jaki zawierał się w kartezjańskiej propozycji zmian. Jej konstrukcja postępowała dwukierunkowo: negatywnie — chodziło o całkowitą eliminację wpływów dotychczasowej filozofii utożsamionej w znacznej części z późną scholastyką, zwłaszcza z rozpowszechnioną w *La Flèche* suarezjańską interpretacją tomizmu, oraz pozytywnie — przy kładzeniu fundamentów pod nową metafizykę, należało uwzględnić oczywistość matematyczną, której stosowanie przyczyniło się do ogromnego rozkwitu przyrodoznawstwa. I choć poddaje się w wątpliwość, deklarowane przez Kartezjusza, całkowite odseparowanie się od jakichkolwiek wpływów, zdecydowanie pogardzanej scholastyki[22], to przełomowy krok został postawiony. O ile jeszcze jego poprzednicy starali się unifikować całościowe poznanie rzeczywistości, próbując dostosować spojrzenie religijne do ogólnych kategorii metafizycznych, wyjaśniających ontyczną strukturę świata, o tyle ojciec nowożytnej filozofii zdecydował się na całkowite zerwanie z dotychczasową tradycją, kierując się ku odnalezieniu nowej metafizyki, dla uzasadnienia Newtonowskiej fizyki. Należy sądzić, że nawet gdy deklarował on zainteresowanie spekulacją filozoficzną, to faktycznie, w samym procesie badawczym, poruszał się już w obrębie fizyki z szerokim wykorzystaniem matematycznej dokładności[23]. Natura rządzi się ustalonymi prawami mechanicznego następstwa zjawisk. Dla ich poznania wystarczy rozum, kierujący się nieodmiennymi prawidłami równań matematycznych. Skrajnie racjonalistyczny projekt poznania wyeliminował możliwość prowadzenia dyskursu religijnego, opierającego się na analizie rzeczywistości, czyli świata fizycznego, znajdującego się na zewnątrz myślącego *cogito*. Konsekwentnie też, zainteresowanie teologią jako religią objawioną przesunęło się z poziomu racjonalnej myśli dyskursywnej, zarezerwowanej dziedzinie fizyki i matematyki, do obszaru woluntarystycznej decyzji jednostki. Jak pisał sam Kartezjusz, wiara jest bardziej sprawą woli niż rozumu, zależy od osobistego wyboru z dala od rozumowej refleksji. Jedynym obszarem niepodległym od deterministycznych praw mechaniki okazała się świadomość i jej myślowe wytwory. Poszukiwania w obrębie wewnętrznej świadomości podmiotu, zróżnicowanych *cogitans*, natrafiały na ideę bytu najdoskonalszego. Jednocześnie pojęcie Boga, zwłaszcza przymiot boskiej prawdomówności, stanowił ważny element uwiarygodniający pewność ludzkiego poznania oraz potwierdzający samą możliwość badania fizycznej natury świata. Jedyne miejsce dla przeżycia religijnego związało się z akceptacją (lub też odrzuceniem) znaczenia idei Boga jako kresu intencji poznawczej myślącego *cogito*. Można, więc mówić o uzależnieniu istnienia Boga od decyzji podmiotu, o swoistej subiektywizacji religii. Zależność ta została wzmocniona specyficzną sprawczością, jaką pełnił Bóg wobec samowystarczalnego mechanizmu rozwojowego kosmosu, regulowanego fizyką Newtona. Wpraw-

[22] E. Gilson, Index scolastico-cartésien, Paris 1972[9]; Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1967[3].

[23] E. Gilson, jw., s. 176.

dzie idea Boga pojawia się w metafizycznych korzeniach nowej wiedzy, lecz jej miejsce jest ściśle powiązane z funkcją, jaką pełnił w naukowej interpretacji świata. Jak powiedzieliśmy wcześniej, nowa metafizyka miała stanowić uzasadnienie teoretyczne dla rodzącej się fizyki, co wciągnęło ideę Boga w funkcję sprawczą dla uruchomienia fizycznych praw kosmicznego mechanizmu, by tuż potem zamilknąć wobec konieczności ich zachodzenia.

