

0045-63360

s. Zofia Józefa Zdybicka Ursz. SJK

FILOZOFICZNA KONCEPCJA RELIGIJNOŚCI CZŁOWIEKA

Próba wskazania ontycznych podstaw zjawiska religii

Religijność człowieka, wyrażająca się w empirycznie stwierdzanych faktach religijnych, jest przedmiotem nieustannego i — mimo obecność żywych tendencji ateistycznych — wcale nie malejącego zainteresowania. Zwłaszcza ostatnie stulecie obfituje w różnego rodzaju badania w tej dziedzinie. Zagadnienie jest ogromnie rozległe i skomplikowane. Toteż można je rozpatrywać z różnych punktów widzenia i na różnych płaszczyznach: w drodze czysto empirycznego, to jest opartego na doświadczeniu badania (historia, psychologia religii), w drodze analiz i wyjaśniania filozoficznego (do pewnego stopnia fenomenologia, klasyczna filozofia religii) czy wyjaśniania teologicznego, uwzględniającego dane nadnaturalne w przeżyciu i wiedzy o religii (teologia religii).

Swoistość faktów i przeżyć religijnych, wielość historycznych i aktualnych form życia religijnego oraz różnorodność ujęć poznawczych sprawiają, że nielatowo ustalić, czym jest religia lub religijność.¹ Istnieje wiele ich określeń i definicji, które — mimo iż różnią się w szczegółach — posiadają pewne elementy wspólne. Rozpatrując sprawę najogólniej można wyróżnić dwa podstawowe znaczenia terminu „religia“ i „religijność“. Pierwsze, najszersze oznacza stosunek człowieka do jakiejś rzeczywistości, będącej dla niego przedmiotem uwznioślającego odniesienia i czci. Przedmiotem tego rodzaju religijności nie musi być Absolut w sensie na przykład Boga chrześcijańskiego, ale jakakolwiek inna, realna czy nawet fikcyjna rzeczywistość

¹ R. Pauli np. przytacza około stu pięćdziesięciu różnych definicji religii. Zob. *Das Wesen der Religion*, München 1947, 112. Zob. także E. Kopeć, *Co to jest religia?*, „Zeszyty Naukowe KUL“, 1 (1958) nr 2, 73—85, oraz J. Keller, *Religia* (pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura), w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, 9—41.

158403-11



o najwyższej wartości (na przykład, państwo, osoba władcy, jakieś idee).² W tym znaczeniu religijny jest każdy człowiek. Każdy bowiem szuka jakiegoś bardziej wzniesłego celu poza sobą samym, celu, ku któremu mógłby skierować akty adoracji, swoje dążenia, z którym mógłby wiązać swoje życie.

Węższe rozumienie religii i religijności wiąże się z istnieniem tak zwanych wielkich religii, zwłaszcza religii znanych w naszym kręgu kulturowym, a więc przede wszystkim religii chrześcijańskich. W tym ujęciu „religia“ oznacza osobowy stosunek człowieka do Bytu Transcendentnego. Istotna dla tego rozumienia religii jest wiara w Kogoś przynajmniej pod pewnym względem posiadającego atrybuty bytu osobowego oraz cechę świętości.³ Co do powszechności występowania religii w tym sensie można mieć uzasadnione wątpliwości.

I tu leży źródło problemu dotyczącego ostatecznych podstaw i natury zjawiska religii i cechy religijności człowieka. Powstaje pytanie bardzo proste, a jednocześnie bardzo zasadnicze: czy między człowiekiem (bytem ludzkim) a religią (jako zjawiskiem obejmującym pewne prawdy, pewną postawę wobec życia, wobec siebie i innych) istnieje związek konieczny. Innymi słowy, czy religijność jest nieodwołalnie zakorzeniona w bycie ludzkim, czy więc jest cechą istotną człowieka należąca do jego natury, czy cechą przypadkową, która pojawia się ze względu na jakieś okoliczności natury historycznej, społecznej czy psychologicznej (na przykład ze względu na wychowanie, tradycję, poczucie osamotnienia, stanowisko w przyrodzie itp.), a także czy rzeczywiście istnieje niezależnie od umysłu ludzkiego odpowiednik transcendentnego odniesienia i działalności religijnej stwierdzanej empirycznie oraz jaki on jest. Idzie więc o dotarcie do ostatecznych o n t y c z n y c h (bytowych) uzasadnień faktu religii i cechy religijności człowieka. To natomiast pozwoli ustalić, jakiego typu religijność i jaki charakter religii są adekwatne w stosunku do bytu ludzkiego.

Postawione problemy pragnę rozpatrywać nie tylko od strony t r e s c i o w e j, lecz także od strony f o r m a l n e j, to znaczy rozważyć, w jakiej dziedzinie wiedzy ludzkiej można je rozstrzygnąć. Pytamy przeto, który dział wiedzy o człowieku czy religii posiada odpowied-

² Tutaj można by zaliczyć np. koncepcję Comte'a, dla którego religia jest „kultem ludzkości“, Feuerbacha — „wytwór ludzkiego pędu do szczęścia“, Schopenhauera — „metafizyka ludu“, itp. Byłyby to religie raczej immanentne, których przedmiot mieściłby się w granicach rzeczywistości dostępnej wprost w doświadczeniu lub w dziedzinie wytworów człowieka.

³ Znany filozof religii J. Hessen określa religię jako „życiowy stosunek człowieka do Świętego“ („Religion ist die Lebensziehung des Menschen zum Heiligen“) — *Religionsphilosophie*, München² 1955, II, 27.

nie do tego kompetencje. Czy uprawnione są do tego historia, psychologia, filozofia religii, czy jedynie antropologia filozoficzna? A jeśli ta ostatnia, to jakiego typu?

Sprawa — jak pokazują dzieje myśli ludzkiej — nie jest ani prosta, ani łatwa do ostatecznego rozstrzygnięcia, i to zarówno gdy chodzi o rozwiązanie treściowego, jak i formalnego aspektu postawionego problemu.

Trudność leży w charakterze cechy religijności człowieka. Nie jest ona właściwością bezwzględną, to znaczy nie wyraża się i nie realizuje w samym człowieku niezależnie od jego relacji do innych bytów, ale stanowi cechę względną, relacyjną w tym znaczeniu, że sponuje odniesienie do rzeczywistości w stosunku do człowieka transcendentnej, i to takiej, która nie jest dostępna w bezpośrednim doświadczeniu.

Toteż „homo religiosus“ jako kategoria antropologiczna stanowi wciąż problem, podczas gdy na przykład homo sapiens, homo faber, homo esteticus i homo socialis uznane są za niepodważalne określenia bytu ludzkiego. Jest to zrozumiałe, skoro weźmie się pod uwagę fakt, że wyrażają one albo bezwzględne właściwości człowieka, realizujące się bez innego bytu, albo właściwości względne, ale takie, że istnienie ich i natura nie budzą żadnych zastrzeżeń, bo są dane w doświadczeniu. Tak na przykład w przypadku homo socialis — „społeczny“ charakter człowieka stanowi cechę względną sponującą istnienie innych ludzi. Są to jednak byty tej samej kategorii, dostępne w bezpośredniej empirii, i dlatego nie ma większych kłopotów z ustaleniem charakteru i podstaw związków międzyludzkich.

Przyznanie natomiast cechy religijności człowiekowi czy jej odmówienie, a zwłaszcza jej ocena, zakłada nie tylko znajomość samego człowieka, nie tylko wiedzę o faktach i przeżyciach religijnych, ale przede wszystkim rozstrzygnięcie problemu realnego istnienia przedmiotu religii. Od tego przecież zależy taka lub inna natura religii. Tu właśnie leży źródło metodologicznej komplikacji użycia adekwatnego do tego celu typu poznania.

