

Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych¹

Religia i religijność, jako zjawiska współtworzące w wielu wymiarach kulturę, określające obraz świata i kształt ludzkiej egzystencji, budzą – i co więcej, zdają się jakby nieustannie pobudzać – dotyczącą ich refleksję, którą rozwija się w różnych postaciach i w konkurujących z sobą nurtach. Częstokroć nie ogranicza się ona tylko do głównego swego przedmiotu, czyli do „samej” religii, ale zarazem – co niejako wymusza swym złożonym charakterem i szerokim zasięgiem oddziaływania religia i religijność – staje się ona namysłem nad „całością” rzeczywistości i nad sensem indywidualnego życia². W tej sytuacji otwierają się perspektywy na kwestie – i to „gorące” kwestie – z wielu dziedzin wiedzy i ich pograniczy iskrzących pytaniami. Ukazują się również szczególnego rodzaju „zapalne” pogranicza między

¹ Tekst powstał w ramach projektu: „Miejsce religii w sferze publicznej. Tożsamości religijne w wieloreligijnych regionach Europy Środkowo-Wschodniej na przykładzie wybranych regionów Polski, Ukrainy i Słowacji” (konkurs OPUS, ID 222126, nr rej. 2013/09/B/H56/0307).

² „Każda religia dostarcza jej wyznawcom nie tyle całościowej koncepcji świata, ile pewnych wyraźnych wyznaczników takiej koncepcji, pozwalających im na dwie rzeczy: na zdecydowanie, jak powinni ułożyć sobie życie i na nadanie pewnego sensu zachodzącym zdarzeniom, poprzez przypisanie im doniosłości i celu” – M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010, s. 54. Andrzej Bronk stwierdza, że „każda bowiem religia jest poniekąd z natury fundamentalistyczna. Jak każdy fundamentalizm kulturowy, również religijny jest związany z określoną wizją świata i człowieka oraz wynikającymi z tej wizji regułami i sposobami działania i oddziaływania” (A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 303). Zob. też Kazimierza Wolszy analizę świadomości religijnej: *Próba charakterystyki intencjonalności świadomości religijnej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2001, z. 21, s. 75–88 (przedruk [w:] K. Wolsza, *Religijny wymiar doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 151-164).

wiedzą naukową i obowiązującymi w niej rygorami racjonalności (m.in. w zakresie precyzji wypowiedzi), a wiarą religijną i właściwym dla niej – trudno wyrażalnym – doświadczeniem transcendencji³.

Namysł nad religią, który zawsze w jakiejś mierze zespala się z akceptacją, krytyką lub negacją treści właściwych (istotnych) dla religii, wiedzie do formułowania mniej lub bardziej odmiennych i przeciwstawnych stanowisk. I to mimo – współcześnie dość często – deklarowanych przez religię jednoczących dążeń, mimo także ekumenicznego nastawienia, które zdaje się dominować w myśleniu religijnym. Dzieje się tak, gdyż w przypadku namysłu nad religią nie można uchylać się od dokonywania dość zasadniczych i antagonizujących wyborów intelektualnych i moralnych, które angażują egzystencjalnie i sięgają po pojęcia nasycone emocjami. Choćby ten namysł – w dialogicznym duchu prowadzony – pozostawiał kwestie uznawane za sporne kwestiami otwartymi, a próbom odpowiedzi nadawał status roboczych hipotez, poddawanych pod dyskusję, to jednak podejmując się refleksji nad religią trzeba przyjmować dość mocne i jednoznaczne założenia, rezygnując z innych rozstrzygnięć, a także powinno się wnikliwie rozeznawać i oceniać ich konsekwencje. Taki stan rzeczy może nawet skłaniać do artykułowania dość radykalnego i prowokującego hasła, że tak jak logika łączy ludzi, gdyż – dzięki swej uniwersalności – jest im wspólna, tak religia – z racji swej partykularności, a zarazem silnych roszczeń do uniwersalności i wyłączności – dzieli ludzi, bo relacje między różniącymi się i konkurującymi z sobą religiami niosą z sobą trudne do usunięcia zarzewia konfliktów⁴. Ta konfliktogenna „natura” religii i religijności miałyby także – mniej lub bardziej jawnie – udzielać się namysłowi nad religią, nawet temu namysłowi, który deklaratywnie dystansuje się od apologetycznej konfrontacji, mając wyraźne intencje dialogiczne i ekumeniczne lub czysto badawcze. Choć przecież sam konflikt – rozumiany jako konfrontacja odmiennych zapatrywań i idei – może być czymś pożądanym i ożywczym⁵,

³ Zob. R. Kleszcz, *O pojęciach wiedzy i wiary*, [w:] tenże, *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007, s. 66–81; P. Gutowski, *Wierzyć rozumowi, czyli o wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie*, „Znak” 1999, nr 4, s. 31–45. Relacji między wiedzą i wiarą oraz ich „pogranicza” m.in. dotyczą dociekania Michała Hellera; zob. M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 13–27.

⁴ „Tarski once said »Religion [you can also say “ideology” – JW] divides people, logic brings them together«; J. Woleński, *Lvov-Warsaw School*, hasło w internetowym wydaniu *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/lvov-warsaw/>.

⁵ Funkcję ideowych konfliktów – w perspektywie krytycznego racjonalizmu i jego koncepcji dyskusji – rozpatruje Karl Raimund Popper (1902–1994): „Społeczeństwo ludzkie potrzebuje pokoju, ale potrzebuje także poważnych ideowych konfliktów: wartości, idei, o które moglibyśmy walczyć. [...] nauczyliśmy się tego od Greków – że w tych konfliktach można osiągnąć lepsze i bardziej trwałe wyniki nie tyle mieczem, ile słowami; a najlepiej

a nie musi wcale – przy odpowiedniej kulturze dysputy – przerażać się w walkę niszczącą (unicestwiającą) ludzi wyrażających odmienne zapamiętanie. Na stykach religii z tym, co się od niej różni, co jest względem niej „inne” (jak inna religia lub inna dziedzina życia, np. nauka lub polityka), może powstawać – przy odpowiednim nastawieniu – kulturowo i duchowo płodny, wartościotwórczy „efekt pogranicza”⁶. Przy czym trzeba też uwzględnić fakt, że religia nierzadko bywa instrumentalnie wykorzystywana w sferze politycznej, tak przez samych jej wyznawców, jak i przez jej oponentów. Ma to miejsce zwłaszcza w czasie intensyfikacji walki politycznej (np. przedwyborczej), którą prowadzi się w ramach ładu konstytucyjnego, lub – co gorsza – sięga się po religię i tożsamość religijną jako po usprawiedliwienie i sakralną legitymizację walk etnicznych o podłożu polityczno-ekonomicznym, uciekających się do fizycznej przemocy i eksterminacji, a przedstawianych jako zderzenie odmiennych i wykluczających się tożsamości religijnych, czy wręcz te konflikty i walki są „uświęcane” (lub napiętnowane) jako „wojny religijne”⁷. Refleksja nad religią i religijnością oraz nad ich – różnie motywowaną i przeprowadzaną – krytyką musi także zmierzyć się z tego rodzaju społecznymi uwikłaniami religii i tożsamości religijnych, a zarazem poważnymi wyzwaniem moralnymi.

Odwolując się do namysłu metodologiczno-semiotycznego nad religią i dotyczącymi jej badaniami religioznawczymi, należy zaznaczyć, że wysoce problematyczna, acz pozornie jawiąca się jako oczywista i przez to łatwo wprowadzająca w błąd, jest już sama podstawowa terminologia⁸. Nie jest przecież wcale jasne, czym właściwie jest religia i czym jest religijność, a tym bardziej kwestią sporną jest, czy jedną nazwą – niejako unifikującą

z pomocą racjonalnych argumentów” (K.R. Popper, *O zderzeniu kultur*, [w:] tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 142).

⁶ O rozumieniu pogranicza pisze Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 2000. „W refleksji nad kulturą wydaje się niezbędne budowanie także pewnej normatywnej wizji pogranicza, by dało się rozstrzygać, czy mamy do czynienia z blokadami czy szansami na kulturowo »zyciodajny efekt pogranicza«” (L. Witkowski, *Ambiwalencje tożsamości z pogranicza kulturowego*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M.M. Urlińska, Toruń 1995, s. 14).

⁷ Role religii i jej instrumentalizację w konfliktach etnicznych i relacje między toposem sakralnym a etnicznym analizuje Radosław Zenderowski w książce: *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011; tenże, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38/2013, s. 46–68. Zob. politologiczne analizy religii Marii Marczewskiej-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010; R. Zenderowski, *Religia w teorii stosunków międzynarodowych*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 546–574. O roli religii w rozwiązywaniu konfliktów pisze Joanna Kulska, *Faith-based diplomacy jako instrument rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, vol. 38, s. 9–24.

