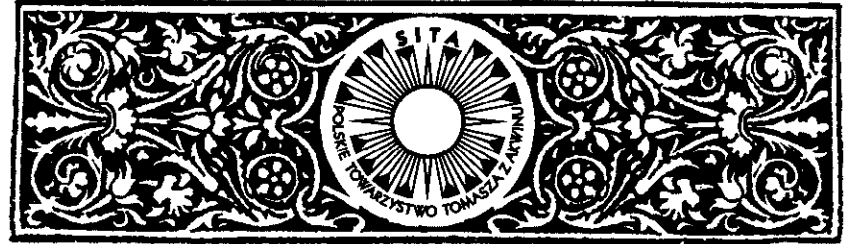


BIBLIOTEKA FILOZOFII REALISTYCZNEJ



MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC

CZŁOWIEK I KULTURA



POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
LUBLIN 2008

niezamierzony – zewnętrzne formy kultu związane z religią. Te formy kultu odnoszące się już to do ludzi zmarłych, uznanych jako herosów, już to do ludzi stojących u władzy, przybierają wyraźnie religijny charakter, wraz z rozbudowaną obrzędowością, przestrzeganą skrupulatnie w najmniejszych detalach. Przykłady są zbędne, gdyż są zbyt znane. Również wprowadzanie form religijnego kultu przy obrzędach, takich jak nadawanie uroczyste imion, zawieranie małżeństw, pogrzeby, jest przejawem religijnego nastawienia człowieka. Wyraził to lapidarnie A. de Saint-Exupéry w książce *Mały Książę*, mówiąc ustami lisa, że dla człowieka „[p]otrzebny jest obrządek”².

Formy religii i sposób jej przeżywania stanowią bardzo dogodny „wehikuł” poznawczy i samego człowieka, i grup społecznych, i narodowej kultury. Poprzez analizę religijnych przeżyć i dzięki badaniom form kultu i religii, można dowiedzieć się bardzo wiele o naturze człowieka, o sposobach jego indywidualnego i społecznego reagowania. Dlatego też badanie różnych religii i sposobów jej uprawiania służyło etnologom za dogodne i skuteczne narzędzie bliższego rozpoznania kultury badanego społeczeństwa.

Rozważając podstawy rozumienia kultury w jej zasadniczych przejawach, przyjrzymy się bliżej zjawisku religii jako właśnie istotnemu nurtowi ludzkiej kultury. Zwrócimy uwagę na podstawy faktu religii, sam fakt religii w jego różnorodnym zartykułowaniu i usymbolizowaniu, rozumienie przedmiotu religii – Boga i wreszcie na stosunek samej religii do innych wątków kultury, a więc nauki, moralności i sztuki. Tak zarysowana problematyka jest – niestety – zbyt obszerna, by mogła być dogłębnie wyczerpana; dlatego też z rozmysłem ograniczymy się do węzłowych, istotnych dla tego faktu (religii) momentów, a i te analizować będziemy jedynie w kontekście rozumienia samej kultury.

1. FAKT RELIGII

Sam fakt religii człowieka posiada w normalnym społeczeństwie swe różnorodne uwarunkowania i powody. Zwykło się, słusznie, zwracać uwagę na psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania religii, która jest człowiekowi od najwcześniejszych lat przekazywana przez otoczenie, zwłaszcza rodziców i rodzinę. Ów przekaz wiary jest spontanicznie przyjmowany przez wkraczające w życie dziecko, które akceptuje religię jako zjawisko normalne, pozwalające mu się jakoś zintegrować ze społeczeństwem i czuć się „na miejscu”. A nawet, gdy przyjdą w życiu rozmaite kryzysy na tle religii, to zwykle traktuje się je jako pewien etap w psychicznym dojrzewaniu człowieka, dla którego religia jest potrzebna przynajmniej, by zachować równowagę psychiczną, duchową tężyznę i zdolność do przeciwstawiania się trudnym życiowym wydarzeniom.