Nie muszę chyba szerzej wykazywać wagi zagadnienia. Bez przesady da się powiedzieć, że należy ono do centralnych problemów teoretycznej wiedzy o człowieku oraz do najbardziej doniosłych zagadnień praktycznych. Chodzi przecież o ustalenie ostatecznych perspektyw i wymiarów życia ludzkiego. Nic więc dziwnego, że charakter rozwiązania tego problemu jest sprawą, która rozdziela systemy i kierunki filozoficzne, czasem znaczy epoki. Można się tym razem zgodzić z Feuerbachem, iż wielkie ery w dziejach ludzkości różnią się przede wszystkim swym stosunkiem do religii.

Zagadnienie niewątpliwie leży też w centrum teoretycznych i praktycznych zainteresowań naszych czasów. Obecnie zarysowuje się ono zresztą może jeszcze ostrzej niż kiedykolwiek. Od strony teoretycznej wypracowano precyzyjne metody poznawania. Warto zwrócić uwagę, że w związku z tym została nieco zmieniona perspektywa problemu. Dyskusja, walka czy — by użyć bardziej współczesnego terminu — ideologiczny dialog toczy się dziś nie tyle między teizmem i ateizmem, co między różnymi rodzajami humanizmów.⁴ Zgodne jest to zresztą z antropologicznym nastawieniem myśli współczesnej. O najwyższą pozycję, rozwój, o pełne szczęście człowieka walczą zarówno humanizm immanentny (człowiek jest bytem autonomicznym, najwyższą wartością, jego rozwój dokonuje się jedynie w kategoriach doczesności), jak i humanizm transcendentny, ukazujący pozaczasowe perspektywy życia ludzkiego i poszerzający bytowanie człowieka o związek z Bytem Transcendentnym.

Dogłębne rozwiązanie zagadnienia wymaga w takiej sytuacji wszechstronności dociekań, a jego praktyczność, pociągająca kolosalne zaangażowanie ludzi w te sprawy, utrudnia bezstronność badań.

I

Problem relacji między człowiekiem a zjawiskiem religii, czyli zagadnienie religijności człowieka, ma długą i zawiłą historię. Objętość artykułu nie pozwala na jej przedstawienie, choć poznanie dziejów jakiegokolwiek zagadnienia filozoficznego jest rzeczą ogromnie pouczającą przy jego rozwiązaniu. Nie w historii jednak, ale w aktualnej rzeczywistości trzeba będzie szukać podstaw rozwiązania. Toteż ograniczę się jedynie do najogólniejszego naszkicowania „stanu zagadnienia“ z ostatnich stu lat, by na tym tle lepiej zrozumieć współczesne tendencje i zaproponować rozwiązanie.

Poprzedzające nas stulecie (druga połowa XIX i pierwsza połowa XX wieku) jest ogromnie bogate w wydarzenia zarówno negujące, jak i afirmujące konieczność związku między człowiekiem a religią.

Znane są dziewiętnastowieczne krytyczne koncepcje dotyczące religii, które były zresztą uwarunkowane ówczesnymi ogólnymi ten-

⁴ Zob. np. J. Arntz, *L'Athéisme au nom de l'Homme?*, *L'Athéisme de J. P. Sartre et de M. Merleau-Ponty*, „Concilium“, 16 (1966) 59—64; A. Dondeyne, *Sytuacja religijna w dzisiejszym świecie*, „Znak“, 7-8 (1966) 862—887; I. Hermann, *L'Humanisme total, signal utopique entre coexistence et pluralisme*, „Concilium“, 16 (1966) 139—156; J. Moltmann, *L'Espérance sans Foi. Réflexion sur l'humanisme eschatologique sans Dieu*, tamże, 45—58; R. J. Nogar, *L'Humanisme évolutionnaire de la Foi*, tamże, 65—72; S. M. Ogden, *Proclamation chrétienne de Dieu aux hommes du soi-disant „Age athée“*, tamże, 97—104.

dencjami filozoficznymi. Pozytywizm, scjentyzm, materializm dialektyczny przekreślały możliwość poznawczego wyjścia poza rzeczywistość zmysłowo-doświadczalną i najczęściej negowały realne istnienie czegokolwiek innego. Wynikał z tego jako prosta konsekwencja — zdecydowanie negatywny stosunek do religii jako relacji człowieka do Absolutu. U najbardziej reprezentatywnych ludzi epoki stosunek do religii był zupełnie negatywny; inni za Comte'm i Feuerbachem zachowali pewien szczególny rodzaj religii, mianowicie „religię ludzkości“, nieliczni pozostawiali religię jako sferę czysto prywatnego zachowania się. Wszelkie inne rozumienie religii uchodziło za anachronizm.

Marks, Nietzsche, Freud, potem Sartre — to wielcy krytycy religii, uznający ją za zjawisko pozbawione stałych, koniecznych podstaw w naturze człowieka. Religia nie jest zjawiskiem pierwotnym, istotnie związanym z bytem człowieka. Jest czymś wtórnym, powstaje w wyniku różnorodnych warunków społecznych ekonomiczno-historycznych. Wynika ona najczęściej z niekorzystnych warunków bytowania człowieka i może być zlikwidowana wraz z ich poprawą. Stąd częsty postulat walki z religią właśnie dla dobra człowieka, dla jego wyzwolenia, w imię humanizmu.⁵

Przy śledzeniu historii myśli tego okresu wprost uderza synchroniczność wielkich filozoficznych negacji religii z rozbudzeniem ogromnego zainteresowania samym zjawiskiem religii i cechą religijności człowieka, przy czym formy tego zainteresowania kształtowały się często pod bezpośrednim wpływem dominujących wówczas tendencji intelektualnych.

Właśnie na połowę XIX wieku przypada powstanie „pozytywnej“ wiedzy o religii, gromadzącej naukowo fakty religijne i na nich opierającej swoje badania (zwłaszcza zainteresowano się archaicznymi i orientalnymi formami religii), przede wszystkim historii religii. Następnie powstają i inne gałęzie religioznawstwa: psychologia, socjologia, a nawet swoista filozofia religii.⁶

⁵ Zob. np. M. Eliade, *W poszukiwaniu „początków“ religii*, „Znak“, 7-8 (1966) 899—913.

⁶ Filozofia religii stanowi dziedzinę wiedzy o religii, która odznacza się dużą żywotnością, ale równocześnie pod jej adresem kieruje się mnóstwo pytań i zastrzeżeń o charakterze formalnym. Nie ma chyba drugiej dziedziny wiedzy, której status metodologiczny byłby mniej sprecyzowany. Różnorodność ujęć filozofii religii tłumaczy się do pewnego stopnia wielością koncepcji filozofii czy konkretnych systemów filozoficznych. Filozofia religii jest bowiem odniesieniem ogólnej teorii filozoficznej do religii. Różnice dotyczą jednak jeszcze innych, bardziej podstawowych spraw, jak np., co jest przedmiotem filozofii religii: religia w ogóle, religia naturalna czy konkretna religia objawiona, np. chrześcijańska czy jakakol-