⁸ Zob. A. Bronk, *Religia jako pojęcie i przedmiot badań (uwagi metodologiczne)*, „Przegląd Religioznawczy” 2008, nr 3, s. 3–21.

i zakładając istotne cechy wspólne – można obejmować tak różne praktyki i doktryny, które uchodzą bądź podają się za religie⁹. Czy liczba pojedyncza – „religia” – jest w ogóle dopuszczalna, gdy mowa o wielości i odmienności indywidualnych (dalece zindywidualizowanych) i instytucjonalnych form życia religijnego? Czy powinna być zawsze stosowana wyłącznie lub przynajmniej domyślnie liczba mnoga – „religie” – wraz z uszczegóławiającymi dopowiedzeniami, aby trafnie oddać ową niejednorodną wielość i odmienność? Czy nie dokonuje się redukcjonistycznych i deformujących ujęć tych zjawisk, które – ze względu na ludzkie ograniczenia poznawcze i językowe – dostosowuje się do bliskich sobie schematów i stereotypów dotyczących religii? Czy zbyt pospiesznie nie przesądza się o właściwościach tego, co ma być dopiero należyście rozeznane? Czy wypowiedzi o religii – także te niby czysto deskryptywne – nie stanowią o wiele bardziej projekcji tego, jak (jaką) chce się ją widzieć ze względu na własne preferencje? Czy zwracając uwagę na daną religię trzeba zawsze to czynić z odpowiednimi dookreśleniami i wskazaniem przede wszystkim tego, co dla niej swoiste, a gdzie indziej nieobecne, a zarazem z dość precyzyjną prezentacją przyjętych przez siebie założeń? Czy przy różnych okazjach wyrażane przekonanie, że istnieje jakoby „wspólny świat religii” nie okazuje się zbyt daleko idącym uproszczeniem i nie bywa nadużyciem, które rozpościera iluzje istotnych i zarazem dających się uzgodnić z sobą cech właściwych dla różnych religii? Czy religia i religijność w niektórych, acz nierzadkich przypadkach nie są po prostu ludzkim – konkretnym, jednostkowym, w dużej mierze niepowtarzalnym – „sposobem bycia”, tylko częściowo poddającym się rygorom intersubiektywnej komunikacji i racjonalnej rekonstrukcji? Czy w swej zasadniczej „domenie” stanowią one trudne do wyartykułowania doświadczenia egzystencjalne, znajdujące najodpowiedniejszą ekspresję w poetyckiej (rozmytej) metaforyce i mieniającej się („łśniącej”, „przebłyskującej”) wielością znaczeń artystycznej wizji?

Na początku już, niejako samoczynnie, mnożą się poważne trudności, pod pewnymi względami podobne do tych u stonogi zastanawiającej się, od której nogi najlepiej zacząć, którą nogą powinno się postawić pierwszy krok. Aby więc nie zaplątać się i nie unieruchomić, co przydarzyło się nadto refleksyjnej stonodze, trzeba po prostu zacząć „mówić” tu o religii,

⁹ „Ale co to jest »religia«? Problemy ze zdefiniowaniem tego pojęcia są powszechnie znane, a wynikają przede wszystkim z tego, że zjawiska chętnie nazywane przez nas religijnymi mają ogromnie zróżnicowany charakter. Gdybyśmy mieli znaleźć punkty wspólne między życiem społeczeństw archaicznych, w których »religia była wszędzie«, a zespołem przekonań, praktyk i instytucji podciąganych pod to pojęcie dzisiaj, to stanęlibyśmy przed trudnym, a może nawet niewykonalnym zadaniem” – Charles Taylor, *Świecka epoka. Dlaczego porzucamy religię*, „Dziennik” 8 XII 2007 (dodatek „Tygodnik Idei. Europa”, nr 49 (192), s. 12.

religijności i myśleniu religijnym, mając wszak świadomość, że podejmując taki – wskazany w tytule – temat żywi się różne (jawne bądź skryte) przeświadczenia w sprawach go dotyczących, które mogą determinować intencję i przebieg analiz, a w czasie dociekań napotka się też takie trudności i powikłania, których w punkcie wyjścia nie da się przewidzieć i z góry usunąć.

We współczesnym pluralistycznym świecie, cechującym się wzmożonym zróżnicowaniem kulturowym, religijnym i światopoglądowym¹⁰, oraz intensywnymi – i bywa, że konfliktogennymi – relacjami międzykulturowymi (międzyreligijnymi)¹¹, religia i religijność są też stale obecnym wyzwaniem intelektualnym¹², jak też wyzwaniem praktycznym, zwłaszcza edukacyjnym¹³, z którym trzeba się mierzyć na wiele sposobów¹⁴. Jakby wciąż na nowo religia i religijność prowokują do skupionego na nich namysłu, choć zarazem dotyczy on przecież całego spektrum ludzkich spraw, także podstawowych sytuacji egzystencjalnych i wyborów moralnych. Ten namysł – zwłaszcza w tradycyjnych jego formach – bywa służebny względem religii, gdy rozpatruje się i wypracowuje argumenty na rzecz usprawiedliwienia i wzmocnienia, a także oczyszczenia, przekonań religijnych. Bywa to refleksja – tak postaci badań historyczno-porównawczych, jak i dociekań

¹⁰ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993; tenże, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997; T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006; M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Katowice 2010; D. Kokoć, *Pluralistyczna wizja religii na podstawie „Piątego wymiaru” Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy” 2009, nr 1, s. 167–175; K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

¹¹ Zob. J. Nikitorowicz, *Wielokulturowość – Pogranicze – Człowiek pogranicza. Ku paradygmatowi współistnienia, zachowania i kreowania pokoju*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 2014, nr 6, s. 171–189; A. Różańska, *Środowisko wielokulturowe a postawy wobec Inności religijnej*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3, s. 51–64; M. Nowak, *Uniwersalizująca i integrująca rola chrześcijaństwa w społeczeństwie pluralistycznym*, [w:] *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych*, red. T. Lewowicki, A. Różańska, U. Klajmon, Cieszyń 2002, s. 371–384.

¹² Zob. M. Szulakiewicz, *Religie i religijność w kulturze współczesnej*, [w:] *Religie i religijność w świecie współczesnym*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2011, s. 22–37.

¹³ M. Sobecki, *Komunikacja międzykulturowa w wymiarze religijnym jako wyzwanie edukacyjne*, [w:] *Od wielokulturowości miejsca do międzykulturowości relacji społecznych. Współczesne strategie kreowania przestrzeni życia jednostki*, red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, B. Boćwińska-Kiluk, Warszawa 2014, s. 107–118; H. Slotwińska, *Pedagogika religii wobec pluralizmu religijnego*, „Roczniki Teologiczne” t. LXI, z. 11, 2014, s. 5–23; T. Lewowicki, *Edukacja wobec odwiecznych i współczesnych problemów świata – konteksty i wyzwania edukacji międzykulturowej*, „Edukacja Międzykulturowa” 2013, nr 2, s. 24–26; K. Wolsza, *Doświadczenie religijne i możliwość jego kształtowania*, [w:] tenże, *Religijny wymiar doświadczenia i myślenia...*, s. 137–150; E. Ogrodzka-Mazur, *Spoleczne nauczanie Jana Pawła II a miłość, prawda i tolerancja w wychowaniu młodzieży z Pogranicza*, [w:] *Kwestie wyznaniowe...*, s. 225–263.

¹⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010; J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006; K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrialnego. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, s. 249–359.

aksjologicznie zaangażowanych – ukierunkowana na odkrywanie wartości, które niosą z sobą (wnoszą w życie indywidualne i społeczne) religia i religijność, zwłaszcza na odkrywanie wartości *sacrum*, która – jak się zakłada – ma wydatnie współkonstituować sens istnienia człowieka i jego świata¹⁵. Bywa to też refleksja krytyczna¹⁶, wolnomyślicielska, ukazująca zasadność agnostycyzmu¹⁷ lub ateizmu¹⁸, służąca demaskowaniu religijnych iluzji¹⁹, a nawet docelowo dążąca do eliminacji religii z życia społecznego i indywidualnego. Spór – metodologiczny, zarazem aksjologiczny i antropologiczny – dotyczy tego, czy może być również refleksja neutralna i bezstronna, służąca tylko poznawczej analizie fenomenów religii i religijności²⁰, czy też ta refleksja jest zawsze w jakiś sposób – jawnie bądź skrycie, pośrednio bądź bezpośrednio – refleksją zaangażowaną, która wspiera bądź osłabia przekonania religijne.

Myślenie religijne i tropy transcendencji

Przyjęło się współcześnie mówić o „myśleniu religijnym”, które rozwija się w nowoczesnym (ponowoczesnym) pluralistycznym świecie. My-

¹⁵ Dążąc do rozpoznawania przejawów *sacrum*, Mircea Eliade (1907–1986) stwierdza: „Należy doprawdy żałować, że nie rozporządzamy słowem nieco bardziej precyzyjnym niż »religia«, żeby oznaczyć doświadczenie *sacrum*. [...] ale być może jest już za późno, by szukać innego słowa, a sama religia wciąż jeszcze może być użytecznym terminem – pod warunkiem, że będziemy pamiętali, iż słowo to nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bóstwo czy duchy, ale że odnosi się doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy” (M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 5). Zob. A. Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 107–131; J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, tamże, s. 191–204.

¹⁶ Zob. J. Guja, *Główne problemy filozoficznej krytyki religii*, „Studia Humanistyczne. Rocznik Akademii Górniczo-Hutniczej im. St. Staszica” 2009, t. 7, s. 133–146.

¹⁷ Zob. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004. Rozpatrując formowanie się swego poglądu, Jan Woleński stwierdza: „Uważam za swój wielki sukces myślowy, że od prymitywnego ateizmu [...] przeszedłem do postawy uznającej prawomocność wiary tych, którzy wierzą. Uważam, że wiara wyznacza swą własną perspektywę, która w tych ramach jest zasadna właśnie na mocy aktu uwierzenia czy zawierzenia” (J. Woleński, *Ciąg dalszy*, [w:] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. S. Obirek, wstęp L. Kołakowski, Kraków 2002, s. 54).