Nawet tak reprezentatywni badacze myśli kartezjańskiej jak Henri Gouhier czy Etienne Gilson, różniący się przecież w swych konkluzjach, pozostają zgodni co do religijnych inspiracji kartezjanizmu, który zmierzał do pogodzenia nowej wizji świata z wiarą chrześcijańską. Tym niemniej idea Boga w całym układzie kartezjańskiej wiedzy, inspirowana przecież chrześcijańską edukacją religijną autora tego systemu, została związana zewnętrzną relacją ze światem fizycznym jako robocza hipoteza sprawcza, która następnie nie znajduje się z tym światem w bliskich związkach. Nie trzeba dodawać, co zresztą dość szybko dostrzegł Pascal, że taki układ otwiera możliwość usunięcia Boga z horyzontu naukowego poznania, a w pewien sposób również z kręgu ludzkich zainteresowań. Bóg, stwórca początku, modelowany na wzorze biblijnym, został odseparowany od biegu świata i jego losów, wydanych w kleszcze praw newtonowskiej mechaniki. Oddalony od kosmosu Bóg wpadł w ryzyko tak różnorodnej interpretacji, że w równym stopniu mógłby być Osobą, jak i Zasadą, która dość szybko zacznie ewoluować w stronę wizji deistycznej.

Dla wyodrębnienia metody prowadzącej do poprawnego poznania przyrody wystarczą fakty i jasność matematyki, gdzie tracą na wartości pytania, dlaczego coś istnieje, lecz raczej, jak przebiega badane zjawisko. W takim kontekście, Kantowskie przyjęcie przyrodoznawstwa jako wzorca racjonalnego poznania o charakterze wiedzotwórczym, wzmocniło pozycję tendencję empiryczną, rozwijaną ze wzrastającym dystansem i nieufnością wobec naukowych aspiracji filozofii, teologii czy religii. Filozoficzna refleksja nad religią, jeśli chciałaby stać się naukową, musiała pozostać w obrębie czystego rozumu. Racjonalny dyskurs o religii, jak to zresztą zapowiadał już Kartezjusz, należy wykluczyć z poziomu wiedzy teoretycznej, przenosząc go w obszar praktycznych decyzji, tym razem powiązanym z moralnością lub raczej z doświadczeniem ludzkich granic w jej realizacji. Bóg przecież pojawia się jako postulat, gwarantujący finalne spełnienie się moralności. Autonomia tej ostatniej jest posunięta na tyle, że w momencie podejmowania decyzji moralnej nie musi sugerować się wskazaniami prawa boskiego. Redukcja religii do działań moralnych posunęła się tak daleko, że ludzka religijność została zinterpretowana jako subiektywna ekspresja życzeń, która nie służy ani powiększeniu chwały Bożej, ani też rzeczywistemu dobru człowieka. Spełnienie obowiązku moralnego nie może być zastąpione przez składanie pobożnych deklaracji[24].

Inne rozwiązanie, lecz wychodzące naprzeciw warunkom empirycznej kontroli jakiejkolwiek wiedzy, przyjęli zwolennicy tworzenia religii naturalnej, znajdującej się poza judeochrześcijańskim objawieniem. Akceptacja faktu istnienia religii nie oznaczała w żadnym stopniu, że rozum w procesie refleksji nad faktami lub związkami, jakie między nimi zachodzą, jest w stanie wskazać na faktyczne

[24] I. Kant, Religia w obrębie samego rozumu, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 232 n.

istnienie Boga, szerszy opis Jego przymiotów oraz dokładniej sprecyzować stosunek bóstwa do człowieka. Każda wiedza wykraczająca poza fakty, jest podejrzanym wytworem ludzkiej wyobraźni. Hume'owska krytyka koniecznego charakteru relacji między faktami nie pozostawiła żadnych wątpliwości, co do naukowego statusu przekonań religijnych. Ich hipotetyczny status miał potwierdzenie w domysłach i przypuszczeniach, na które skazany był człowiek, ograniczony w swych ambicjach poznawczych do jedynie wiarygodnej metody badań. W tej sytuacji religia objawiona sytuowała się jako rodzaj religii najmniej prawdopodobny i najbardziej oddalony od empirycznych kryteriów sprawdzalności. Pozostała jedynie próba budowy systemu religijnego, który byłby najbardziej zgodny z oczekiwaniami ponowożytnej koncepcji racjonalności.