Zdarza się jednak, że człowiek żyje w pewnych społeczeństwach programowo niereligijnych i ateistycznych, gdzie – w niektórych okresach i miejscach – przekazywanie religii jest zabronione przez obowiązujący system polityczny i związane z nim prawodawstwo. Wówczas na skutek programowego ateizmu można, w pewnym stopniu, niektórym ludzi, na jakiś okres, pozbawić pewnych religijnych przeżyć, ale – jak pokazała także praktyka – nie można pozbawić samego religijnego nastawienia. Ono może przybierać inne formy i przekształcać się, a niekiedy przechodzić w zwyrodnienie: w liturgię laicką. W ten sposób rodzi się odpowiedni „kult jednostki”, kult organizacji, uroczyste ceremonie o treści ostatecznie puste. Ale jak towarzyskie „dobre obyczaje” i konwenanse, mimo pustej treści, są jakby „hołdem” oddanym prawdziwej cnotie, tak wszelkie postaci laickiej liturgii, mimo swej pustej treści, są także hołdem oddanym religijnym nastawieniom i potrzebom człowieka. Zresztą te potrzeby religii, chociaż zwalczane przez „antyreligię”, w człowieku nie wygasają i w różnych okolicznościach życia budzą się i dają o sobie znać w postaci zwrotu do „czegoś lub kogoś”, kto nienazwany jest adresatem ludzkich westchnień, zaklęć, postawy wewnętrznej uległości

² A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. J. Szwykowski, Warszawa 1995⁹, s. 62.

lub nawet buntu. Takie właśnie formy zachowania się człowieka są tylko rozmaitym wyrazem istotnego religijnego nastawienia ludzkiej natury. Fakt zaś religijności w wymiarze społecznym jest zjawiskiem trwałym, nawet w społecznościach, w których obowiązuje ideologia ateistyczna. Ona bowiem staje się także wyrazem religijnego nastawienia ludzkiej natury.

Niezależnie od uwarunkowań psycho-socjologicznych w przekazywaniu religii, trzeba sięgnąć do głębszych pokładów ludzkiej natury, aby zrozumieć sam fakt ludzkiej religijności. On bowiem nie da się ostatecznie wyjaśnić tylko poprzez psychiczne i socjalne czynniki, albowiem suponują one jeszcze swoją „głębę” – ludzką naturę – jako źródłowy sposób działania człowieka, przejawiający się w używaniu rozumu i wolnej woli, w twórczości i całej działalności kulturowej. Słowem, to bytowa struktura człowieka i jej rozumienie pozwoli ostatecznie zrozumieć i wyjaśnić istotnie ludzkie zachowanie się i charakterystyczny dla każdego człowieka sposób zachowania się wobec ważnych życiowych faktów, takich jak: poczęcie i narodzenie się człowieka, choroby i śmierć oraz realne zagrożenie samego życia.

Wszystkie tego rodzaju egzystencjalne przeżycia człowieka zawsze u swego początku zakładają akty poznawcze, jeśli przeżycia te są istotnie ludzkimi przeżyciami. Akty bowiem ludzkie są – jak to się powszechnie mówi – aktami świadomymi i dobrowolnymi. I w przeżyciu poznawczym człowieka należy sięgnąć do samych korzeni poznawczych, a więc do bazowych ludzkich aktów i ich struktury, gdyż one stanowią o istotnym dla człowieka powiązaniu poznawczym z rzeczywistością. Jak to było już analizowane w pierwszej części tych rozważań – do takich właśnie aktów poznawczych i ich struktur należy nasz pierwotny, świadomy, ludzki kontakt z bytem, rzeczywistością. Skądinąd wiadomo, że to właśnie byt jest przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego. Cokolwiek bowiem poznajemy, to poznajemy w aspekcie bytu, a więc tego, „że coś jest czymś”. Ujmując bowiem pierwotnie rzeczywistość jako „istniejące coś”, możemy dalej rozbudowywać nasze poznanie. Czynimy to, dodając, poszerzając, nakładając uzyskane w coraz dokładniejszym poznaniu dalsze cechy na pierwotnie ujęty „byt”, który nie tylko jest ujęty jako pierwszy przedmiot naszego poznania, ale, co

więcej, jest także sposobem tego poznania. Każdą bowiem dalszą „cechę-treść” ujętą w poznaniu rozumiemy jako byt, „jakiś coś”, bliżej określone w różnych aktach i sposobach naszego poznania. Zatem fundamentem naszego intelektualnego poznania jest ujęcie poznawcze bytu (przedmiotowość intelektualnego poznania!), dokonujące się pierwotnie w aktach podstawowej intuicji, zwanej u Greków *νοῦς* [nus], a później u łacinników *intelligentia*...