¹⁸ Zob. *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, red. J. Guja, Kraków 2012; J. Baggini, *Ateizm: bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, przedmowa J. Woleński, Warszawa 2013.

¹⁹ Zob. D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008. „Nowy ateizm” wiąże się z poglądami, które przedstawiają Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris i Christopher Hitchens (określani jako „Czterej Jeźdźcy”). Zob. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7–45; J. Wojtysiak, *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, [w:] tamże, s. 169–192; M. Bała, *Współczesny ateizm. Rodzaje, źródła, przykłady*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2012, nr 1, s. 15–27.

²⁰ Zob. Z. Drozdowicz, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka” 2010 nr 2, s. 29–50; A. Bronk, *Czym jest religiologia?*, „Nauka” 2011, nr 2, s. 39–49; Z. Drozdowicz, *Czym było i jest religioznawstwo?*, „Nauka” 2011, nr 3, s. 121–134.

ślenie religijne jest sformułowaniem wieloznacznym, ale dzięki temu też dość pojemnym, mieszającym w sobie odmiennie zorientowane opcje, choć zarazem może być zwodnicze i budzić kontrowersje²¹. Myślenie religijne może być ujmowane jako myślenie idące od wewnątrz religii, kształtowane w jej wnętrzu i zespolone z jej obrazem świata²², a także – odmiennie – jako myślenie zewnętrzne względem religii, funkcjonujące poza światem religii, nie akceptujące zasadniczych prawd wiary religijnej i ich roszczeń, aby to przede wszystkim one stanowiły podstawę dla teoretycznego i praktycznego rozumienia rzeczywistości.

Nasuwa się domniemanie, które warto przywołać, gdyż może być ono płodne heurystycznie, że każdy z nas – ludzi współczesnych – żyjący w pluralistycznym świecie funkcjonuje równocześnie w różnych obrazach świata – m.in. w obrazie technicznym, naukowym, religijnym, lokalnym i zarazem globalnym, a także medialnym i wirtualnym – i ludzka egzystencja zarazem przebiega niejako w odmiennych rzeczywistościach, także jeśli idzie o ich religijny bądź areligijny charakter, konkurujących z sobą o prymarność i prymat, które wydają się być z sobą dalece niespójne czy wręcz sprzeczne²³. Człowiek znajduje się więc w egzystencjalnym i moralnym rozdwojeniu czy nawet rozdarciu. Nie odnajduje fundamentalnej spójności, tradycyjnie zapewnianej przez religię, spójności, którą wciąż częstokroć uważa się za wartość pożądaną. Rzecz można, że każdy z nas zdaje się funk-

²¹ Zob. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008; K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009; P. Dancák, *Premeny myślenia o Bohu ako prejav hladačskej povahy človeka*, [w:] P. Dancák a kolektív, *Súčasný premeny náboženského myslenia*, Prešov 2013, s. 6–33; K. Mech, *Człowiek – natura – transcendencja*, Kraków, 2014; W. Załuski, *Przeciw rozpacy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*, Kraków 2014.

²² O myśleniu religijnym wewnątrz świata religii zob. Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 127–138. Kłoczowski tak oto ujmuje cel dociekań nad strategiami myślenia religijnego: „chciałbym skoncentrować się na jednym z wątków, który odgrywa ważną rolę w dziedzictwie [...] ks. Józefa Tischnera. Punktem wyjścia będzie omówienie rozprawy pt. *Myślenie religijne*, zawartej w tomie *Myślenie według wartości*. Jest to jedna z zasadniczych rozpraw, jakie nasz filozof napisał pomiędzy rokiem 1978 a 1980. [...] rozprawa *Myślenie religijne* była [...] nie tylko programem badawczym, ale także stanowiła propozycję otwarcia nowej perspektywy badań fundamentalnych nad egzystencją religijną czy dokładniej: chrześcijańską”. Dalej Kłoczowski udziela odpowiedzi na pytanie „Czym jest »myślenie religijne«?": „Kluczem [...] jest słowo »szukanie« – wiara szuka rozumienia i rozum szuka wiary. [...] Szukać to stawiać pytanie – jeżeli pytającym jest rozum to dlatego, że zdaje on sobie sprawę z własnych ograniczeń, z tego, że nie może wszystkiego ogarnąć, że nie może nad wszystkim [...] rozciągnąć swojej władzy. Wtedy stawia pytanie o wiarę. Ale i wiara człowieka myślącego szuka, szuka znaczenia tego, czemu (czy raczej: komu) zawierzyła. Myślenie religijne zakorzenione jest w doświadczeniu religijnym i z niego wyrasta. Jest myśleniem człowieka zaangażowanego w świat wiary. Takie zaangażowanie wymaga podwójnej afirmacji: afirmacji wiary i afirmacji rozumu” (s. 128–129). Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999; tenże, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emanuela Levinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, [w:] *Człowiek w przełomie wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 73–84; K. Stachewicz, *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, „Filozofia Chrześcijańska” 2007, t. 4, s. 35–49.

²³ Zob. J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyczne i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.

cjonować w takiej właśnie – dla osób wierzących ambiwalentnej – sytuacji, w której ulokowanym jest się zasadniczo na zewnątrz względem świata ukonstytuowanego i przenikniętego przez religię, tak jak był on – jako spójny świat religii – pojmowany i doświadczany w jego tradycyjnej postaci²⁴. W tej sytuacji „bycia poza” spójnym światem religii – sytuacji właściwej dla świadomych swych wyborów agnostyków i ateistów – znajdują się nawet osoby zaangażowane niejako „całymi sobą” w życie religijne swej wspólnoty wyznaniowej (zaangażowane także przez instytucjonalne, publicznie deklarowane zobowiązania). Nie żyje się tylko wewnątrz świata religii, wedle jego reguł i teistycznego poczucia sensu istnienia, ale korzysta się też z opcji swoistej „przepustki” do równoległego życia w świecie od podstaw uformowanym bez religii, świecie wyzbytym konsekwencji ontycznych i epistemicznych jakie niesie z sobą (na które otwiera) wyznawanie religii, świecie pozbawionym nakładanych i legitymizowanych przez religię zobowiązań i powinności.

Z różnych punktów widzenia można czyjś namysł postrzegać i oceniać jako myślenie religijne. Przedmiotem, na który ukierunkowuje się przede wszystkim myślenie religijne mają być – poddawane również krytyce – treści jednej lub różnych religii oraz ich konsekwencje antropologiczne (wizja człowieka i sensu ludzkiego życia) i aksjologiczne (wizja wartości i ich porządku), które współkształtują kulturę i społeczeństwo. Myśleniem religijnym może być tradycyjnie uprawiana teologia²⁵, ale również – a może przede wszystkim – to, co w formule tradycyjnej teologii się nie mieści. Myślenie religijne jest więc szersze niż namysł nad religią uprawiany wewnątrz danej religii i służący głównie jej wewnętrznej formacji²⁶. Może wprost sięgać po poetyckie środki wyrazu, posługiwać się takim językiem, który znamionują walory sztuki, aby jak najtrafniej ukazać (oddać) subtelne i archetypiczne aspekty religijnych doświadczeń lub może czynić teksty będące formą artystycznej ekspresji jednymi z uprzywilejowanych świadectw religii i religijności, na podstawie których głównie rozważa się ich

²⁴ „Skoro religia jest definiowana jako »sprawa prywatna«, jednostka może wybrać z całej gamy znaczeń »ostatecznych« to właściwe, kierując się preferencjami, determinowanymi jej biografią społeczną” – T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 135. Zob. Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002; W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*, Rzeszów 2008.

²⁵ A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006 nr 2, s. 81–110; J. Szymik, *Metodologia a epistemologia. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI tezy metateologiczne*, [w:] *Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012, s. 101–115.

²⁶ Zob. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995; J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.

swoiste cechy²⁷. Myślenie religijne może być rozwijane także przez osoby deklarujące się jako agnostycy lub ateści, głoszące tezy areligijne, a nawet hasła antyreligijne. Myślenie religijne rozwija się i kształtuje w warunkach współczesnego pluralizmu religijnego i światopoglądowego, co więcej jest ono wyrazem tego pluralizmu, który funkcjonuje w sferze religijności i na swój sposób przemienia tę sferę.

To, co określa się jako myślenie religijne bywa czasem tak dobitnie i w mocnej postaci formułowane, jakby chciało zawładnąć całą domeną tradycyjnych religii, choć może to czynić w pozornie delikatny sposób, postulując np. bardzo słabe rozumienie lub tylko emocjonalny odbiór prawd wiary religijnej i odstąpienie od ich tradycyjnych aspiracji do określania właściwego obrazu świata²⁸. Z punktu widzenia ortodoksji religijnej współczesne myślenie religijne w jego różnych przejawach ukazuje się częstokroć jako swoista herezja, która konkuruje z ortodoksją o status równoprawny z tezami prawowierności lub wręcz o nadrzędność i podporządkowanie sobie tradycyjnych sposobów pojmowania religii.

W myśleniu religijnym rozpatruje się m.in. kwestię transcendencji („przekraczania”, „wychodzenia poza”²⁹), zwłaszcza tego, jak człowiek – w kontekście religii – przekracza samego siebie i tego, co go przekracza, wzywając do przekraczania samego siebie. Zwraca się też baczną uwagę na te „tropy transcendencji”, które idą z zewnątrz wiary religijnej i zdają się – w jakiejś mierze – prowadzić do jej wnętrza. Są to tropy wychodzące z pozycji zdystansowanych i krytycznych względem wiary religijnej.