Antropologicznie zorientowana, wychodząca z analiz podmiotowo-świadomościowych filozofia początków XX wieku okazała się doskonałym klimatem dla rozwoju tej ostatniej dyscypliny, w której już nie chodziło o gromadzenie faktów religijnych czy szukanie początków religii i opis przeżyć religijnych, ale o odkrycie, ustalenie samej istoty aktów religijnych, istoty boskości, świętości itd. Największe osiągnięcia filozofia religii zawdzięcza niewątpliwie zastosowaniu metody fenomenologicznej, choć nie bez wpływu pozostają tu zainteresowania i sposób uprawiania filozofii przez egzystencjalistów. Rudolf Otto⁷, Emil Brunner⁸, Johann Hessen⁹, Romano Guardini¹⁰,

wiek inna. Istnieje również dyskusja na temat odpowiedniej metody badania zjawisk religijnych, faktu religii. Wśród wielu autorów panuje przekonanie, że w ramach filozofii klasycznej typu arystotelesowsko-scholastycznego nie ma miejsca dla filozofii religii (jedynie dla teodycei, teologii naturalnej). Uważa się, że bardziej odpowiedni w tej dziedzinie jest nurt platońsko-augustyński, w którym filozofowanie skierowane jest ze swej natury na analizę przeżyć wewnętrznych człowieka. Por. np. J. Hessen, dz. cyt., 35—36. Opinia ta nie wydaje się słuszna. Fakt, że historycznie w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym nie została wypracowana filozofia religii, nie przekreśla możliwości jej powstania. Przeciwnie, wydaje się, że nie wszystkie nurty filozofii mają odpowiednią perspektywę i metodę poznawczą, aby ostatecznie wyjaśnić zjawisko religii. Stosunek religijny stawia bowiem i zakłada problemy ontyczne, które mogą być rozwiązane jedynie na płaszczyźnie filozofii bytu, metafizyki. Por. w tej sprawie Y. M. I. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, przełożył B. Przybylski, Poznań 1967, 213. Problem filozofii religii: jej możliwość, charakter przedmiotu i metody ostatnio podejmuje ks. M. Jaworski w artykule: *Problem filozofii religii*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2 (1967), 169—192. Nawiązując do istniejących stanowisk i dyskusji toczących się wokół filozofii religii Autor proponuje swoje rozwiązanie, niewątpliwie w wielu punktach słuszne i interesujące. Nie wydaje się jednak, aby wysunięte przez Autora postulaty i sugestie zapewniły filozofii religii metodologiczną jednolitość.

O różnych ujęciach i tendencjach w filozofii religii informują m. in. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949; J. Hessen, dz. cyt.; A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957; U. Mann, *Theologische Religionsphilosophie im Grundriss*, Hamburg 1961; P. Ortega, *Philosophie de la religion*, 2 tomy, Paris-Louvain 1948; N. H. Soe, *Religionsphilosophie*, München 1967.

⁷ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1929.

⁸ E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München und Berlin 1927.

⁹ J. Hessen, dz. cyt.

¹⁰ Bibliografię dzieł R. Guardiniego zawiera książka ks. M. Jaworskiego, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.

Martin Buber¹¹, Henri Dumery¹², G. van der Leeuwe¹³, a przede wszystkim Max Scheler¹⁴ — to pionierzy i kontynuatorzy tej dyscypliny w naszym stuleciu.

Metoda fenomenologiczno-egzystencjalna, dążąca do pokazania aktów świadomości, ich struktury oraz sposobów konstytuowania się przedmiotowych odpowiedników i sensów, jest skuteczna w badaniu przeżyć człowieka wziętych w ich niepowtarzalnej konkretności i w relacji do tego, co jest zewnętrzne w stosunku do niej. Toteż właśnie ta metoda okazała się bardzo owocna w dziedzinie badań przeżyć religijnych, i osiągnięcia fenomenologów są w filozofii religii ogromne. Ich opisy i analizy przeżyć religijnych stanowią pouczającą i wprost pasjonującą lekturę i w dużej części stały się popularne. Charakterystyczne dla nich terminy: „mysterium tremendum“, „mysterium fascinosum“, „sacrum“, „numinosum“, „das ganz Andere“ i „Ty Transcendentne“ stały się prawie powszechną własnością.

Zdaniem najwybitniejszego filozofa religii tego typu — Maxa Schelera — akty religijne ujmują swój przedmiot bezpośrednio, intuicyjnie. Mają przeto charakter obiektywny, to znaczy nie tworzą swych przedmiotów, lecz je poznają. Boskość i świętość nie są więc wytworem człowieka, lecz czymś, co istnieje poza nim i co on znajduje, gdy myśli i czuje. Na tej drodze ustala się więc zarówno istotę aktów religijnych, jak i relację między człowiekiem a religijnością, wskazuje także na transcendentny w stosunku do subiektywności człowieka przedmiot tych aktów.

Metoda fenomenologiczno-egzystencjalna podlega jednak pewnym ograniczeniom (tak jak innego rodzaju ograniczeniom podlega metoda stosowana w metafizyce klasycznej).¹⁵ Ujmując istotę aktów religijnych, nawet istotę boskości, świętości, nie odpowiada na pytanie o istnienie transcendentnego odpowiednika, do którego odnoszą się przeżycia i działalność religijna. Dostarczając bardzo wielu cennych i wysoce prawdopodobnych informacji o człowieku religijnym, który w ich opisach jawi się bardzo żywo jako „wołający“ o transcendentę, nie rozstrzyga i na obranej drodze nie może rozstrzygnąć, czy Byt Transcendentny rzeczywiście istnieje, a nie jest tylko wytworem

¹¹ M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1922; *Eclipse of God*, New York 1952; *God and Evil: two interpretations*, New York 1953.

¹² H. Dumery, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957.

¹³ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen³ 1956.

¹⁴ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933.

¹⁵ Fenomenologicznie bada się zawartość, treść religii, fenomen religii w tym, co go konstytuuje. Otrzymuje się w ten sposób jedynie wiedzę opisową i dlatego niekompletną, bo nie wyjaśniającą ostatecznie.

człowieka. Z tych ograniczeń fenomenologii religii zdawał sobie sprawę sam Scheler i dlatego postulował metafizykę religii. Nie może więc wydawać się dziwnym twierdzenie, że tego typu filozofia religii nie jest terenem, gdzie można by rozstrzygnąć postawione w punkcie wyjścia problemy.¹⁶

Dwie rzeczy zaakcentowane przez Schelera są jednak ogromnie cenne dla interesującej nas sprawy: wskazania na konieczny związek między człowiekiem a religią, związek uzasadniony istnieniem specyficznego doświadczenia religijnego, oraz podkreślenie osobowego charakteru aktów religijnych.

II

Nasza współczesność odziedziczyła więc, gdy chodzi o wyjaśnienie religijności człowieka, mnóstwo teorii, które — ujmując najogólniej — można by sprowadzić do dwu zasadniczych przekonań: 1° religia nie jest zjawiskiem koniecznym, związanym nieodłącznie z życiem ludzkim, jest zjawiskiem wtórnym, wytworem raczej frustracyjnej sytuacji człowieka, stąd potrzeba redukcji tego zjawiska do innych przejawów życia; 2° religia jest stałym czynnikiem życia ludzkiego, co potwierdza historia religii (powszechność zjawiska), psychologia religii (potrzeba zakorzeniona w psychice ludzkiej), a przede wszystkim filozofia religii ukazująca potrzebę świętości i odpowiadający jej przedmiot „Święte“ czy „Ty Transcendentne“.¹⁷

A jakie stanowisko dominuje obecnie? Zilustrujemy je przedstawiając propozycje w tej dziedzinie prezentowane przez czterech autorów, których publikacje są u nas znane i mogą stanowić wystarczający materiał do zapoczątkowania dociekań: E. Fromma, L. Kołakowskiego, M. Eliade i M. A. Krapca. Krytyczne ich omówienie pozwoli wytyczyć linię ostatecznego rozwiązania postawionych w punkcie wyjścia zagadnień.

W ujęciu Fromma¹⁸ — inaczej, niż to było w obiegowej tradycji marksistowskiej — religia, a przynajmniej niektóre jej typy, tak

¹⁶ Fenomenolog obserwuje zjawisko religii w świadomości i przez tak zwany intuicyjny ogląd istotowy (Wesenschau) określa najogólniej istotę religii. Metoda fenomenologiczna jest więc odpowiednia do uchwycenia natury aktów religijnych. Poza obrębem jej kompetencji a nawet zainteresowania, pozostaje fakt realnego istnienia transcendentnego odpowiednika aktów religijnych, co chyba jest zasadnicze, gdy chodzi o filozoficzne wyjaśnienie faktu religii.

¹⁷ Por. np. M. Nédoncelle, *Philosophie de la Religion*, w: *La philosophie au milieu du vingthième siècle*, II. Zob. również ks. M. Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, „Znak“, 9 (1966) 1132—1150.