I owo ujęcie poznawcze bytu (jak już było wspomniane) posiada swoje dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny. Chodzi tu po prostu o wyakcentowanie rozumienia tego samego od jego strony egzystencjalnej, a więc tego, że „jest” (to znaczy, że realnie istnieje coś), oraz tego, że istniejące „coś” jest jakąś rzeczą samą w sobie zdeterminowaną, tożsamą, a więc o ujęcie poznawcze bytu od strony treści-istoty. Jest bowiem oczywiste, że byt – a więc to wszystko, co jest w sobie zdeterminowane jako przede wszystkim coś istniejące – jawi się w naszym poznaniu pierwotnie od strony aktu istnienia, a więc że „jest-istnieje”; jak zwykło się mówić, byt uderza w nas „ostrzem swego istnienia”. Istnienie jest zawsze istnieniem jakiejś realnej, konkretnej treści. Stąd też nasze poznawcze ujęcie bytu, jako przedmiotu intelektualnego poznania, jakby „opalizuje”, oddziałując właśnie faktem istnienia. Dostrzegając tenże fakt istnienia zarazem, wtórnie, dostrzega się stronę treściową, dostrzega się istnienie czegoś. Jest to jednak ten sam byt opalizujący w naszym poznawczym ujęciu raz aktem istnienia, raz (zarazem wtórnie) treściami istniejącymi.

Dostrzeżenie i poznawcza intuicja bytu od strony istnienia ujawnia nam natychmiast przygodność bytu danego nam w naszej poznawczej empirii. Dostrzegamy, że byt, z którym mamy do czynienia, jest bytem właśnie przygodnym, o istnieniu niekoniecznym, kruchym, utracalnym. Szczególnie ostro to się jawi, gdy nasze doświadczenie bytowej przygodności jest jakoś z nami bliżej, emocjonalnie związane, gdy mianowicie doświadczamy byt (od strony zwłaszcza utracalności jego istnienia) bliskiej nam osoby, dziecka, rodziców, małżonka, nas samych... Szczególne doświadczenie przygodności bytowej ukazuje się np. przy narodzeniu się dziecka, przy chorobie dziecka, kogoś bliskiego czy nas samych. Wówczas to ostro doświadczamy, że akt

istnienia bytu – życie dziecka, osoby kochanej, nas samych, nie leży w naszej mocy, lecz jest jakby „darowane”, i to w sposób różnorodnie uwarunkowany; doświadczamy, że o istnienie-życie trzeba dbać, starać się, oddziałując na korzystny układ samej treści proporcjonalnie związanej z istnieniem. Znaczy to, że „trzeba się starać o zdrowie”, aby żyć-istnieć. Doświadczenie tej przygodności bytowej nas samych i osób nam bliskich przejawia się w charakterystycznym, poprzednio zaznaczonym trójrytmie odniesienia: 1) w postaci afirmowania własnego lub drugiego bytu, i jego, tego bytu, tożsamości – aby być, aby istnieć jako „ten oto” człowiek; i równocześnie dostrzeżenia czy rozumienia zagrożenia utracalności tej tożsamości, w sensie utraty mego lub drugiego bytu istnienia; 2) jako „zawierzenie” bytom drugim, które są pomocne w utwierdzeniu się w bytowaniu, a więc „zawierzenie się” innym osobom, jak: rodzicom, lekarzom, medycynie, instytucjom społecznym itp.; 3) w doświadczeniu i uznaniu niewystarczalności tego typu „zawierzenia”, które zresztą ogranicza siły i pojemność duchową człowieka – co wywołuje ostateczne „zawierzenie się” Transcendensowi, nieznanemu w rzeczy samej czy nawet nienazwanemu, który to Transcendens – jako domniemane źródło bytu – uznaje się spontanicznie jako „rację” życia-bytu i ostateczne „usprawiedliwienie” wszystkich ludzkich (osobowych) przeżyć. Owo przeżycie bytowej przygodności (zwłaszcza przygodności własnej i osób sobie bliskich) stanowi istotny „fundament” faktu religii, jako ludzkiego zwrócenia się do tego źródła bytu i życia, które spontanicznie uznaje się jako adresata moich osobowych przeżyć.

Sam fakt religii musi jednak zyskać swój ludzki wyraz, musi być niejako po ludzku „zartykułowany”, jako jakaś postać konkretnej religii. I w tym miejscu pojawia się bardzo ważne zagadnienie różnych form religijnych. Problematyka jednak różnorodnych form religijnych nie jest równoważna i nie pokrywa się z problemem samego faktu religii i jego fundamentu. I to właśnie nie było zazwyczaj zauważane przez rozmaitych badaczy zagadnienia religii, zwłaszcza zaś etnologów i socjologów. A sprawa jest niezmiernie doniosła i jej uwzględnienie eliminuje cały szereg uproszczeń i błędów w tej dziedzinie.