Tropy transcendencji rozpoznaje się w określonym nastawieniu. To rozpoznawanie angażuje egzystencjalnie człowieka. Dzieje się tak też wówczas, gdy deklaruje on dystans i obiektywizm, bowiem ten dystans musi w sobie wypracować, aby nie dać się wciągnąć w redukcjonistyczną negację tropów transcendencji lub ich religijną, apologetyczną afirmację.

Wedle czyjeś rozeznania i uznania dany ślad może być postrzegany jako trop transcendencji, nawet taki, który prowadzi do transcendencji pojmowanej religijnie i pisanej przez duże „T”. Natomiast ktoś o innym

²⁷ Zob. B. Tomalak, *Transpersonalna analiza nieświadomości na przykładzie symboli „przejścia” w późnych wierszach Czesława Miłosza*, „Świat i Słowo” 2013 (20) nr 1, s. 57–77; M. Bernacki, *Hermeneutyka fenomenu istnienia. Studia o polskiej literaturze współczesnej* (Vincenz, Miłosz, Wojtyła, Herbert, Szymborska), Bielsko-Biała 2010; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, przedmowa A. Nossol, Katowice 2007; tenże, *Relacja „teologia – literatura piękna” w ujęciu historycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1990–1991, , 23–24, s. 63–75.

²⁸ Zob. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, przeł. S. Królak, Kraków 2010.

²⁹ „Religia jest zakorzeniona w podstawowym fakcie antropologicznym; transcendencji natury biologicznej przez organizmy ludzkie. Indywidualny ludzki potencjał transcendencji jest realizowany w procesach społecznych, polegających na wzajemności kontaktu twarzą w twarz” – T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 105.

nastawieniu ani nie rozpoznaje, ani tym bardziej nie uznaje w tym śladzie jakiegokolwiek tropu transcendencji, a wręcz uznaje takie podejście za nieuprawnioną nadinterpretację czy też dezinterpretację napotkanego zjawiska postrzeganego – z pewnego punktu widzenia – jako ślad czegoś innego.

Jednym z koniecznych warunków transcendowania, czyli przekraczania, jest uznanie istnienia granic, które można i powinno się próbować przekraczać, a zarazem respektować ich istnienie i funkcje. Transcendencja zakłada więc swoistą dialektykę przekraczania granic: konieczne są bowiem granice określające w jakiejś mierze odrębne sfery i zarazem usilnie dąży się do przekraczania tych granic, aby móc przejść do innej sfery. Szczególną rolę w doświadczeniu transcendencji i transcendowania pełni religia, gdyż „wyraża świadomość istnienia pewnej dziedziny przekraczającej bezpośrednio nam dostępny, zmysłowy świat, a zarazem nas »dotyczącej«”³⁰. Religia jest więc niejako wezwaniem do podejmowania aktów transcendencji, a zwłaszcza do odkrywania Transcendencji i jej śladów.

Choć religia postuluje swoisty dla wiary religijnej rodzaj pewności (niewzruszonej pewności), to podejmowane w myśleniu religijnym tropy transcendencji nie mają obiektywnej siły oczywistości niepodważalnego dowodu, któremu należy ulec. Otwierają one natomiast przestrzeń interpretacji, w której mogą się pojawić ujęcia właściwe dla tradycyjnych religijnych wizji, jak też konfesyjnie bliżej nieokreślone współczesne poszukiwania w sferze duchowości, zwane „nową duchowością”³¹. Dostrzega się, iż dokonuje się przejście „od religii do duchowości”³². To silnie manifestowana w pluralistycznym świecie „autonomia jednostkowa” powoduje i dynamizuje proces „słabnięcia społecznego i indywidualnego znaczenia instytucji religijnych, pobudzając zarazem człowieka, jako istotę poszukującą sensu, do eksploro-

³⁰ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006, s. 6. Następnie Josef Schmidt porównuje religię z filozofią: „Także filozofia nie zadowala się tym, co bezpośrednio obecne, dostarczone z zewnątrz przez świat, bądź doświadczone wewnętrznie. Wychodzi ona poza te różne sfery, ogarniając swym spojrzeniem całość naszej rzeczywistości. [...] A osiągnąć to może tylko w akcie przekroczenia, transcendencji tego, co dane bezpośrednio, a zawsze ograniczone. [...] religia i filozofia spotykają się we wspólnym dążeniu, choć racjonalne metody działania mają różne. Filozofia kieruje się tylko uzasadnieniem rozumowym, nie zaś tradycją opartą na autorytecie” (tamże, s. 6–7).

³¹ Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*, Kraków 2013; P. Prüfer, *Recenzja: Janusz Mariański, Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*, Kraków 2013, „Studia z Teorii Wychowania” 2013, nr 7, s. 192–200; J. Baniak, *Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” (2) 2013, nr 2, s. 13–37; M. Woźniczka, *Idea pogłębienia świadomości i współodczuwania jako wyznacznik duchowej autonomii człowieka – Schweitzer a Sokrates*, [w:] S. Folaron (red.), *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, Częstochowa 2002, s. 79–95; P.M. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014.

³² A. Kasperek, *Wolność spod znaku undergrandy. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków 2012, s. 101.

wania świata duchowych przeżyć”³³. Jest to pod pewnymi względami nowa sytuacja i wyzwanie dla religii, religijności i myślenia religijnego.

Jeśli używa się kategorii myślenia religijnego, to trzeba też uwzględnić, iż współcześnie, gdy wzmagają się konflikty, w których występują jako element zapłonu idee religii, wprowadza się rozróżnienie „między »religią« i »religijnym«, między religią jako rzeczownikiem i religią jako przymiotnikiem”³⁴. Wyjaśniając intuicje związane z wykazaniem odmienności sfery, którą wyraża rzeczownik „religia” i sfery, którą wyraża przymiotnik „religijny”, Ulrich Beck rozwija – dość kontrowersyjny – projekt ideowy:

Rzeczownik »religia« porządkuje pole religijne według logiki typu albo-albo. Przymiotnik »religijny« natomiast porządkuje je zgodnie z logiką »zarówno to, jak i to«. Religijność polega nie na przynależności do określonej grupy czy organizacji; definiuje ona raczej określone nastawienie do kwestii egzystencjalnych dotyczących miejsca i świadomości człowieka w świecie³⁵.

Wykazując przydatność tego rozróżnienia o wyraźnym ideowym obliczu stawia się też – zdecydowanie wzmacniające jego sens – pytanie, w którym przyjęto silnie relatywistyczne założenia: „Czy to pełne przemocy monoteistyczne albo-albo może zostać zrelatywizowane, pominięte, rozbrojone przez synkretyczną tolerancję »zarówno to, jak i to?«”³⁶. Argumentuje się więc za prowokacyjną tezę, że monoteistycznie pojęty Bóg jest bardzo niebezpieczną ideą, gdyż zdaje się być źródłem dogłębnych podziałów i rozognionych konfliktów, a religie nie zawsze niosą z sobą potencjał cywilizujący ludzi, bądź nawet pielęgnują jakąś pierwotną między nimi wrogość. Przy takim podejściu trudno jednak o dialog wyznawców i krytyków religii, bowiem w punkcie wyjścia jednoznacznie przesądzono, czym jest religia i przypisano jej przede wszystkim cechy wysoce niepożądane, wręcz nieusuwalne z niej tendencje zbrodnicze, które powinno się wraz z ich przyczynami eliminować z ludzkiego świata. Jeśli myślenie religijne ma być przede wszystkim lub wyłącznie ekspresją tak rozumianej współczesnej i radykalnie „pluralistycznej religijności”, którą przeciwstawia się tradycyjnie pojmowanej religii, to takie ukierunkowanie namysłu nad religią sprowadza się głównie do wypracowania i promowania ideologicznego projektu „synkretycznej tolerancji”.

³³ Tamże.