¹⁸ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przełożył J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

zwane religie humanistyczne (w przeciwstawieniu do religii autorytatywnych), jest zjawiskiem nie tylko pozytywnym, lecz nawet koniecznym dla normalnego rozwoju człowieka. Potrzeba religii zakreślona jest w ludzkiej naturze, należy do jej podstawowych potrzeb wynikających z warunków ludzkiego bytowania obok takich potrzeb jak: potrzeba wejścia w nowe związki, (po zerwaniu więzi z przyrodą) z istotami żywymi, a w szczególności z innymi ludźmi (miłość), potrzeba wyjścia poza siebie (transcendencja), wyrażająca się najpełniej w różnego rodzaju twórczości, potrzeba zakorzenienia (braterstwo), potrzeba poczucia tożsamości.

Religia zaspokaja ludzką potrzebę „posiadania układu orientacji i czci“. Domaga się ona dla człowieka jakiegoś racjonalnego obrazu świata, systemu myślowego, a także przedmiotu czci, który „nadaje sens istnieniu człowieka i jego stanowisku w świecie“¹⁹.

Bez trudu przekonujemy się, że Fromm przyjmuje bardzo szerokie rozumienie religii, obejmujące „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci“²⁰. Mogą tu wchodzić w grę wszelkie etycznie zorientowane systemy światopoglądowe, kult Boga, kult wodza, wiara w prawa natury itp.

Za najważniejsze kryterium wartości religii uważa Fromm — zresztą za egzystencjalistą Tillichem — „troskę ostateczną“: „Każdy człowiek, który przysłuchuje się postawionemu mu pytaniu i który odpowiedź na nie daną przezeń jako przez człowieka pełnego, a nie tylko daną przez jego myśl — uważa za sprawę »troski ostatecznej«, jest człowiekiem religijnym; wszystkie zaś systemy, które starają się dać taki rodzaj odpowiedzi, nauczać go i przekazywać, są religiami“²¹.

Dla scharakteryzowania natury postawy religijnej człowieka nie jest więc ważne, czy istnieje Bóg, czy nie. Problem teizmu, ateizmu, sakralności czy świeckości nie wchodzi w grę. Istotne jest natomiast, czy jego „troska ostateczna“ prowadzi go we właściwym kierunku, to znaczy czy zgodna jest z rozwojem władz specyficznie ludzkich, a więc w konsekwencji czy gwarantuje postęp.

Na pierwszy plan wysuwają się funkcje terapeutyczne religii: rozwijanie ludzkich władz umysłowych i ludzkiej miłości, niesienie pomocy przy próbach znalezienia jedności ze światem i kontaktach człowieka z człowiekiem. To tłumaczy wskazywaną przez Fromma zbieżność działania religii humanistycznych z działaniem psychoanalizy. W jed-

¹⁹ *Tamże*, 69.

²⁰ *Tamże*, 134.

²¹ *Tamże*, 230—231.

nym i drugim przypadku chodzi o pomoc człowiekowi w procesie doświadczenia pełnego „przebudzenia się“ czy pełnego „narodzenia“.

W porównaniu z pozycjami wyjściowymi (Marksa i Freuda) stanowisko Fromma jest zasadniczo różne. Religijność człowieka stanowi jego cechę konieczną, element współkonstituujący człowieka w sensie psychologicznym. Ale religia staje się istotnie czymś innym, niż to ma miejsce w wielkich religiach historycznych czy współczesnych. „Troska ostateczna“ nie jest uwarunkowana transcendentnie, lecz jest wynikiem czysto ludzkiej potrzeby. Fromm pomija czy nawet wyklucza problem realnego istnienia przedmiotu „orientacji i czci“. Można by na jego usprawiedliwienie powiedzieć, że jako psycholog interesuje się przede wszystkim człowiekiem, jego psychicznymi przeżyciami i potrzebami, i na tej drodze opisuje uwarunkowania zjawiska religii. Nie wydaje się jednak, aby pominięcie to było wynikiem ograniczenia badań do terenu psychologii. Fromm zajmuje bowiem pozycję metafizyczną, mówiąc, że „ostatecznie problem religii nie jest problemem Boga, lecz problemem człowieka“²².

Tak więc psychologia religii, chociaż może pozytywnie rozwiązać problem konieczności odniesienia człowieka do jakiejś innej rzeczywistości, nie dysponuje odpowiednimi narzędziami poznawczymi, by rozstrzygnąć problem realności i natury odpowiednika potrzeby zakorzenionej w psychice ludzkiej. Toteż nic dziwnego, że Fromm, nie ograniczając się do tego, na co pozwala badany przez niego teren (psychika ludzka), ale wchodząc na teren metafizyki, zmienia koncepcję religijności. Religia w jego ujęciu nie posiada dwustronnego fundamentu realnego. Jest rzeczywistością funkcjonalną, analogiczną do filozofii czy nauki. Może to być fikcyjny do pewnego stopnia układ odniesienia i przedmiot czci, byleby pełnił pozytywną rolę w rozwoju samego człowieka.²³

Kołąkowski²⁴ zdecydowanie odcina się od stanowiska redukującego religię do innych zjawisk, których ona miałaby być wyrazem czy odbiciem. Stwierdza to lapidarnym powiedzeniem: „Religia naprawdę istnieje“, a więc jest zjawiskiem pierwotnym, samodzielnym, nieredukowalnym do innych dziedzin życia ludzkiego. Symbole religijne mają własną wartość, niesprowadzalną do niczego, wartość *sui generis*, a wartości religijne są nierozkładalne, to znaczy pełnią funkcje instrumentalne tylko dzięki temu, że są nieinstrumentalne właśnie.²⁵

²² Tamże, 200.

²³ Na metafizyczne założenia Fromma zwraca uwagę w swym artykule W. Stróżewski, *Erich Fromm: perspektywy i redukcje*, „Znak“, 5 (1967) 593—636.

²⁴ L. Kołąkowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, 239—261.

²⁵ Zob. tamże, 251.

Religijny wymiar życia ludzkiego uwarunkowany jest relacją gatunku ludzkiego do pozostałych części przyrody (a nie do Absolutu). Człowiek będąc częścią przyrody jest równocześnie czymś od niej odrębnym, panuje nad nią i jest zarazem jej podległy. Rozdwojenie to sprawia, że „naturalne“, to znaczy z przyrodniczego toku zdarzeń pochodzące fakty: cierpienia fizyczne, starość, śmierć, doświadczane są jako zło, a nie dają się zintegrować w naturze. Wyobcowanie z natury uniemożliwia „naturalną“ integrację pewnych cierpień. Człowiek znajdując się w sytuacji „bycia zdany na siebie“ szuka takich warunków, by znajdować się w sytuacji bycia przedmiotem w jakimś porządku preegzystującym.

Tu znajduje się źródło i uzasadnienie potrzeby religii, potrzeby, która nie maleje, ale raczej wzrasta ze wzrostem bezwzględnego stopnia panowania ludzi nad przyrodą (względny stopień panowania nad przyrodą wzrasta, ale powstają nowe formy zależności, jeszcze nieraz groźniejsze dla człowieka).

Uwarunkowana biologicznie naturalnym statusem bytu ludzkiego religia w ujęciu Kołakowskiego ma przede wszystkim funkcję integrującą: „Integracja odnosząca fakty negatywne życia ludzkiego: ludzkie cierpienia, porażki, błędy i trwogi, do rzeczywistości absolutnej jest potrzebna, o ile te fakty mają się przeobrazić w wartości zinterioryzowane i dać się tym samym zaakceptować²⁶. Potrzeba tej integracji nie jest mniejsza dziś niż dawniej i nie ma — zdaniem Kołakowskiego — nadziei na to, że kiedykolwiek zmniejszy się. Toteż religia, która dostarcza owych systemów integrujących, nie wydaje się zjawiskiem niskiego stopnia wiedzy oraz władzy ludzkiej nad siłami przyrody, ale raczej przeciwnie, jest narzędziem kompensującym niektóre skutki zwiększenia władzy.