Przeczuwając empiryczno-fizykalny zwrot epistemologiczny próbowano chronić upadającą wiarygodność wierzeń religijnych w powiązaniu z innymi władzami poznawczymi człowieka. Pascal przeciwstawiał żarliwy „porządek serca", odsłaniający żywego Boga mistyków i proroków, wyrachowanemu, w sensie dosłownym, „porządkowi rozumu", zmuszonemu zadowolić się spekulatywnym tworem filozofii pokartezjańskiej. W późniejszym okresie romantyzmu niemieckiego, Schleiermacher w swych *Mowach o religii*, będzie się odwoływał do wzniosłości „uczucia religijnego i mocy kontemplacji" jako kompetentnych władz, dzięki którym religia odsłania swój obiektywny sens. Niemal każda ponowożytna tendencja uwiarygodnienia przekonań religijnych musiała przejść próbę empirycznego testu lub budowała się poza jego wymaganiami, uciekając tym samym od pojęcia racjonalności w jego empirycznym sformułowaniu. Zmieniały się preferencje dotyczące wyboru idealnej nauki, która najlepiej spełniałaby postulat empiryczności, obiecując ostateczne rozstrzygnięcie tajemnicy bytu. Po przyrodoznawstwie przyszła kolej na socjologię, „jedynie naukowy" materializm dialektyczny, po fizykalizm wczesnego neopozytywizmu. W historycznym ciągu poszukiwania jednego typu wiedzy szczegółowej możemy też odnaleźć wiele współczesnych prób zawłaszczenia ludzkim poznaniem, czynionych z niemal religijną obietnicą spełnienia, wiarą na dotarcie do źródła bytu.

Mówiąc o przesunięciu akcentu w stronę metody empirycznej nie mamy na myśli jej krytyki lub odrzucenia, lecz wskazanie na ponowożytne zdominowanie ludzkiego poznania przez jedną ścieżkę badania rzeczywistości, która ustawiła się na pozycji uprzywilejowanej jako ostateczny model w możliwości zdobywania wiedzy wartościowej, godnej zaangażowania ludzkiego rozumu. Niewątpliwie, dotychczasowe próby poznania rzeczywistości nie miały swojego wystarczającego przełożenia na przyrodoznawstwo, a później również na rozwijające się dynamicznie szczegółowe dziedziny wiedzy. Z drugiej strony, doświadczenie empiryczne budowało się w zbytniej opozycji lub nawet swoistej konkurencji do wiedzy humanistycznej, w tym również do religijnego opisu świata. Panowała ogólna opinia, że przekonania religijne nie mieszczą się w obrębie dziedzin wiedzotwórczych, wchodzących w skład nowego paradygmatu nauki, dlatego postulowano zerwanie więzi z teologią oraz religią. Oczywiście, można badać zjawisko na warunkach wyznaczonych metodą empiryczną, co otwierało drzwi dla naukowego badania faktów religijnych z pozycji niezaangażowania konfesyjnego. W tym znaczeniu początku refleksji nad zjawiskiem religii w jej współczesnym kształcie

należy doszukiwać się w okresie oświecenia, a szczególne jego nasilenie przypada na drugą połowę ubiegłego stulecia oraz pierwsze dekady XX wieku. Jeśli można mówić o akademickiej stabilizacji nowej dziedziny wiedzy nazywanej religioznawstwem, to cezurę historyczną stanowi rok 1873, gdy w Genewie utworzono pierwszą katedrę pod tą właśnie nazwą[25]. Na badawcze zainteresowanie się religią złożyło się kilka równorzędnych komponentów. Spośród najważniejszych należałoby wyróżnić wspominaną już, wzrastającą stosowalność metody empirycznej, coraz szersze oddziaływanie idei ewolucyjnego rozwoju życia oraz postępującą specjalizację nauk humanistycznych, gdzie badacze, w sposób niezależny od wyznania religijnego czy przynależności konfesyjnej, podjęli studia nad kulturowym statusem religii. Taki klimat badań pociągnął za sobą ogromny rozwój szczegółowych gałęzi wiedzy o zjawisku religijnym, od historii religii, przez socjologię aż do psychologii religii. Dla niektórych kierunków, ta „pozareligijna" tendencja badawcza miała zapewnić neutralność i obiektywność poznawczą, której — w ówczesnej opinii — brakowało „konfesyjnemu" zaangażowaniu. Prawdziwym przełomem, który przeorientował dotychczasowy, redukcyjno-ewolucjonistyczny profil wyjaśniający, okazała się fenomenologia religii, zarówno w swym podnurcie humanistycznym (G. van der Leeuw, N. Söderblom, R. Otto, M. Eliade), jak i ściśle filozoficznym (M. Scheler). Szczególnie ten pierwszy dokonał rewaloryzacji kulturowej wartości religii, łącząc nastawienie badawcze typowe dla empirycznie zorientowanego religioznawstwa z próbą odnalezienia filozoficznych podstaw uzasadniających fenomen ludzkiej religijności. Opis zjawiska religijnego opierał się na materiale etnograficznym, który stanowił jedynie wstępny etap dla penetracji istoty religii w celu odnalezienia jej stałych struktur. Przeżycie religijne zachodziło w obrębie własnego, autonomicznego doświadczenia, w którym ujawniają się swoiste sensy, pełne sakralnej symboliki. Ich poznanie dawało się odtworzyć przez zastosowanie specjalnego zabiegu poznawczej empatii, zaangażowanego „wczucia się" w badany fenomen. W ten sposób postulowany jako konieczny warunek neutralizacji analiz religioznawczych od sugerowania się oddziaływaniem wierzeniowym nie tylko nie uchybiał kryterium epistemologicznej obiektywności, lecz wręcz odwrotnie, jego brak mógł się przyczyniać do popadnięcia w błędy i uproszczenia interpretacyjne, których bezpośrednim efektem stał się brak pełnego dostępu do analizowanego zjawiska. Nurt fenomenologiczny rozumiany jako metoda badań pozytywnie oddziaływał na kulturowy klimat, jaki wytworzył się wokół religii, która dotychczas wyjaśniana była nieodmiennie przez kliszę kulturowo-ewolucyjnego zapóźnienia w ludzkiej dynamice rozwojowej, jako jeden z ostatnich bastionów broniących niepokonaną epokę „przesądów".