³⁴ U. Beck, *Bóg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi*, „Dziennik” 2008, nr 22 (dodatek „Tygodnik Idei. Europa”, nr 4), s. 14.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

Powstają pytania wymagające dalszego namysłu: Czy tropy transcendencji – jak głoszą to niektórzy – ujawniające się także w świecie zewnętrznym względem religii, w doświadczeniu agnostycyzmu i ateizmu, mogą wieść w pobliże religii i w jej wewnętrzny obszar? Czy tropy transcendencji funkcjonujące na zewnątrz religii mogą spotykać się z tymi tropami transcendencji, które są obecne wewnątrz religii i są konstytutywnym elementem jej swoistego świata? Czy te mogące spotykać się z sobą tropy, które wychodzą z dwóch różnych i niby wykluczających się światów ludzkiej egzystencji, będą niebanalne i nie okażą się wyczyszczone z wszelkich istotnych treści? Czy może tylko dlatego się one z sobą „spotykają” i mają jakiś widoczny zakres wspólny, gdyż zostały odpowiednio „wysterylizowane”, zostały pozbawione właściwej im tożsamości i niejako laboratoryjnie wy-preparowane jako „element wspólny”, przygotowane na użytek społecznie dziś modnego „spotkania różnic” i „dialogu odmienności”, choć faktycznie takie „elementy wspólne” dotychczas nigdy nie były obecne w obrębie zasadniczych przekonań religijnych i areligijnych? W którym miejscu spotyka się wewnętrzna krytyka religii, dążąca do jej oczyszczenia i transformacji, z zewnętrzną krytyką religii, która intencjonalnie może zmierzać do eliminacji religii, jako tworu zbędnego lub groźnego? Czy obie te formy krytyki mogą stawać się wspólnym i jednym nurtem krytyki religii, który jest aprobowany tak wewnątrz religii jak i w zewnętrznych względem niej dążeniach areligijnych i sekularyzacyjnych? Jak daleko powinno sięgać inspirowane przez myślenie agnostyczne i ateistyczne oczyszczanie religii i świata religii z treści, które także z punktu widzenia religii uznawane są za naganne lub zbędne? Jak daleko może sięgać oczyszczanie i przeformułowanie religii w procesie przyswajania sobie przez nią doświadczenia ateizmu, aby zarazem nie prowadzić do unicestwienia wiary religijnej? W jakim zakresie wewnątrz religii może się rozwijać – jako ożywcza dla niej – np. „teologia śmierci boga” (teologia spożytkowująca nietzscheańską tezę o „śmierci boga” jako rozpadzie metafizycznej podstawy ludzkiego świata)? Oczyszczanie religii przez przyswajanie sobie przemyśleń i doświadczeń ateizmu jest intelektualnym i duchowym otwarciem ze strony religii, a zarazem podjęciem przez nią poważnego ryzyka, jest wejściem w inny i obcy – wręcz uchodzący za wrogi – świat, jakąś formą transcendowania własnych – schematycznie pojętych – granic i ograniczeń.

W prowadzonych tu dalej dociekaniach zamierzam zwłaszcza podjąć te swoiste tropy transcendencji, które idą z zewnątrz wiary religijnej i zdają się – w jakiejś mierze – prowadzić również do jej wnętrza. Są to tropy wychodzące z pozycji zdystansowanych i krytycznych względem wiary re-

ligijnej. Rzec można, że są one transcendentne względem religii, gdyż ją wyraźnie przekraczają, a zarazem – przynajmniej wedle niektórych opinii, w tym myślicieli religijnych, uchodzących za znawców zagadnienia – mają one wskazywać czy też wręcz podprowadzać w stronę tego, co w religii istotne, a nawet najbardziej istotne. Czyli niejako transcendują siebie, przekraczają bowiem w jakiejś mierze wcześniejszy jawny dystans względem religii i ukierunkowują ludzi o odpowiednim do tego nastawieniu, aby – na swój sposób – odkrywali sferę doświadczeń religijnych.

Agnostycyzm i ateizm jako tropy transcendencji...

Czy agnostycyzm i ateizm mogą być interpretowane jako tropy transcendencji? Czy też powinny być odczytane jedynie jako – częstokroć wprost deklarowane – przewyżczenie metafizyczno-religijnego myślenia o transcendencji i jako egzystencjalny wybór jakiejś formy immanencji wyzbytej transcendencji? W myśleniu religijny agnostycyzm i ateizm postrzega się wszakże jako szansę oczyszczenia religii i szansę dojrzałości religijnej. Z różnych powodów dokonuje się bowiem daleko idącej instrumentalizacji religii, wykazując jej społeczną i polityczną użyteczność, a zaprzepaszczając tym samym jej samoistne wartości, których nie można sprowadzić i zredukować do wartości instrumentalnych. Jeśli Boga się instrumentalizuje w religii, aby spełniał niejako „zapotrzebowanie na Boga”, czyniąc z Niego poręczne narzędzie urabiania i podporządkowywania ludzkich umysłów, to lekcja intelektualnie rzetelnego agnostycyzmu i ateizmu pozwala religii oczyszczać i wyzwalać się z instrumentalizacji Boga. Utylityści i pragmatyści ulokowani wewnątrz religii (także pośród sprawujących tam urzędy i kontrolujących morale oraz poczuwający się do apologetycznej obrony świata religii) używają Boga do „łatania dziur”, które pojawiają się w religijnym obrazie świata. Łata się w ten sposób dziury w określaniu źródeł i zasad obowiązywania powinności moralnych oraz w wykazaniu słuszności nakazów prawnych, zwłaszcza związanych z religią (uchodzących za religijne nakazy), w praktyce życia społecznego, aby uzyskać boską legitymizację i z pomocą sakralnego szantażu wymusić ludzką lojalność, w nauce, aby przesłonić niewiedzę, która zdaje się przerastać w danym momencie ludzkie możliwości poznawcze. Taka „połatana” religijność, służąca głównie jako instrument usprawiedliwienia ludzkich interesów, „pęka” i okazuje się „dziurawa” – tym samym niespójna i niewiarygodna – w zetknięciu się z racjonalnym namysłem i w konfrontacji z poznaniem naukowym.

Ateizm nie tylko sytuuje się na zewnątrz wiary religijnej, jako świadome i radykalne jej przeciwieństwo, ale ujawnia się on też wewnątrz religii.

Na ateizm jako na ignorancję – zwłaszcza w wymiarze intelektualnym – okazywaną przez wierzących względem Boga i na ateizm jako całościowo ujęty stan ludzkiego ducha, który wyraźnie jest obecny również wewnątrz doświadczenia chrześcijańskiego, wskazuje prawosławny teolog i wnikliwy myśliciel religijny, Paul Evdokimov (1901–1970). Z punktu widzenia tradycji duchowej chrześcijańskiego Wschodu formułuje on osąd ateizmu faktycznie funkcjonującego wśród chrześcijan:

Nie tyle chrześcijanie żyją w ateistycznym świecie, ile ateizm żyje we wnętrzu chrześcijan. W przeciętnym środowisku chrześcijan idea Boga stanowi jądro, wokół którego zbiera się najbardziej gęsta ignorancja³⁷.

Ateizm, choć w tym ujęciu jest stanem zdecydowanie niepożądanym, gdyż przyczynia się do przesłaniania prawdziwego oblicza Boga, to jednak „żyje we wnętrzu chrześcijan”, nie tylko będąc cechą (przywarą) zewnętrznego względem nich świata. W myśleniu religijnym, które wychodzi z wnętrza religii, występuje także dalej jeszcze posunięta – niejako afirmacyjna – wizja ateizmu, który postrzega się jako jeden z niezbędnych warunków dokonania przez człowieka wolnego i bezinteresownego wyboru wiary, zaufania i miłości w odniesieniu do Boga. Przy takim rozumieniu ateizmu znajduje się więc on jakby „w punkcie wyjścia”, u źródeł możliwości wyznawania religii. Odkrywa się go „na początku” wiary religijnej jako formy przekraczania (transcendowania) postawy właściwej dla ateizmu, będącego postawą naturalną.

Sytuację ludzkiego wyboru życia w wolności od Boga, życia bez uznawania istnienia Boga, jako sytuację prymarną, która jest sytuacją bardziej naturalną i podstawową niż wybór wiary w Boga i życia w bożym świetle, rozpatruje filozof, duszpasterz i myśliciel religijny, Józef Tischner (1931–2000). Przytacza on pogląd, który wyrażał m.in. jeden z twórców współczesnego myślenia religijnego, Franz Rosenzweig (1886–1929)³⁸, że „ateizm jest wyrazem ludzkiej natury”³⁹. Skłania się do stwierdzenia, że „człowiek, tak został stworzony, że może się bez Boga obejść. Ateizm jest

³⁷ P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 21. Zob. też stanowisko (katolickiej) teologii moralnej: J.A. Sobkowiak MIC, *Granice wiary i niewiary – perspektywa teologicznomoralna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2008, nr 2, s. 197–208.

³⁸ Zob. hasło w internetowym wydaniu *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Benjamin Pollock, *Franz Rosenzweig*, <http://plato.stanford.edu/entries/rosenzweig/> Zob. też: Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington 2008; T. Gadacz, *Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] tenże, *Bóg w filozofii XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 93–106.

³⁹ *Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków 1999, s. 31. Zob. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku...*, s. 162–174.

ontologiczną kondycją człowieka”⁴⁰. Zarazem Tischner poddaje pod dyskusję częstokroć przywoływaną wewnątrz religii tezę, że „Bóg bez przerwy podtrzymuje stworzenie w istnieniu”. I wobec tej tezy, uchodzącej wśród wierzących za dość oczywistą, wytacza – istotne jego zdaniem – dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, „taki związek przyczynowy pomiędzy Stwórcą i stworzeniem jeszcze nie buduje religii”, a po drugie, „teza ta nie jest oczywista”⁴¹. Dlatego też Tischner uważa, iż „należałoby raczej przyjąć, że człowiek jest stworzeniem doskonałym – doskonałym w tym sensie, iż może istnieć bez »podpórek« z zewnątrz”⁴². Po przedstawieniu takich założeń ontologicznych, dotyczących sposobu istnienia człowieka, w który niejako konstytutywnie wpisany jest ateizm, Tischner zmierza do ukazania – właściwego jego zdaniem – sensu religii jako ludzkiego wyboru, a nie jako konieczności realizacji naturalnych potrzeb:

Cały paradoks religii polega na tym, że pojawia się ona mimo ateizmu. Lévinas, nawiązując do Rosenzweiga, powiada, że człowiek nie ma potrzeby Boga. Ma potrzebę jedzenia, snu, odpoczynku... Ale wśród tych potrzeb nie ma potrzeby Boga⁴³.