2. PROBLEM WIELOŚCI FORM RELIGIJNYCH

Zwykło się bowiem zwracać uwagę, pod wpływem ewolucjonistycznych założeń filozoficznych i naukowych, że zjawisko religii podlega swoistym prawom ewolucji w postaci przechodzenia od form pierwotnych magizmu poprzez coraz „wyższe” i bardziej zreflektowane postaci religii, aż do swoistego monoteizmu wielkich światowych religii, takich jak mozaizm, islam i chrześcijaństwo. Jednak analiza pierwszych ludzkich przeżyć rozumnych na tle poznania bytu przygodnego podważa zasadniczo wszelkie formy ewolucyjnego tłumaczenia powstania religii, które namnożyły się w ostatnim stuleciu. One to bowiem wychodząc z założenia, że ludzie tzw. pierwotni nie są zdolni do aktów religijnych takich, jakie spotykamy w wysoko rozwiniętych kulturach religijnych, uciekają się do prymitywnych form mitów, które miałyby być swoistą prereligią w stosunku do wykształconych form religii. Takie podejście w interpretacji religii opiera się na założeniu ewolucjonistycznym, że pierwotne religie muszą być naiwne, co jest założeniem dowolnym i nieuzasadnionym. A nadto, pojawiające się w rzeczywistości tzw. religie pierwotne posiadają różne warstwy i nie zawsze etnolog lub badacz kultury ma predyspozycje do zbadania warstwy najgłębszej, która przy bliższym badaniu okazuje się inna – bardziej wzniosła – niż jej zewnętrzne przejawy. Nie jest udowodnione, czy pierwotne religie są naprawdę „pierwszymi” religiami, czy też już jakimiś dewiacjami i wypaczeniami religii pierwotnej bądź religijnych przeżyć podstawowych, gdy człowiek odnajduje się w rzeczywistości przygodnej istniejącego świata. Jest to w gruncie rzeczy myślenie typu „życzeniowego” (*wishfull thinking*) oparte na apriorycznych założeniach ewolucjonizmu, mającego także wyjaśnić formowanie się ludzkiego ducha i jego duchowych aktów, które według tych teorii, formują się powoli w długich tysiącletniach życia „człowieka” na ziemi, jakoby duch ludzki był wynikiem ewolucji sił materialnych i te ostatnie mogą – w krótszym czy dłuższym procesie ewolucji – wytworzyć ducha i przekreślić zasadę niesprzeczności i z nie-bytu ducha wytworzyć byt ducha. Sama religia, będąca ze swej natury przeżyciem ducha, a przez

to rozumu, miałyby być ekspresją instynktu strachu czy podobnych uczuć. Ilustruje to wypowiedź Cassirera: „Dawne powiedzenie: *Primus in orbe deus fecit timor* – bogów dał światu najpierw strach – zawiera przeto wewnętrzne prawdopodobieństwo psychologiczne. Wydaje się jednak, że nawet w najdawniejszych i najniższych stadiach cywilizacji człowiek znajdował nową siłę, dzięki której mógł się opierać i odsuwać od siebie lęk przed śmiercią. Tym, co człowiek przeciwstawiał śmierci, była ufność, jaką pokładał w solidarności i w nieprzerwanej, niezniszczalnej jedności życia”³.

Nie! Fakty przeżyć już suponują odpowiednie, współmierne, struktury bytowe. Dlatego też pojawienie się samego faktu religijnego – w jakiegokolwiek postaci – wskazuje na istnienie w człowieku rozumu czytającego byt i rozumiejącego byt. Oczywiście rozumienie bytu-rzeczywistości posiada swoje ustopniowanie, ale podstawowe odczytanie bytu, jako tego, co istnieje i co, w doświadczeniu życiowym, natychmiast jawi się jako bytowo przygodne, zwłaszcza wówczas, gdy dotyczy własnego życia lub osób najbliższych, może być różne, ale zawsze jest!

Mając na uwadze to zastrzeżenie, można się zgodzić na sugestywne opisy i wyjaśnienia funkcjonowania mitów. Zresztą opisy te są zbieżne z podstawową analizą poczynioną uprzednio przy omawianiu problematyki podstaw religii. „Charakterystyczna dla umysłowości pierwotnej jest nie jej logika, lecz ogólny pogląd na życie. Człowiek pierwotny nie patrzy na naturę oczyma przyrodnika, który dla zaspokojenia intelektualnej ciekawości pragnie klasyfikować rzeczy. Nie obdarza przyrody zainteresowaniem czysto technicznym czy pragmatycznym. Przyroda nie jest dla niego ani zwykłym obiektem poznania, ani dziedziną jego bezpośrednich potrzeb praktycznych. [...] Jego spojrzenie na przyrodę nie jest ani wyłącznie teoretyczne, ani wyłącznie praktyczne – jest s y m p a t y c z n e. [...] Człowiekowi pierwotnemu bynajmniej nie brakuje umiejętności uchwycenia empirycznych różnic między rzeczami. Ale w jego koncepcji życia wszystkie te różnice zaciera uczucie silniejsze – głębokie przeświadczenie o zasadniczej i nie dającej się wymazać s o l i d a r n o ś c i życia, które przerzuca pomost nad bogactwem i róż-

³ Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 182.

norodnością jego poszczególnych form. [...] W sensie religijnym zostają one uznane za błahie i bez znaczenia. W odczuciu mitycznym i religijnym przyroda staje się jedną wielką społecznością życia. W tej społeczności człowiek nie otrzymuje specjalnej pozycji. Jest jej częścią, ale pod żadnym względem nie stoi wyżej niż wszyscy inni jej członkowie. Życie ma tę samą godność religijną w najniższych i najwyższych formach”⁴.

Spontaniczne przekonanie u wielu ludów pierwotnych o charakterze życia stanowi jeden z przejawów spontanicznego „zawierzenia” i „umocnienia się w bycie” człowieka. Jeśli bowiem dostrzega się zjawisko życia jako szeroko rozsiany sposób bytowania, ogarniający tak wielkie obszary natury, to więź bliska – nawet emocjonalna – z ogromną rzeszą istot żyjących psychicznie „umacnia” człowieka w jego ułomnym bytowaniu. I wcale nie jest to jakiś stan człowieka pierwotnego powoli „pnącego się” do poziomu intelektualnego ludzi o tzw. kulturze „wyższej”. Dla człowieka bowiem pragnącego potwierdzenia swej relatywnej tożsamości (bardziej ścisłego związania swego istnienia-życia z konkretną istotą) jest niemal „skandalem” ludzka śmierć. I ów „skandal” śmierci człowieka pozostaje żywy zawsze u każdej osoby dotkniętej śmiercią bliskiej osoby lub perspektywą śmierci własnej. Człowiek spontanicznie nie chce uznać śmierci osoby za fakt. Faktem jest przekonanie o nieśmiertelności.

Ten moment dobrze ujmuje Cassirer: „Czytając Platonskiego *Fedona* czujemy cały wysiłek, jakiego dokonuje myśl filozoficzna, aby dać wyraźny i niezbity dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej. W myśli mitycznej sprawa wygląda zupełnie inaczej. Tutaj ciężar dowodu spoczywa zawsze na stronie przeciwnej. Jeśli cokolwiek wymaga udowodnienia, to nie fakt nieśmiertelności, lecz fakt śmierci. Ale myśl mityczna i pierwotna religia nigdy nie uznają tych dowodów. Zaprzeczają z naciskiem samej nawet możliwości śmierci. W pewnym sensie całą myśl mityczną można zinterpretować jako stałe i uparte negowanie zjawiska śmierci. Mocą przeświadczenia o nieprzerwanej jedności i ciągłości życia myśl mityczna musiała to zjawisko usunąć. Religia pierwotna jest może

⁴ Tamże, s. 175–177.

najsilniejszą i najbardziej energiczną afirmacją życia, jaką spotykamy w kulturze. Opisując najstarsze teksty znalezione w piramidach, Breasted powiada, że główną i dominującą nutą wszystkich tych tekstów jest uporczywy, a nawet namiętny protest przeciw śmierci. »Można je nazwać dokumentem najwcześniejszego i szczytowego buntu ludzkości przeciw wielkiej ciemności i ciszy, z której nikt nie powraca. Słowo "śmierć" nie pojawia się nigdy w tekstach znalezionych w piramidach, chyba tylko w formie przeczącej lub w zastosowaniu do wroga. Raz po raz słyszymy nieugięte zapewnienia, że zmarły żyje«⁵. Dlatego trzeba uznać takie pierwotne przeżycie rzeczywistości i przygodności bytowej jako podstawę i fundament faktu religii, czyli religii wziętej od strony samych podstaw jej istnienia.

Inną jednak sprawą jest forma religii, jej indywidualny i społeczny wyraz. To bowiem może się nabudować w kontekście ludzkiego życia, w kontekście stanu kultury człowieka i danej grupy ludności. Formy bowiem religii stanowią zjawisko kulturowe, proporcjonalne do całokształtu kultury określonej grupy ludności i trudno się spodziewać – bez specjalnego objawienia ze strony Boga – aby forma religii nagle przybierała postać wysoko uduchowionej, jeśli całokształt życia człowieka i kulturowej koleby jest na poziomie zaspokajania potrzeb czysto wegetatywnych, a więc zdobywania pokarmu i przekazywania życia nieustannie zagrożonego przez wrogą przyrodę, co nie wyklucza (nawet i w takim stanie) wysokich niekiedy religijnych wzlotów ducha u niektórych bardziej subtelnych ludzi.