Ostatecznie parafrazując znane powiedzenie Kołakowski stwierdza: zrodził bogów „nie strach przed naturą, ale strach przed sobą samym jako z natury wyobcowanym“²⁷.

Nie jest jednak bardzo łatwo ustalić, jak rozumie Kołakowski relację między człowiekiem a religią. Ustosunkowując się krytycznie do wszystkich zastanych prób redukcji religii, wyznacza jej — wydaje się — niezastąpioną funkcję w życiu ludzkim. Jej potrzeba zakorzeniona jest w fundamentalnym odniesieniu gatunku ludzkiego do natury. Cały tok rozważań Kołakowskiego zdawałby się prowadzić w konsekwencji do przyjęcia absolutnej konieczności religii dla człowieka, konieczności wynikającej jakby z biologicznego statusu bytu ludzkiego. Kończąc swoje wywody wskazuje jednak — przynajmniej

²⁶ *Tamże*, 254—255.

²⁷ *Tamże*, 255.

teoretycznie — na możliwość innego rozwiązania problemu integracji człowieka. Podobną rolę integracyjną jak religia pełni również jego zdaniem — filozofia, która stanowi także próbę zaradzenia skutkom wyobcowania gatunku ludzkiego z pozostałej natury.²⁸

I tu — podobnie jak u Fromma — uzasadnienie potrzeby i konieczności (względnej konieczności) religii jest jednostronne. Spekulacje Kołakowskiego dotyczą jednego członu interesującego nas związku — człowieka. Rzeczywistość drugiego członu relacji nie stanowi właściwego przedmiotu zainteresowania. Stanowisko Kołakowskiego w tej sprawie — oceniając je najostrożniej — jest niejasne. Nie jest łatwo na podstawie jego wypowiedzi wywnioskować, jaki charakter bytowy przypisuje on rzeczywistości reprezentowanej przez symbole religijne. Jest to sprawa, która — zdaniem Kołakowskiego — nigdy nie może być rozstrzygnięta w sposób racjonalny.

Zupełnie inny sposób podejścia i rozwiązania problemu religijności człowieka reprezentuje światowej sławy religioznawca rumuńskiego pochodzenia — Mircea Eliade.²⁹

O ile Fromm i Kołakowski problem relacji między religią a człowiekiem rozważali w oparciu o analizę natury człowieka, to Eliade czyni to poprzez analizę faktów religijnych, pochodzących ze zróżnicowanych czasowo i przestrzennie religii. Praca Eliadego stanowi bardzo interesującą próbę wniknięcia w samą istotę przeżycia świętości na podstawie materiału zebranego z różnorodnych tradycji religijnych ludzkości.

Analiza takich faktów, jak różnego rodzaju symbole religijne, bóstwa, rytuały, pozwoliła Eliademu na wykrycie zachodzenia pewnej homologii struktur, gdy chodzi zarówno o sposoby objawiania się „sacrum“, jak i o postawę człowieka wobec niego, oraz na sformułowanie pewnych twierdzeń ogólnych dotyczących natury i sposobów realizacji zjawisk religijnych. Prawidłowości te dają się przedstawić w następujących punktach: 1° symboliczne i mityczne doświadczenie świata stanowi stały element życia ludzkiego; dzięki niemu człowiek poznaje niehistoryczną rzeczywistość sakralną i ustunkowuje się do niej; 2° rzeczywistość ta nie jest nigdy dana człowiekowi wprost, całkowicie; objawienie sacrum przejawia się w mitach, symbolach, różnego rodzaju przedmiotach zwanych hierofaniami; 3° wszelkiego typu hierofanie mają charakter dialektyczny — ujawniają paradoksalną zbieżność sacrum i profanum, bytu i niebytu, tego, co absolutne, i tego, co względne, wieczności i stawania się; 4° toteż istnieje specyficzna ambiwalencja sa-

²⁸ Por. *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii, tamże*, 34.

²⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przełożył J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.

crum, i to zarówno psychologiczna (przyciąga i odpycha), jak i aksjologiczna (sacrum jest równocześnie święte i skalane); i 5° ambivalencja postawy człowieka wobec sacrum, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające, dobroczynne i niebezpieczne; ma ono swoje uzasadnienie nie tylko w ambiwalentnej strukturze samego sacrum, ale i w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która zarazem pociąga i odpycha.³⁰

Do najciekawszych teorii czy hipotez wysuniętych przez Eliadego należy jego teoria archetypu. „W zaraniu dziejów“ (in illo tempore) dokonały się pewne doniosłe wydarzenia religijne. Stanowią one wzorzec dla wielu czynności i sytuacji, będących jakby powtórzeniem tego pierwotnego wydarzenia, nawiązaniem do niego. Każdy mit, niezależnie od swej natury, nawiązuje do tego archetypu, a każdy rytuał, każda czynność mająca jakiś sens wykonana przez człowieka jest powtórzeniem tego mitycznego archetypu. Mity, rytuały pełnią nie tylko funkcję poznawczą, lecz także jakby ontologiczną. Objawiają bowiem rzeczywistość sakralną oraz wprowadzają w nią człowieka, nadając nowy wymiar ludzkiemu życiu. Dzięki temu ludzka egzystencja spełnia się jednocześnie w dwu płaszczyznach: w płaszczyźnie czasu, stawania się, iluzji oraz w płaszczyźnie wieczności, substancji, prawdziwej rzeczywistości. „Na wszystkich poziomach ludzkiego doświadczenia, nawet tych najbardziej prostych, archetyp nadaje właśnie wartość egzystencji i tworzy wartości kulturowe“³¹.

Ostateczny wniosek Eliadego sprowadza się do tego, że zasadnicze stanowiska i poglądy religijne istniały raz na zawsze, od pierwszej chwili, gdy człowiek uświadomił sobie swoją sytuację egzystencjalną we wszechświecie. Nie ma — jego zdaniem — stanowiska i poglądu religijnego, którego by człowiek nie miał już od czasów pierwotnych, a już jest rzeczą całkowicie niewątpliwą, że wiara w jakąś istotę boską — w stwórcę wszechświata — jest zjawiskiem niemal całkowicie powszechnym. Występuje jakby jedna, wieczna, niezmienna w swej najgłębszej strukturze i istocie — wszechogarniająca religia. Zmianom podlegają jedynie formy jej wyrazu. Człowiek wszystkich czasów i wszystkich szerokości geograficznych jest człowiekiem religijnym.

W ujęciu Eliadego religia jest kontaktem w charakterze relacji międzyosobowej, jakby kontynuującym zaistniałe niegdyś zdarzenie — bezpośredni kontakt z Bogiem i pierwotne objawienie traktowane jako archetyp naszych stosunków religijnych. Poza tym religia jest

³⁰ Zob. *tamże*, 7—39.

³¹ *Tamże*, 427.

uwieńczeniem tego, co przemijające, nadaniem nowego sensu, nowego, boskiego wymiaru temu, co przygodne, przemijające.

Dociekania i hipotezy Eliadego przedstawione są przekonująco. Trudno im w wielu przypadkach nie przyznać słuszności. Rzeczywiście zbieżności i podobieństwa, gdy chodzi o postawę człowieka religijnego w różnych tradycjach religijnych, są uderzające. Ale i tu pozostaje otwarty problem rozstrzygnięcia realnego istnienia sacrum i jego natury. Rozumienie mitu i symbolu zakłada wiarę w bytowy związek człowieka z ich przedmiotem. Teoria Eliadego zakłada wiarę w rodzaj objawienia pierwotnego, tłumaczącego ostateczne pochodzenie symboli religijnych, objawienia, które przechowuje się w szczegółowych tysiącznych, historycznie określonych już formach. Hipoteza znana, cenna, wielce prawdopodobna. Nie wystarczająca jednak z filozoficznego punktu widzenia, by definitywnie rozstrzygnąć interesujący nas problem. Argumenty zaczerpnięte z historii są cenne, pouczające, mają jednak zawsze tylko wartość hipotetyczną, gdy się chce je generalizować bez uwzględnienia parametrów imiennych.