W tym sposobie myślenia religijnego, które nie ma – wedle intencji jego twórców – prowadzić do prostej negacji Boga i do odrzucenia wszelkiej ludzkiej z Nim relacji, przyjmuje się wszakże jako niezbędne i zasadne rozróżnienie między potrzebami, które zespolone są ze sferę interesów, a pragnieniami, które dotyczą postawy bezinteresowności i wspaniałomyślności. Dlatego można tu orzec, iż „w człowieku istnieje pragnienie Boga”⁴⁴, to pragnienie zmienia człowieka, czyni go zdolnym do transcendencji, do przekraczania swych potrzeb. Natomiast częstokroć eksponowane i domagające się spełnienia potrzeby – i zarazem interesy – religijne „mogą dać początek co najwyżej bóstwom”⁴⁵. Religie, które chcą spełniać i spełniają religijne potrzeby, bywają więc służbą bóstwom, które są tak tworzone, aby były poręcznym instrumentem w realizacji religijnych interesów.

Naprowadzając na intuicję tak rozumianego „pragnienia Boga”, pragnienia, które ma być czymś zdecydowanie innym niż tzw. religijne potrzeby, Tischner – na płaszczyźnie praktycznych już wskazań w zakresie rozwijania życia duchowego – wykazuje swoiste walory ateizmu, który może

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 32.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

przyczyniać się do oczyszczania życia religijnego z zaspokajania potrzeb i realizacji interesów. Zestawia i porównuje z sobą egzystencjalne doświadczenie tego, kto wierzy i tego, kto nie wierzy. Z jednej strony występuje wierzący, który chroni się w jakby zabezpieczającym go – i zarazem zabezpieczanym przez instytucjonalną religię – kokonie wiary:

Wiara do pewnego stopnia rozpieszcza. Idzie sobie człowiek do kościoła, wyobraża sobie, że Pan Bóg na niego patrzy, że go słucha, że odpuszcza mu winy. Wychodząc ma lepsze samopoczucie. [...] To bardzo niebezpieczne. Grozi nam, że będziemy się czuli »jedynakami Pana Boga«. Także »jedynaczki Pana Boga« są plagą duszpasterstwa⁴⁶.

Z drugiej strony sytuuje się ateista, czyli ten, kto nie kryje się w mającym go chronić przed niebezpieczeństwami religijnym kokonie:

Uczciwy wewnętrznie ateista nie ma tego luksusu. Doświadczenie ateizmu uczy nas spojrzeć na własną wiarę ze szczególną czujnością i odpowiedzialnością⁴⁷.

Co więcej, Tischner zestawia i porównuje – i w pewnej mierze wskazując na podobieństwa – doświadczenie niewiary właściwe dla ateisty z mocnym doświadczeniem żywej wiary u wybitnych przedstawicieli świata religii: „U wielkich świętych wraz ze świadomością wybrania rosło poczcie własnej grzeszności”. I na podstawie tej obserwacji formułuje pewną regułę życia duchowego: „Być naprawdę przekonanym o swojej grzeszności to tajemnica świętości”⁴⁸. Przy czym nie powinno się popadać w skrajność, polegającą na upadlającym człowieka, odbierającym mu godność, ekspozowaniu jego słabości i małości, na epatowaniu jego grzesznością. W kontekście refleksji nad swoistymi walorami ateizmu, jako doświadczenia oczyszczającego wiarę, poddana krytyce zostaje „dzisiejsza religijność”, która „prześiąknięta jest troską o własną czystość moralną”⁴⁹. Owa troska – zdaniem Tischnera – „jest dla religii zabójcza, bo stanowi przedsiónek do pychy. Ateizm może z tego uleczyć, uczy pokory”⁵⁰. Ta nauka płynąca z ateistycznego doświadczenia niewiary była też wydobyta i zwięźle wyartykułowana przez

⁴⁶ Tamże, s. 36.

⁴⁷ Tamże. Zob. M. Jędraszewski, *Trudny ateizm Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 4, s. 213–230; M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, przeł. M. Pasicka, Kraków 2010.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże. Zob. też: H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, przeł. O. Scherer, Paris 1969; tenże, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004; D. Bruncz, *Ateizm jako teologiczne i duszpasterskie wyzwanie dla Kościoła – ewangelicki punkt widzenia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2012, nr 1.

jedną z wybitnych twórczyń myślenia religijnego w XX wieku, Simone Weil (1909–1943):

Ateizm jest oczyszczeniem; ateizm jest błogosławieństwem dla człowieka religijnego, albowiem oczyszcza go z fałszywych obrazów. Żąda od niego przekroczenia wszystkich fałszów i spłaszczeń⁵¹.

Teza, iż „ateizm jest błogosławieństwem dla człowieka religijnego” może być też odczytana przez niektórych jako propagowanie swoistego pasożytniczego żerowania osób wierzących na doświadczeniu niewiary, które jest udziałem ateisty. W przytoczonej myśli nie idzie jednak o to, że człowiek religijny – w swych dążeniach do przekraczania niewłaściwych form religijności i doskonalszego wyznawania wiary – niejako tylko konsumpcyjnie spożytkowuje atrakcyjną dla niego stronę ateizmu, lecz podobnie jak ateista całkiem na serio zmaga się on – także w swym myśleniu religijnym – z fałszami, które lęgną się w religii. Czyni to wszakże w innym duchowym i intelektualnym nastawieniu niż ateista, dostrzega bowiem tropy transcendencji jako skierowane do niego wyzwanie i z tej racji radykalnie dąży do „przekroczenia wszystkich fałszów i spłaszczeń”. Bez rzetelnego odniesienia się do konsekwentnej postawy uczciwego wewnątrznie ateisty, postawa człowieka religijnego może ulec aberracji, może zamknąć się w kryjówce lub manifestować się jako fundamentalistyczne zacietrzewienie, w imię którego podbija się świat, niszcząc to, co uznaje się za obce.

Jeśli kogoś z osób uważających się za ludzi religijnych razi – i jawi się jako stronnictwo nadużycie – ów mocno tu eksponowany dialektyczny splot wiary i niewiary, która oczyszcza wiarę, to warto przytoczyć przemyślenia Josepha Ratzingera dotyczące wewnętrznej dynamiki wiary religijnej i jej osobliwej – istotnej dla niej – bliskości z niewiarą:

Wiara nigdy nie jest ot tak po prostu obecna, nigdy nie mogę powiedzieć: mam wiarę, inni jej nie mają. [...]. Wiara jest czymś żywym, czymś, co angażuje całego człowieka – jego rozum, jego wolę, jego uczucie. Może się coraz głębiej zakorzeniać w życiu, tak iż moje życie będzie się w coraz większym stopniu stawać tożsame z moją wiarą – ale nigdy nie jest czymś, co po prostu posiadam. [...] Wiara pozostaje drogą. [...] jesteśmy w drodze, dlatego zawsze także nad wiarą wisi groźba i udręka. Zbawienne jest również, że wiara nie przeradza się w ideologię. [...], że nie przeszkadza mi myśleć, a także cierpieć z moimi pytającymi, wątpiącymi braćmi. Wiara może dojrzewać tylko wtedy, gdy na wszelkich szczeblach życia wytrzymuje,

⁵¹ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (Wybór myśli)*, przeł. A. Olędzka-Frybesova, Warszawa 1965, s. 33; zob. J.A. Kłoczowski, *Simone Weil w sporze z personalizmem*, [w:] *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Strycharz*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 143–156.

przyjmuje, a w końcu także przekracza udrękę i moc niewiary, by [...] można było kroczyć drogą wiary⁵².

Ta perspektywa dynamiki wiary w pewnej mierze nieustannie bliskiej niewiary i tym samym wciąż zmagającej się z nią, dążącej do jej przekraczania, perspektywa, którą zarysowuje tu Ratzinger, zakłada również, iż wierzący powinien świadomie i rzetelnie „myśleć, a także cierpieć z pytającymi, wątpiącymi braćmi”, bo inaczej jego wiara – odsuwając od siebie „groźbę i udrękę” niewiary – zatracą swój właściwy charakter (wygasza swój dynamizm, unieważnia swą wewnętrzną wartość) i staje się tylko jedną spośród wielu ideologii.

Tu pojawia się kwestia rozumienia wiary, na którą uwagę zwraca – jako agnostyk – Jan Woleński. Stawia on mocną – rzec można ontologiczno-antropologiczną – tezę, że wiara jako zaufanie jest nieusuwalnym wręcz komponentem ludzkiego – i nie tylko ludzkiego – życia: „Fenomen wiary jest jakby inherentnie wmontowany w nasze życie. To jest fenomen biologiczny czy biologiczno-psychologiczny”⁵³. I w bardziej rozwiniętej postaci artykułuje ją następująco:

Potrzeba wiary jako zaufania do czegoś lub kogoś jest jakby powszechną cechą świata organicznego. Ja bym poszedł nawet tak daleko, że pierwociny wiary jako *fides* mają także rośliny. Na pewno mają zwierzęta. Jeżeli chodzi o zwierzęta domowe, to nie ma najmniejszych wątpliwości, że one nam ufają i potrzebują tego⁵⁴.

Aby przybliżyć takie – naturalistyczne – rozumienie wiary jako zaufania⁵⁵, które w odbiorze może różnić się od potocznych intuicji, jakie niesie z sobą słowo „wiara”, Woleński przebija się przez dominujące przyzwyczajania

⁵² *Bóg i świat*. Z kardynałem Jusephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 31. Zob. J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w akcie poznania teologicznego*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, Kęty 2010, s. 24–35; tenże, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010; tenże, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.