W normalnym jednak biegu rzeczy ogólny stan kultury danej społeczności decyduje w dużej mierze o formach kultu religijnego. Formy te w literaturze przedmiotu występują w postaci magizmu, tabu, animizmu, politeizmu antropomorficznego, panteizmu, panenteizmu i monoteizmu. Owe najrozmaitsze formy religii posiadają swoje różnorodne interpretacje i są one mniej lub bardziej dowolne, powtarzające ciekawe tłumaczenie religii przez starożytnych sofistów. Ich tłumaczenie byłoby niezwykle doniosłe, gdyby rozróżnili sam fakt religii od jego historycznych form przeżywania i religijnego wyrazu. Sofiści, a za

⁵ Tamże, s. 178–179.

nimi współcześni także, uprościli sprawę i ją zniekształcili. Uznawali bowiem religię (nawet jej sam fakt!) za sprawę zasadniczo kulturową i psychologiczną. Słusznie więc pisze Z. J. Zdybicka: „Sofiści byli tymi, którzy prezentując inny niż w poprzednim okresie typ filozofii, powiązany z humanistyką, w załączkowej formie uprawiali psychologię i socjologię religii. Religijne wyobrażenia o tym, co boskie, traktowali jako integralną część natury i próbowali badać je poprzez analizę natury i przeżyć człowieka, a więc od strony podmiotowej. Powstawały wówczas teorie natury i genezy religii, konstruowane na kanwie podejścia antropologicznego. Nie chodziło o uwarunkowanie ontyczne, lecz o psychiczno-społeczne aspekty postawy religijnej. W genezie religii więc zwrócono uwagę raczej na czynniki psychiczne i socjologiczne”⁶. Kulturowy kontekst społeczny, decydujący o formach religii, nie wyklucza, oczywiście, wszystkich spraw związanych z problematyką Objawienia, które nie jest koniecznościowo związane z jakąś formą bardziej rozwiniętej kultury.

Należy także zauważyć i to, że nawet najprostsze formy religii (jak np. magizm) czy przyjęcie w religii jakiegoś „tabu”, nie oznaczają, by na tle takich wyrazów kultu nie istniała możliwość głębszego przeżycia transcendencji Boga, jako przedmiotu religii. Wszelkie bowiem symbole (a rozmaite formy religii muszą zawsze przyjąć jakiś znakowy, czyli symboliczny wyraz, gdyż tylko poprzez znaki jest możliwa interpersonalna komunikacja językowa) nigdy nie są adekwatne do rzeczy, czyli samego przedmiotu znaczonego. Jeśli to jest prawdą w dziedzinie normalnej znakowej komunikacji językowej, to ileż bardziej ma to zastosowanie do religii i jej przedmiotu kultu – Boga. Już dawno św. Tomasz zauważył, że nie jest możliwe przekroczenie „dystansu-odległości” bytowej i poznawczej pomiędzy Bogiem i człowiekiem w jego aktach poznawczych. Sobór Watykański I podkreślał, że Bóg bezwzględnie transcenduje i w porządku bytowania, i w porządku poznania całe „stworzenie”. Może się On stać dostępny naszemu poznaniu tylko poprzez rozumienie charakteru bytu przygodnego, jako skutkowego bytowania. Sam w sobie jest niedostępny ludzkiemu poznaniu. Jeśli zatem my, znakując

⁶ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993², s. 31.

w naszym poznaniu rzeczy materialne, ujmujemy tylko cechy charakterystyczne rzeczy i wypowiadamy je naszym znakowym językiem, to jakże bardziej nieadekwatnym jest wszelkie symbolizowanie samego Boga – który „mieszka w niedostępnej światłości”. Każda zatem forma znakowania może się stać okazją dla głębokich religijnych przeżyć człowieka, który „przedziera się” poprzez znaki, zawsze niedoskonałe, do samego Transcendensu.