M. A. Krąpiec³² zagadnienie religijności człowieka lokalizuje na płaszczyźnie uzasadnień bytowych i poprzez analizę bytu człowieka szuka ostatecznych uwarunkowań zjawiska religii. O s o b o w y status ontyczny człowieka jako swój wyraz, wymiar czy element konieczny i zasadniczo niezmienny w swojej naturze wyznacza otwarcie na inne byty o osobowej strukturze i pośrednio otwarcie na Osobę Absolutu.

Religia w tym ujęciu związana jest z najbardziej ludzkim wymiarem bytu człowieka, bo nie tylko związana jest z zależnością istnienia, lecz także realizuje się na linii relacji osoby do osoby, i to w porządku ontycznym, co znajduje również wyraz w porządku moralnym.

Uzasadnieniem obiektywnie uwarunkowanej potrzeby transcendencji osoby ludzkiej jest jej rozumność i związana z nią wolność, przejawiająca się w specyficznie ludzkim działaniu. Analiza więc ludzkich aktów poznawczych i woliowych (nie tylko religijnych) ukazuje ruch transcendencji ku osobom drugim także o s o b o w e j strukturze.

Dalsza analiza natury człowieka wykazująca bytowe ograniczenia osoby ludzkiej i jej przygodność (niekonieczność istnienia) prowadzi do przekonania, że transcendencja nie dotyczy tylko linii horyzontalnej, czyli nie jest skierowana jedynie ku bytom osobowym także o zmiennym istnieniu, ale domaga się istnienia — jako racji uzasadniającej jej życie osobowe — Osoby Transcendentnej, „Ty Transcendentnego“ na linii wertykalnej. „Właśnie w strukturze bytu czło-

³² M. A. Krąpiec, *Religia i nauka*, „Znak“, 7-8 (1967) 861—887.

wieka moment otwarcia się ku osobie drugiej w ogóle, a przede wszystkim i w naczelnym przypadku ku drugiemu Ty Transcendentnemu jest chyba w swej istocie momentem czy aspektem religijnym człowieka. W religii człowiek chce realnie uzasadnić i wytłumaczyć konkretnie swoje osobowe życie przez osobę drugą. I cała struktura osobowości potwierdza konieczność wypełnienia jednej osoby przez osobę drugą, przez Ty Transcendentne.⁴³³

Słuszność rezultatów obiektywnej analizy bytu ludzkiego ujawniającego swą naturę w aktach specyficznie ludzkich, a więc w aktach poznawczych i wolitywnych, potwierdzają czy ilustrują rozważania przeprowadzane w oparciu o przeżycia ludzkie ujęte od strony psychologicznej: przeżycie ograniczoności, a jednocześnie pragnienie nieskończoności, potrzeba transcendencji, poczucie osamotnienia, którym tak wiele uwagi poświęcają filozofowie religii, nawiązujący do egzystencjalizmu, jak na przykład Martin Buber, czy egzystencjaliści, jak choćby Gabriel Marcel.³⁴

Jeśli koncepcja religii przedstawiona przez o. Krąpca w pewnych sformulowaniach nawiązuje do znanych ich ujęć (relacja „ja — Ty“) czy kojarzy się z nimi, to jednak istnieje zasadnicza różnica w sposobie uzasadniania ostatecznych podstaw potrzeby transcendencji i przede wszystkim w sposobie wykazania istnienia Osoby Transcendentnej. Tam punktem wyjścia są przeżycia podmiotowo-świadomościowe ujęte w ich niepowtarzalnej konkretności, tu dążenie do poznania obiektywnego charakteru struktury bytu ludzkiego i analiza ontycznie hierarchicznej rzeczywistości, w wyniku czego dochodzi się do stwierdzenia istnienia Bytu Absolutnego o strukturze osobowej.

III

1. Dokonany przegląd stanowisk ułatwi nam rozwiązanie postawionego w punkcie wyjścia zagadnienia, czy istnieje relacja konieczna między człowiekiem a religią, czyli czy religijność stanowi cechę istotną człowieka, oraz czy istnieje realny odpowiednik transcendentnego odniesienia aktów religijnych człowieka.

Rozpoczniemy od rozważań natury formalnej, to znaczy od wykazania, w jakiej dziedzinie wiedzy ludzkiej jest ostatecznie rozstrzygalny problem religijności człowieka.

Poprzednio omówione propozycje (wszystkie pozytywnie w zasadzie odpowiadające na pytanie, czy człowiek jest religijny) ułatwiają nam obranie właściwej drogi. Okazało się bowiem, że sama analiza bytu

³³ *Tamże*, 868.

³⁴ Por. np.: M. Buber, *dz. cyt.*; G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, przełożył S. Ławicki, Warszawa 1965.

ludzkiego, sytuacji człowieka czy spekulacje dotyczące natury ludzkiej, jej biologicznych uwarunkowań, jak to miało miejsce w przypadku Fromma i Kołakowskiego, nie może doprowadzić do rozstrzygnięcia zagadnienia realnego istnienia drugiego członu relacji: człowiek — rzeczywistość transcendentna. Nie może tego także uczynić na mocy swego charakteru, celu i używanych metod — analiza faktów religijnych, doświadczenia religijnego czy postawy religijnej człowieka, choćby rozpatrywanych w najszerszych wymiarach przestrzennych i czasowych, jak to miało miejsce w dociekaniach Eliadego. Podobnym ograniczeniom podlega także — na co zresztą wskazywaliśmy już poprzednio — filozofia religii typu fenomenologicznego czy egzystencjalistycznego (Scheler, Buber).

Jaka wobec tego dyscyplina posiada odpowiednie do tego zadania kompetencje? Rozpatrzmy sprawę „od końca“. Religia jako zjawisko obejmujące pewne prawdy religijne, postawę człowieka wobec innych, pewne formy organizacyjne (instytucje religijne) stanowi jedną z dziedzin kultury (obok nauki, sztuki i moralności).

Jako dział kultury religia może być rozpatrywana filozoficznie i stanowić przedmiot filozofii kultury. Filozofia religii jest więc działem filozofii kultury.

Filozofia kultury nie jest jednak dyscypliną zupełnie samodzielną. Zakłada bowiem znajomość podmiotu tworzącego kulturę, czyli znajomość człowieka. Filozofia kultury i ten specjalnie interesujący nas dział — filozofia religii — opierają się więc na antropologii filozoficznej, ujmującej specyfikę bytu ludzkiego jako ludzkiego oraz jego relacje.

W ten sposób można poprawnie poznać człowieka. Okazuje się przy tym, że człowiek nie jest bytem samotnym, nie powiązany różnymi zależnościami. Dlatego jednym z warunków pełnego poznania bytu ludzkiego jest „umiejscowienie“ go pośród pozostałych bytów. Tej (potrzebnej antropologii filozoficznej) orientacji w całej istniejącej rzeczywistości może dostarczyć jedynie ogólna filozofia bytu, czyli metafizyka. Stąd płynie metodologiczny postulat, na który zresztą zwraca uwagę w swoim artykule ks. Kamiński — związku antropologii filozoficznej z metafizyką.³⁵

Ostatecznie przeto w pełni zasadnie można odpowiedzieć na postawione w punkcie wyjścia pytanie, czy człowiek jest bytem religijnym, czyli czy religijność należy do natury bytu ludzkiego, jedynie na terenie filozofii religii, ściśle powiązanej z antropologią filozoficzną ugruntowaną na realistycznej filozofii bytu, czyli na metafizyce. Tylko

³⁵ Por. wyżej, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, 149.

ta ostatnia bowiem ma odpowiednie kompetencje potrzebne do rozstrzygnięcia istnienia rzeczywistości transcendentnej w stosunku do człowieka. Nie wydaje się, aby w jakiegokolwiek innej dziedzinie wiedzy można było rozstrzygnąć problem istnienia drugiego członu interesującej nas relacji: człowiek — Bóg. Potwierdziły to zresztą przykładowo pokazane stanowiska, które nie tylko nie stawiają takiego problemu, ale go nawet nie mogą — z racji swego celu i używanych metod — postawić, a tym bardziej rozwiązać.³⁶

Wszystkie inne drogi rozwiązania problemu spotkać się muszą z zarzutem hipotetyzmu lub subiektywizmu. Choć wykryje się — na co dziś prawie wszyscy się zgadzają — tkwiącą w naturze człowieka potrzebę „układu orientacji i przedmiotu czi”, czyli potrzebę religii, nie będzie można ostatecznie rozstrzygnąć, czy potrzebie tej odpowiada realnie istniejący Absolut, czy cała suponowana w religii rzeczywistość transcendentna nie stanowi tylko projekcji człowieka, czy nie jest ową „protezą” sztukującą niedostatki bytu ludzkiego.