⁵³ J. Woleński, *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć. W rozmowie z Sebastianem T. Kołodziejczykiem, Jackiem Prusakiem i Jolantą Workowską*, Kraków 2014, s. 142. Zob. też R. Kleszcz, *Wiara – rozum czy zaangażowanie*, [w:] tenże, *O rozumie i wartościach...*, s. 82–108.

⁵⁴ Tamże, s. 143. „Jak idzie się do spowiedzi, to właśnie demonstruje się to zaufanie. Wszystkie sakramenty są oparte na pewnej zasadzie zaufania. Oczywiście pośrednio występuje tu zaufanie wobec Boga, natomiast modlitwa jest często wyrazem ufności bezpośredniej. Nie lekceważ więc rutynowego przejawiania się religii, bo ono pełni bardzo ważną funkcję społeczną. [...] Na razie jest pewnym elementem socjalizacji, który opiera się właśnie na relacji zaufania. [...] Niemożliwa jest pustka pod tym względem. Jak już wcześniej zauważyłem, trzeba w coś wierzyć. Jeżeli ktoś w nic nie wierzy, jest to jakaś patologia mentalna” (tamże, s. 143–144).

⁵⁵ „Potrzeba *pistis* jest potrzebą powszechną i ona, jak sądzę, leżała u genezy religii. Jeżeli ją traktujemy z naturalistycznego punktu widzenia, to jest całkiem naturalne źródło, że chcemy się czuć związani i ufać istotom, które są od nas potężniejsze” (tamże, s. 143).

jenia i skojarzenia językowe, w których wiara zespała się głównie z religią i występuje przede wszystkim jako wiara religijna⁵⁶. Przyjmuje on,

że słowo „wiara” zostało trochę zniekształcone przez religię, mianowicie Grecy odróżniali dwie rzeczy: *pistis*, czyli zaufanie i *latreia*, czyli obrzędowość – to zostało później przetłumaczone na łacinę jako *fides* i *religio*. I tak się złożyło, że – myślę, że to było dzieło świętego Augustyna – *fides* i *religio* stały się jeśli nie synonimiczne, to bliskoznaczne⁵⁷.

Wobec tego, inspirującego do dalszego namysłu, naturalistycznego ujęcia wiary jako zaufania, można postawić też takie pytania, które idą niejako pod prąd myślenia przywołanego autora: Czy być może owo naturalne zaufanie (*pistis*, *fides*), niejako występujące samorzutnie w przyrodzie, nie jest dlatego w ten sposób dostrzegane, że kultura i język przeszły przez wielowiekowy trening myślenia religijnego i wypracowanej w jego wnętrzu kategorii zaufania, ufności i darzenia zaufaniem? Czy naturalnego zaufania nie da się odczytać – w określonym nastawieniu intelektualnym i duchowym – jako wyrazistego i wręcz pociągającego ku sobie tropu transcendencji? Jak daleko w konsekwentnie ateistycznej wizji ludzkiego świata da się wyeliminować z doświadczenia egzystencjalnego człowieka ten swoisty rodzaj wiary i zaufania, który koncepcyjnie (genetycznie) przede wszystkim wiąże się z pojęciami wypracowanymi przez wiarę religijną? W odbiorze osób wyznających wiarę religijną i darzących zaufaniem Boga jako Stwórcę, przedłożone tu naturalistyczne ujęcie wiary jako zaufania może być postrzegane jako jeden z argumentów na rzecz tezy o stworzeniu owej natury i wpisania w nią przez Stwórcę powszechnej wiary jako zaufania, którego jedną z form jest wiara religijna, czyli wyznanie wiary w istnienie tegoż Stwórcy. To także przykład na to, jak różne rozumienia wiary i niewiary mogą na siebie oddziaływać i wzajemnie się dookreślać, mimo iż nie taki był zasadniczy powód ich formułowania (wręcz u swej genezy mogły one dążyć do wzajemnego wykluczania się, wedle niby jednoznacznej zasady: albo wybór wiary, albo wybór niewiary, i nie ma trzeciej możliwości).

Ateizm, stanowiąc jedno ze współczesnych wyzwania pluralistycznego świata wobec ludzi wierzących⁵⁸, może ich zarazem wydatnie motywować, aby ich wiara stawiała się – z punktu widzenia uniwersalnych standardów moralności i racjonalności – coraz bardziej dojrzała, a co najmniej, aby jej wyznawanie było adekwatne do tych intelektualnych i poznawczych do-

⁵⁶ „Jeśli więc ktoś mówi „wiara”, to jakby się automatycznie dopełnia „religijna”. Tymczasem ja uważam, że to jest nieprawda, tak być nie musi” (tamże).

⁵⁷ Tamże, s. 142.

⁵⁸ Zob. K. Szocik, *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Kraków 2014.

konań człowieka, o których zaświadcza współczesna nauka. Jak ujmuje to logik, filozof i myśliciel religijny, Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014)⁵⁹, przedstawiając pewną historiozoficzną wizję przemian religii i zarazem przemian standardów w zakresie „moralności racjonalnego myślenia”, którym uczciwie wyznawana wiara powinna sprostać:

Myśl religijna dopuszcza pogląd, że w miarę intelektualnego rozwoju ludzkości coraz więcej spraw zależy od rozumowych decyzji ludzi. Kiedy ludzie byli prości, Bóg kierował nimi przez znaki i cuda. Dzisiaj, gdy jesteśmy wykształceni i wyposażeni we wszelkie metody badania i myślenia na dowolne tematy, Bóg każe nam samym zgłębiać zagadki naszej drogi i rozstrzygać o własnym losie⁶⁰.

Postulowana tu samodzielność w postępowaniu człowieka – postrzegana wręcz jako boski nakaz skierowany do człowieka i jako powinność moralna – zdecydowanie podnosi poziom ludzkiej odpowiedzialności za własne decyzje i czyny, a zwłaszcza za swe akty poznania i wyciągane z nich samodzielnie wnioski⁶¹, tym samym wszakże zdecydowanie podnosi poziom ryzyka, iż człowiek będzie ponosił niepożądane dla niego konsekwencje swych niewłaściwie – niedostatecznie przenikliwie – przemyślanych działań.

Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów.

„Przez cały wiek dziewiętnasty Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów”⁶² – z powagą stwierdza nie kto inny, ale Bertrand Russell (1872–1970)⁶³, niejako lokując także siebie wśród ateistów zachowujących należny respekt dla Prawdy, Dobra i Piękna. I wskazuje na główne nowożytnie i współczesne – z pewnych powodów

⁵⁹ Zob. S. Krajewski, *Andrzej Grzegorzcyk – logika i religia, samotność i solidarność*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Seria II: Wiadomości Matematyczne” XLIV (2008), s. 53–59.

⁶⁰ A. Grzegorzcyk, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001, s. 168. „Religie abrahamiczne były nastawione na zbyt prymitywnych odbiorców przekazu biblijnego. Głosiciele tych religii poważnie zaniedbali swoje intelektualne obowiązki” (tamże, s. 132). Zob. M. Woźniczka, *Prawda Europy. Między duchowym a społecznym doświadczeniem człowieka*, [w:] *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 29–37.

⁶¹ Ten wymiar moralności myślenia i poznawczych zobowiązań ludzi wierzących eksponuje m.in. M. Heller.

⁶² B. Russell, *O hołdowaniu modom umysłowym*, [w:] tenże, *Szkice niepopularne*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 91.

⁶³ Zob. B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem (Why I'm not Christian – wykład wygłoszony 6 III 1927 w Londynie, National Secular Society)*, [w:] T. Kotarbiński, L. Infeld, B. Russell, *Religia i ja*, Warszawa 1981, s. 49–78. Zob. hasło w internetowym wydaniu *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Andrew David Irvine, *Bertrand Russell*, <http://plato.stanford.edu/entries/russell/>.