Można też analizować różne formy religii i szukać ich wyjaśnienia i uzasadnienia. Każda z tych form czy postaci religii, od magizmu do monoteizmu, posiada swoją bogatą literaturę, opisującą i wyjaśniającą daną formę religii. Wyjaśnienia te są bardzo różnorodne i zrelacjonowane do rozmaitych szkół myślenia, do rozmaitych kierunków nauk, tudzież do historycznych okresów. Wskutek tego wyjaśnienia faktu religii bywają komplementarne, a niekiedy wzajemnie wykluczające się. Wystarczy tu zwrócić uwagę na przedstawione w dziełach różne koncepcje, np. J. G. Frazera⁷, É. Durkheima⁸; L. Levy-Bruhla czy B. Malinowskiego, by dostrzec, jak te same zjawiska podlegają różnym interpretacjom. I tak Frazer wysuwa tezę, że nie istnieje rozbieżność pomiędzy sztuką magiczną i sztuką naukowego myślenia. „Cel magii jest także naukowy, choćby jej środki były urojone i najbardziej fantastyczne. [...] Nawet bowiem magia argumentuje i działa na podstawie założenia, że jeden wypadek następuje w przyrodzie po drugim, nieuchronnie i stale, bez interwencji jakiegokolwiek siły duchowej czy osobowej. [...] magia jest wiarą – zawartą pośrednio i nie wypowiedzianą jawnie, ale mocną i realną – w porządek i jednolitość natury”⁹. Dla Durkheima mit bierze swój początek nie w naturze, ale społeczeństwie. Wszystkie motywy mitu są projekcjami społecznego życia człowieka. Malinowski zaś podkreśla tożsamość mentalności człowieka prymitywnego i wykształconego. Stąd – według niego – nie ma w przejawach tzw. najprostszyc form religii jakiegoś pogmatwania sfery nadprzyrodzonej i świeckiej. „Błędem jest zakładać, że we wczesnym stadium rozwoju człowiek żył w świecie pogmatwanym, gdzie rzeczywiste mieszało się

⁷ Zob. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1965².

⁸ Zob. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

⁹ Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 165; zob. Frazer, *Złota gałąź*, s. 73.

z nierzeczywistym, gdzie mistycyzm i rozum były równie wymienne jak prawdziwe i fałszywe monety w rozprzężonym kraju. Dla nas sprawą najistotniejszą w rzeczach magii i obrzędu religijnego jest to, że wkraczają one w życie tylko wówczas, gdy wiedza zawodzi. Obrzęd tkwiący korzeniami w sferze nadprzyrodzonej przerasta życie, ale nigdy nie udaremnia praktycznej działalności człowieka. Człowiek usiłuje zdziałać cuda przez swój obrzęd magiczny czy religijny nie dlatego, że jest nieświadom ograniczeń swych władz umysłowych, lecz przeciwnie, ponieważ w pełni zdaje sobie z nich sprawę. Aby pójść o krok dalej, uznanie tego wydaje mi się niezbędne, jeśli pragniemy raz na zawsze ustalić tę prawdę, że religia ma swą własną taktykę, swą własną usankcjonowaną dziedzinę rozwoju”¹⁰.

Z kolei koncepcja W. Schmidta¹¹, P. Schebesty i innych badaczy religii, ukazujących monoteizm jako pierwotną formę religii, a wszystkie inne formy jako zwyrodnienie monoteizmu – pierwotnie objawionej religii – zdaje się „mieszać” i nie rozróżniać samego faktu egzystencjalnego religii z jej wyrazem najdoskonalszym. Sprawy te jednak nie dotyczą pra-człowieka – Adama – o którego przeżyciach nie możemy nic wiedzieć prócz tego, co podaje Biblia. A jego przeżycia nie mogą być przedmiotem filozoficznej analizy. Jeśli jednak było pierwotne Objawienie, o którym mówi Biblia, to mogło ono przetrwać jako najważniejszy przekaz ludzki. I w tym sensie koncepcja Schmidta i jego szkoły jest godna uwagi.

Związek różnorodnych form religijnych ze środowiskiem kulturalnym można ilustrować nie tylko poprzez psychologiczne, socjologiczne czy etnologiczne teorie współczesnych badaczy religii, ale także przez odwołanie się do historii i historycznych form religijności ludów starożytnych: Greków, Rzymian, Persów, Żydów. Tego rodzaju zabiegi poznawcze, bardzo instruujące, wyraźnie ukazują powiązanie różnych form religii ze współczesnym dla danej formy religii stanem kulturowym społeczności. A wszystko to zdaje się coraz bardziej wskazywać, że sam

¹⁰ B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, London 1936, s. 34 (cyt. za: Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 172-173).