Wyraźnie to zresztą stwierdzają: Fromm i Kołakowski.

„To, że Bóg — pisze Fromm — jest symbolem ludzkiej potrzeby miłości, jest zupełnie zrozumiałe. Ale czy z istnienia siły tej potrzeby ludzkiej wynika, że istnieje jakaś wewnętrzna istota, która odpowiada tej potrzebie? Oczywiście wynika to w równie małym stopniu jak to, że nasze najsilniejsze pragnienie kochania kogoś dowodzi, że istnieje jakiś człowiek, w którym jesteśmy zakochani. Dowodzi to tylko naszej potrzeby i być może naszej zdolności kochania.”³⁷

U Kołakowskiego również pozostaje sprawą otwartą, czy rzeczywistość reprezentowana przez symbole religijne jest jedynie fikcją stworzoną przez człowieka dla celów integracyjnych, czy jest tylko „nieodstępna opisowi”.³⁸ Wobec tego poza terenem klasycznej metafizyki trudno ostatecznie rozstrzygnąć problem charakteru związku łączącego człowieka z religią.

³⁶ Zwraca na to uwagę W. Stróżewski, postulując związek filozofii religii z metafizyką. „Filozofia religii, która programowo odcina się od metafizycznych przesłanek, skazuje się na zamknięcie w kręgu fenomenologii religii, dla której sprawa faktycznego istnienia — nieistnienia właściwego przedmiotu aktów przez nią badanych nie gra zasadniczej roli. Problem faktycznej, metafizycznej prawdziwości religii nie może w ogóle zostać postawiony. Sąd o istnieniu przedmiotu, ku któremu intencjonalnie skierują się akty religijne, jest tutaj po prostu zawieszony; tym, co interesuje, jest jedynie sensowność, nie: rzeczywistość odpowiadającego im przedmiotu, przy czym geneza samego sensu jest znów sprawą stosunkowo obojętną” — art. cyt., 630.

³⁷ E. Fromm, dz. cyt., 158.

³⁸ L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: dz. cyt., 255—256.

W jednym i drugim przypadku, a nawet i w przypadku analiz Eliadego (a więc zarówno na terenie psychologii, jak i historii religii) okazuje się, że jedynie scjentyistyczna analiza sytuacji człowieka czy spekulacje nad jego naturą, czy nawet śledzenie historii człowieka w tej dziedzinie nie są w stanie rozwiązać zagadnienia, o jakie nam chodzi. Wiąże się to ze wspomnianą na początku relacyjnością cechy religijności człowieka, czyli tego, że religijność w swojej istocie zawiera odniesienie do rzeczywistości transcendentnej. Sedno sprawy leży w tym, czy to odniesienie jest realnie u k i e r u n k o w a n e. Tylko poznanie — oczywiście w granicach możliwości rozumu ludzkiego — istnienia i natury obu członów tej relacji może doprowadzić do definitywnego rozwiązania problemu.

Toteż wszystkie innego typu antropologie filozoficzne i innego typu filozofie religii, które swoje twierdzenia opierają jedynie na scjentyistycznej analizie przeżyć człowieka czy doświadczenia religijnego, nie mogą uporać się z kwestią realnego istnienia Absolutu, który by od strony transcendentnej stanowił uzasadnienie religijności człowieka.

Nie przekreśla to w niczym wagi i pożyteczności, i osiągnięć czy to historii, czy psychologii (które nie stawiają i nie mogą postawić i rozwiązać interesujących nas zagadnień), czy antropologii filozoficznych, zwłaszcza typu fenomenologiczno-egzystencjalnego. Wykazuje się tylko ich niewystarczalność czy nieadekwatność do rozwiązania zagadnienia ostatecznej racji religijności. Dostarczają one mnóstwa bardzo interesującej wiedzy o człowieku religijnym, z tym jednak, że nie są w stanie zbudować najogólniejszych fundamentów potrzebnych do poznania ontycznych, a więc najgłębszych członów relacji: człowiek — religia. Aby odczytać prawdę o człowieku — raz jeszcze powtarzam — trzeba ująć go na tle innych bytów, trzeba sprawy ludzkie rozpatrywać w perspektywie ogólnobytowej.³⁹

Dla wyraźniejszego przedstawienia proponowanej tu koncepcji filozofii religii zaznaczę główne etapy właściwego dla niej toku dociekań:

1. empirycznie stwierdzany fakt religii, znane doświadczalnie przeżycia religijne (doświadczenie religijne) stają się punktem wyjścia dociekań (fakt do filozoficznego wyjaśnienia);

³⁹ Por. np. A. B. Stępień, *Spoleczna rola filozofii*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 24—25. Zwraca także na to uwagę W. Stróżewski: „Zjawisko religijności należy do istoty człowieka. Jego wytłumaczenie domaga się uwzględnienia i wszechstronnego zbadania wszystkich aspektów rzeczywistości. Także tych, do których dociera wyłącznie metafizyka“ — *art. cyt.*, 631.

2. nagromadzony materiał empiryczny staje się przedmiotem analizy filozoficznej, przebiegającej w dwu kierunkach:
 - a. ustalenia istoty zjawiska religii, charakteru, cechy religijności itp.
 - b. ostatecznego wyjaśniania faktu religii i cechy religijności (dlaczego zjawisko religii istnieje, jakie są jego ostateczne uwarunkowania);
3. dociekania wyznaczone w punkcie a. stwierdzają relacyjność cechy religijności człowieka oraz osobowy charakter aktów religijnych, co skierowuje badania na teren antropologii i metafizyki;
4. antropologia filozoficzna ukazując osobowy charakter bytu ludzkiego, a jednocześnie jego niekonieczność (niepełność) i bytową potrzebę dopełnienia i transcendencji — wyjaśnia fakt religii od strony człowieka, metafizyka natomiast daje wizję ogólnobytową i wskazuje na istnienie Absolutu o strukturze osobowej jako ostatecznej racji ontycznej faktu religii i cechy religijności człowieka.⁴⁰

2. Ostatecznym wyjaśnieniem faktu religii jest więc *osobowy* i równocześnie niekonieczny (przygodny) status bytu ludzkiego. Cele i granice człowieka jako bytu osobowego, a więc poznającego intelektualnie, zdolnego do miłości i posiadającego wolność wyboru, stanowią ontyczne uwarunkowania i podstawy możliwości zaistnienia kontaktu z Osobą transcendentną, takiego kontaktu, jaki realizuje się w aktach religijnych.