Mimo, że stosunek poznania naukowego do religii przeszedł ewolucję poglądową, której ważnym etapem był kryzys filozofii neopozytywistycznej oraz dyskusje metodologiczne wokół statusu samej nauki, to utrzymuje się wciąż, o zróżnicowanej zresztą skali, napięcie między religijnym a naukowym spojrzeniem na otaczający świat[26]. Warto jednak dostrzec głębokie zmiany, jakie

[25] G. Lanczkowski, Wprowadzenie do religioznawstwa, przeł. A. Bronk, Warszawa 1986, s. 93–98; M. Eliade, Sacrum i profanum, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 179–191.

[26] A. Bronk, Zrozumieć świat współczesny, Lublin 1998, s. 230 n.

nastąpiły w nastawieniu współczesnej epistemologii do opcji teistycznej i truizmem byłoby przywoływanie tych kierunków filozoficznych, które do tej kwestii podchodzą z czymś więcej niż tylko z obojętną tolerancją. Nie ulega natomiast wątpliwości, że w kulturze zachodniej na filozoficzny dialog o religii złożyły się trzy ważne komponenty, które również współcześnie zachowują swoją ważność. Są nimi wyobraźnia mitologiczna, symbolizowana antycznym układem wierzeń, idee religijne inspirujące się Objawieniem judeochrześcijańskim oraz nowożytne rozumienie poznania naukowego, skoncentrowanego na stosowaniu metody empirycznej. Historyczny proces kształtowania się tych trzech zjawisk kulturowych oraz ich odrębność nie oznacza, że nie współwystępują one ze sobą współcześnie. Uwzględniając niczym niezastępowalną wagę tych trzech podstawowych partnerów dialogu o fakcie religijnym, spotykamy wciąż człowieka, który interpretuje swoje bycie w świecie jako *homo religiosus*. Wskazywałoby to, że doświadczenie Boga, *sacrum*, boskości jest też wydarzeniem antropologicznym. Fenomen religijny pozostaje żywotnym i i bogato prezentującym się sposobem samorealizacji osoby ludzkiej, występującym zarówno w warstwie indywidualnej, jak i społecznej. To właśnie „człowiek religijny" rozpoczyna dialog o religii.

HOMO RELIGIOUS FACE AU DIALOGUE SUR LA RELIGION

RÉSUMÉ

A travers l'histoire des religions l'homme se découvre comme l'être religieux. Il est certain que le fait religieux précédait la discussion intellectuelle sur le statut culturel de ce fait; l'homo religiosus. Dans la culture occidentale se sont constitués trois facteurs qui contruisaient la forme du dialogue sur la religion: ce sont la tradition mythologique grecque, la foi chrétienne et la pensée scientifique. Entre elles persiste encore ce dialogue sur le sens antropologique et culturel de la religion.