¹¹ Zob. A. Bronk, *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna*, Lublin 1974.

fakt religii, z jego podstawami, jest zakotwiczony w ludzkiej, racjonalnej naturze i wiąże się z tym wszystkim, co nazywamy „być człowiekiem”, poprzez zasadnicze „czytanie” rzeczywistości i doświadczanie ludzkiej przygodności. To natychmiast skłania człowieka do uznawania „racji bytu”, a więc uznania, że przygodne bytowanie i życie jest pochodne i związane z bytem nieprzygodnym, z nienazwanym Transcendensem, który przekracza wszystkie formy przygodności. Uznanie jednak tego nienazwanego Transcendensu wyraża się, siłą rzeczy, w jakiejś usymbolizowanej formie, w ludzkim języku znaków. One, chociaż nieskończenie oddalone od symbolizowanego Transcendensu, muszą Go przedstawiać w sposób dostępny dla ludzkiej mentalności, znajdującej się w określonym stanie kulturowym. Nie są jednak tym samym usymbolizowane formy kultu religijnego i różnorakie formy religii z samym faktem religii, z wewnętrznym przeżyciem religijnym człowieka, wznoszącego się do nienazwanego czy nazwanego Transcendensu. Egzystencjalna strona religii opiera się na ludzkim przeżyciu przygodności, „otwierającym okno” na Transcendens, i nie jest identyczna ze stroną różnych form i wyrazów religijnych. Fakt bowiem religii można przyoblec – i w rzeczy samej tak było – w każdą formę religijną. Oczywiście nie znaczy to, by wszystkie formy religii były równie doskonałe. Formy religii są zależne od kulturowego środowiska człowieka, a więc od tych wszystkich czynników, które konstytuują kulturę – od poznania teoretycznego, od przeżyć moralnych, od ludzkiej twórczości i samego dziedzictwa religii. Podobnie jak w samym bycie strona egzystencjalna bytu, jego istnienie jako akt bytu, góruje nad stroną esencjalną bytu, tak też egzystencjalna strona religii, sam fakt religijności człowieka, transcenduje różne formy i wyrazy religii.

Rozważania te, oczywiście, muszą się zatrzymać przed religią objawioną, gdzie zaczynają odgrywać ważną rolę także inne czynniki, które trzeba koniecznie uwzględnić, aby w miarę możliwości być obiektywnym, czyli należy wziąć pod uwagę nowy „przedmiot” i warunki jego występowania.

3. BOG RELIGII – BÓG FILOZOFII

Na tle symbolizowania faktu religii oraz refleksji filozoficznej nad jej zjawiskiem jawi się bardzo doniosłe zagadnienie zbieżności i rozbieżności filozoficznego i religijnego pojmowania Boga. Czy Boga religii (przedmiot religijnego odniesienia) i Boga filozofii (stanowiący ostateczny rezultat wyjaśniania) można uznać za ten sam przedmiot? Problematyka ta pojawiła się u filozofów religii, wskazujących na odmienną przedmiotu ostatecznego odniesienia: Boga filozofii jako „zasady” ostatecznie tłumaczącej rzeczywistość w jej różnych aspektach i kontekstach – i Boga religii jako Boga.

Od strony filozoficznej problematykę rozumienia Boga w niektórych ważnych systemach filozofii przedstawił Gilson w eseju *Bóg i filozofia*¹², oraz W. Jaeger w wnikliwej rozprawie *Teologia wczesnych filozofów greckich*¹³. Porównując w punkcie wyjścia pierwszeństwo koncepcji religijnej i filozoficznej Boga, wskazano na niewątpliwe pierwszeństwo religijnej koncepcji Boga. Zawsze bowiem religia wyprzedzała filozofię. A samo pojawienie się filozofii było swoistą próbą demitologizacji poznania typu ostatecznościowego. Stąd Jaeger zwrócił uwagę, że można pojąć filozofię jako przejście od θεοσι θεοί [thései theói] do φύσει θεός [phýsei theós] (od Boga uznanego w religii do Boga natury). Samo pojęcie Boga jest jednak religijnego pochodzenia i słusznie pisze Gilson: „Pierwszym uderzającym faktem, co do greckiego znaczenia tego słowa jest to, że jego pochodzenie nie jest filozoficzne. Gdy wczesnogrecy filozofowie zaczęli myśleć filozoficznie, bogowie już istnieli i filozofowie tylko odziedziczyli ich od ludzi, których cała era starożytna aż do czasów św. Augustyna nazywała poetami teologicznymi. Gdy ograniczymy się tylko do *Iliady* Homera, dostrzeżemy, że słowo »bóg« zdaje się tam stosować do niewiarygodnie różnorodnych przedmiotów. Grecki bóg może być pojęty jako coś, co my zwykliśmy nazywać osobą, jak

¹² Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982¹.

¹³ Zob. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.