Analiza ludzkiego działania, przede wszystkim analiza aktów poznawczych i woliwtywnych w których przejawia się natura człowieka, prowadzi do wykrycia tego, co stanowi jego naturalny kres — jego maksimum. Jest nim — jak wykazują dokładne analizy znane skądinąd — ostatecznie kontakt z pełnią nieutralnego dobra.⁴¹ Takim pełnym nieutralnym dobrem, które całkowicie zaspokoiłoby naturalne ludzkie dążności i stanowiło kres poznania i miłości — jak

⁴⁰ Wprawdzie metafizyka nie wykazuje istnienia Boga jako przedmiotu aktów religijnych („Boga religii“), ale stwierdzając konieczność istnienia Absolutu jako ostatecznej racji tłumaczącej istnienie bytów niekoniecznych stwierdza Jego osobowy charakter. W ten sposób uzyskujemy wiedzę o Bogu, który wchodzi w relacje religijne z osobą ludzką („Bóg religii“). Ontycznie nie ma więc różnicy między „Bogiem filozofów“ a „Bogiem Izaaka, Abrahama i Jakuba“ — uwzględnia się jedynie inny rodzaj relacji: w filozofii — rzeczowe, w religii — osobowe. Por. w tej sprawie, M. A. Krąpiec, *art. cyt.*, oraz tenże, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak“, 6 (1964) 662—666.

⁴¹ Por. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 184—188.

się okazuje — nie może być żaden byt przygodny, żaden byt materialny, nawet żadna osoba ludzka, ale jedynie osoba w pełni doskonała, czyli Bóg.

Taka jest p o j e m n o ś ć ludzkiej miłości. Jedyne osobowy związek człowieka z Osobowym Absolutem zapewnia człowiekowi całkowite, proporcjonalne do jego natury usatysfakcjonowanie, a więc zapewnia szczęście na miarę ludzkiej woli.

Te analizy natury ludzkiej ujętej filozoficznie potwierdza psychologia przeżycia potrzeby transcendencji i przeżycia własnej ograniczoności, kruchości i niewystarczalności (właśnie jako osoby). Ta dana człowiekowi w bezpośrednim przeżyciu pierwotna świadomość kruchości własnego bytu zawiera implicite sens transcendencji.

Dalszym uzasadnieniem religijnego charakteru bytu ludzkiego jest pozaczasowe trwanie, czyli nieśmiertelność duszy ludzkiej. Sprawa ta bywała wyczerpująco przedstawiana, nie ma więc potrzeby do niej wracać.⁴² Trzeba tylko zwrócić uwagę na fakt, że gdyby ze śmiercią następował kres istnienia człowieka, nie istniałaby możliwość osiągnięcia zasadniczego celu jego życia. Gdyby rzeczywiście tak było — byt ludzki byłby czymś nieracjonalnym, wewnątrznie „falszywym“, „nienaturalnym“, gdyż ze swej natury byłby nastawiony na to, co jest mu zasadniczo niedostępne. Tymczasem w samej naturze zakorzenione ma człowiek skierowanie na Boga, które realizuje się w obecnym etapie życia tylko w sposób częściowy, implikuje trwanie dalsze i pełną realizację w innych warunkach.

To wewnętrzne skierowanie osoby ludzkiej na Byt Transcendentny, jakie wynika z analizy ludzkiego działania i ludzkiej miłości, „spotyka się“ z istnieniem realnego Absolutu-Osoby, o której istnieniu informuje filozofia bytu. Wprawdzie osiągnięcie tej „informacji“ nie jest rzeczą bardzo łatwą, wymaga szeregu zabiegów poznawczych i odpowiedniego przygotowania.⁴³ Istnieją jednak inne — bardziej dostępne, spontaniczne, choć zawsze pośrednie — sposoby naturalnego poznania czy „przecucia“ istnienia Boga, jak istnieją też bardziej dostępne sposoby wykazania religijności człowieka niż ten, który tutaj obraliśmy. Naszym zadaniem było jednak wytyczenie linii prowadzących do rozstrzygnięć ostatecznych, które muszą być zawsze obwarowane rygorami adekwatnej metody poznania.

Osobowy charakter bytu ludzkiego z wpisanym w naturę dążeniem do transcendencji oraz fakt realnego istnienia osobowego Bytu Transcendentnego w stosunku do człowieka i całego świata stanowią więc

⁴² Zob. wyżej, art. M. A. Krapca, *Człowiek w perspektywie śmierci*, 123.

⁴³ Historia myśli ludzkiej pokazuje, jak bardzo trudno nawet filozofom dojść nie tylko do poznania Boga, ale nawet do gody, że On istnieje.

ontyczne podstawy religii i religijności człowieka. Fakt, że człowiek jest osobą, a więc bytem zdolnym do intelektualnego poznania i do nawiązania więzi z innym bytem osobowym przez miłość, stanowi podstawowy warunek religijnego kontaktu z Osobą Transcendentną i wyznacza religijny wymiar ludzkiego bytu. Niepełność, kruchość, ograniczoność osoby ludzkiej przy wypisanym w naturze dążeniu do nieskończoności, do transcendencji stanowi o naturalnym istotowym charakterze cechy religijności człowieka. Człowiek nie może nie być bytem religijnym, bo nie może nie być osobą, nie może nie pragnąć dopełnienia swego bytu aż do wymiarów nieskończonych. Ontyczna unia i ontyczna analogia między osobą ludzką i Osobą Absolutu stwarza płaszczyznę umożliwiającą zaistnienie takiego zjawiska, jakim jest religia w znaczeniu ścisłym, wyróżnionym na początku naszych rozważań.

I chyba tylko taki typ religii, rozumianej jako relacja międzyosobowa (relacja „ja — Ty“), stanowi dla człowieka odpowiedni i adekwatny typ „dopełnienia“. Wszystkie inne „układy orientacji i przedmioty czci“ byłyby dla człowieka jeśli nie poniżające, to na pewno niewystarczające.

Wymienione uwarunkowania ontyczne wyznaczają również charakter religijnego związku człowieka z Bogiem. Jest on: 1° transcendentny — człowiek wchodzi w kontakt z rzeczywistością pozaludzką, niezmiernie przewyższającą jego stan bytowy; 2° realny — jeden i drugi człon relacji jest rzeczywistością istniejącą; 3° osobowy — związek religijny dotyczy najbardziej ludzkich aspektów człowieka — rozwija się na linii życia osobowego i w związku z tym ma charakter dialogu.

Na mocy więc natury (immanentnej i transcendentnej) możemy o człowieku powiedzieć, że jest *homo religiosus*, podobnie jak *homo sapiens* czy *homo socialis*. Człowiek jest bytem religijnym, to znaczy posiadającym wynikającą z jego natury zdolność i potrzebę wejścia w unię psychologiczną i moralną z Bogiem.

Ze względu na trudny „dostęp“ poznawczy do drugiego członu interesującej nas relacji wykrycie koniecznych podstaw religijności człowieka wymaga większego wysiłku niż rozwiązanie jakiegokolwiek innego problemu natury ludzkiej. Podobnie aktualizowanie zdolności bycia człowiekiem religijnym i odpowiednie zaspokajanie potrzeby religijności napotyka większe trudności niż aktualizowanie innych możliwości jego natury. Tym także tłumaczy się możliwość pomyłek, deformacji w tej dziedzinie, a nawet realna czy — w większości — pozorna areligijność wielu ludzi.

Zdaję sobie sprawę z tego, że to, co zostało powiedziane, należy do działu poznania ściśle teoretycznego, i to tylko filozoficznego.⁴⁴ Jest to niezmiernie mało w stosunku do przebogatej rzeczywistości, jaką stanowi konkretna religia czy faktycznie zaktualizowany związek człowieka z Bogiem, zwłaszcza ten, który realizuje się dzięki religii chrześcijańskiej w postaci nowego życia.

Ale równocześnie jest to chyba wiele nawet dla człowieka wierzącego móc wiedzieć, że zjawisko nadprzyrodzonej, objawionej religii jest głęboko ugruntowane w samej ontycznej strukturze rzeczywistości, że religijność człowieka nie jest cechą zmienną, przypadkową, ale że jest istotnie zakorzeniona w samej naturze ludzkiej rozważanej zarazem w sobie i w relacji do Absolutu.

⁴⁴ Pragnę zaznaczyć, że to, co zostało przedstawione w niniejszym szkicu stanowi jedynie mały wycinek problematyki, jaką obejmuje filozofia religii. Była to jedynie próba wskazania podstaw ontycznych religijności człowieka, a nie sama teoria religii.