też dość bliskie mu – nurty ideowe i procesy cywilizacyjne, które prowadzą do daleko posuniętej destrukcji Prawdy, Dobra i Piękna: „Pragmatycy wyjaśnili, że Prawdą jest to, w co się opłaca wierzyć. Historycy obyczajów zredukowali Dobro do wymiaru obyczaju plemiennego. Artyści unicestwili Piękno [...]”⁶⁴. Bardzo poważne zagrożenie dla jakości pracy intelektualnej i zarazem dla jakości życia społecznego, na które Russell jako subtelny logik i filozof jest wyczulony, stanowi zataczająca szerokie kręgi destrukcja szczególnego statusu prawdy i odmowa uznania waloru jej obiektywności: „Subiektywny charakter prawdy to doktryna dość pochopnie sformułowana, nie dająca się prawidłowo wywieść z przesłanek, które, jak się wydawało, mogły ją implikować”⁶⁵. Dokonało się radykalne odejście od dostrzeżenia „boskiej zasady” i jej obowiązywalności, uprzednio niejako wpisanej w strukturę świata i manifestującej się w tej strukturze, a zarazem zaniknęło wewnętrzne poczucie, że powinno się jej przestrzegać: „Świat został oczyszczony nie tylko z Boga osobowego, ale i z boskiej zasady, stanowiącej pewien ideał, któremu człowiek powinien pozostać wierny”⁶⁶. Zaniku „boskiej zasady”, która wyrażała się przede wszystkim w postaci Prawdy, Dobra i Piękna, Russell nie uznaje za prometejski i wznosiły akt emancypacji człowieka spod władzy archaicznych mitów. Wskazuje natomiast na negatywne skutki tego kulturowego wydarzenia dla właściwego kształtowania się moralnej tożsamości człowieka oraz dla koniecznego zabezpieczenia źródeł i fundamentów jego wolności: „W rezultacie prymitywnej i bezkrytycznej interpretacji rozsądnych skądinąd doktryn jednostka została pozbawiona wewnętrznej obrony przed presją społeczną”⁶⁷. Występuje więc głęboki kryzys i wręcz postępujący rozpad aksjosphery jako podstawowego środowiska człowieka, mającego dawać punkty oparcia i orientacji aksjologicznej. Gdy odchodzi się od respektowania Prawdy, Dobra i Piękna (pisanych tu z dużej litery, a więc niejako transcendentnie pojętych), to człowiek zostaje całkowicie poddany grze interesów, silnej presji bieżącego życia społecznego, dominujących w nim ideologii i mód umysłowych, które dążą do wymuszenia posłuszeństwa: „w dzisiejszych czasach, żeby móc się przeciwstawić panującym prądom, trzeba większej siły osobistych przekonań niż w jakiegokolwiek dawniejszej epoce od czasów renesansu”⁶⁸. Ta niepożądana sytuacja moralnych i intelektualnych zagrożeń wolności, wywołana przez dość powszechne i zmasowane promowanie „prymitywnych i bezkrytycz-

⁶⁴ B. Russell, *O hołdowaniu modom umysłowym...*, s. 91.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

nych” poglądów, staje się poważnym wyzwaniem. Wręcz ten nacisk sił społecznych na jednostkę, w wielu wymiarach ją sobie podporządkowujący, „doprowadził do jej całkowitego ubezwłasnowolnienia”⁶⁹. W kontekście sytuacji, z którą przyszło się zmagać osobom ceniącym wolność w sztuce i nauce, Russell – konsekwentny agnostyk i promotor wolnomyślicielstwa – ukazuje walory wolności twórcy w obliczu Boga, której dziś ludzie zostali pozbawieni:

Dawniej ludzie pragnęli służyć Bogu. [...] Każdy wierzący w Boga artysta był przekonany, że sądy estetyczne Stwórcy zbieżne są z jego własnymi, miał więc powód, by nie zważając na uznanie [...] robić to, co uważał za najlepsze [...]. Uczony w swym dążeniu do poznania prawdy, choćby nawet wszedł w konflikt z panującymi przesądami, objaśniał cuda Stworzenia i przybliżał niedoskonałe ludzkie pojęcia do większej harmonii z doskonałością Boga. Każdy artysta, filozof czy astronom, poważnie traktujący swoją profesję, wierzył, że pozostając wiernym swym przekonaniom wypełnia boski plan. Kiedy wiara ta zaczęła słabnąć, pozostawały jeszcze Prawda, Dobro i Piękno. Nadal istniały w niebie ponadludzkie standardy, jeśli nawet nieba nie umieszczano w konkretnym miejscu⁷⁰.

Jako właściwą postawę, która może ratować zagrożoną wolność i dać odpór napierającym siłom społecznym, Russell zaleca odpowiednią dozę samotności, którą – jak można mniemać – dawniej dawało przebywanie w obliczu w Boga, przebywanie sam na sam z Bogiem, pozwalające uniknąć konieczności podporządkowania się ludzkim osądom i wymuszeniom:

Pewien stopień odizolowania się [...] jest sprawą zasadniczą dla uzyskania niezależności niezbędnej przy tworzeniu dzieł najważniejszych. Musi być coś, co uznamy za istotniejsze niż poklask współczesnej gawiedzi. Nasze cierpienia nie wynikają dzisiaj z upadku wiary, ale z niedostatku samotności⁷¹.

Jeśli jednak uzna się „poklask współczesnej gawiedzi” za wystarczający autorytet, prawomocnie rozstrzygający o walorach moralnych, intelektualnych i artystycznych, to niktą też te cierpienia, które Russell postrzega jako swoistą dolegliwość i udrękę współczesnych mu czasów. Nie jest wówczas konieczny wymóg respektowania „czegoś istotniejszego”, np. Prawdy, Dobra i Piękna, nie razi słabość doktryny głoszącej subiektywny charakter prawdy i nie ma potrzeby praktykowania samotności, która daje niezbędną

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

w twórczości niezależność. Z dozą ironii można zapytać, czy cała trudność koncepcji Russella nie bierze się z tego, że „poklask gawiedzi” napiętnowany jest przez niego jako siła niszcząca istotne wartości i niweczająca wolność, a nie zostaje ten „poklask” przedstawiony jako usankcjonowana cywilizacyjnymi przemianami siła napędowa masowej kultury? Czy może ujawnia się tu tylko pozostałość sentymentalnej wiary w obowiązywalność Prawdy, Dobra i Piękną oraz w ludzką wolność, pozostałość wiary, która faktycznie przemieńnięła już we współczesnej cywilizacji?

Przyjmując o wiele mocniejsze niż Russell założenia metafizyczne i analizując – z przekonaniem co do zasadności tak ukierunkowanych dociekań – ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna, Władysław Stróżewski skłania się do tezy, która wszakże współgra z zasadniczą wymową też sformułowanych wprost przez Russella:

tylko dzięki tym trzem: prawdzie, dobru i pięknu tworzyć możemy prawdziwą kulturę. I możemy żyć jako ludzie. Albowiem do natury człowieka jako człowieka należy postulat jej przekraczania przez kulturę, a do istoty kultury – wieczne przekraczanie siebie ku wartościom najwyższym⁷².

Respektowanie Prawdy, Dobra i Piękną niejako generuje więc proces i akty transcendencji człowieka, przekraczającego swe wielorakie ograniczenia. Jeśli człowiek nie postępuje w ten właśnie sposób, to niejako skazuje siebie na zamknięcie się w plemiennym kulturowaniu wyłącznie „naszego dobra”, głoszeniu jedynie „naszej prawdy” i podziwianiu tylko „naszego piękna”. Te radykalnie ograniczone „najwyższe wartości”, jako najwyższe, przesłaniają świat i nie pozwalają dostrzec walorów świata innych ludzi, są one bowiem wyzbyte śladów wszelkiej transcendencji, zredukowane do wymiaru zasobów i interesów danego plemienia. Przeciwwstawia się je – jako wykluczające się – „ich dobru”, „ich prawdzie” i „ich pięknu”, które – w tej skrajnie zacieśnionej perspektywie – są przede wszystkim czymś nieprzyjawnym i wrogim wobec „naszych najwyższych wartości”. Tym samym nikią tropy transcendencji. Słabnie i zanika też zdolność do rzetelnego krytycyzmu wobec własnych przekonań, bowiem ten krytycyzm jest uwarunkowany i wzmacniany również przez respektowanie transcendentnie pojętego dobra:

⁷² W. Stróżewski, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 387–388. „Człowiek nie może być moralnie dobry, dopóki się interesuje tylko tym, czy go coś zadowala lub jest mu miłe, zamiast spytać, czy to ma znaczenie samo w sobie, czy jest piękne i dobre, czy powinno być chciane ze względu na nie samo, słowem czy jest wartościowe” – D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, przeł. E. Seredyńska, [w:] D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10.

Transcendencja dobra wobec każdej idei kierowniczej umożliwia nam krytycyzm wobec zastanych formacji kulturowych (także wobec tej, w której aktualnie żyjemy), a w konsekwencji możliwość przejścia do innej, która się jawi jako lepsza, co znaczy tu: ściślej związana z dobrem samym⁷³.

Odradzające się i nabierające coraz większej mocy plemienne idole wraz z ich apologetyczno-ideologiczną obroną – a także manifestowaniem siły fizycznej – wypierają z aksjologicznego horyzontu przejawy Prawdy, Dobra i Piękna, które mają uniwersalny – jak najbardziej powszechny – charakter i w żaden sposób nie mogą być „tylko nasze” i „dla nas”.

Z zarysowanym w wywodzie Russella obrazem procesów kulturowej destrukcji – zwłaszcza dokonujących się w sferze sztuki i cenionych postaw moralnych – koresponduje następująca diagnoza dominujących obecnie tendencji artystycznych i mód intelektualnych:

We współczesnej literaturze, w sztukach plastycznych i teatrze dominuje raczej ponury obraz człowieka. To, co jest wielkie i szlachetne, z góry jest podejrzwane, strącane z piedestału i starannie badane. Moralność utożsamia się z obłudą, szczęście z łudzeniem samego siebie. Kto z prostotą zawiera się Pięknem i Dobrem, ten albo grzeszy niewybaczalnym prostactwem albo przyświecają mu nikczemne cele. Autentyczną postawą moralną stało się podejrzwanie, a szczytem jego sukcesów bywa demaskacja⁷⁴.

Choć należy odnotować, aby nie łudzić pełną zgodnością, iż dalsza część tej diagnozy – formułowanej tu przez Ratzingera – może być odczytana także jako zdecydowana polemika z bardziej szczegółowymi zapatrywaniami wyrażanymi przy wielu okazjach przez Russella, dotyczącymi m.in. walorów oświeceniowej idei postępu, moralności seksualnej i innych uregulowań społecznych. Ważne wydają się jednak – mimo wyraźnych i trudnych do przewyżnienia różnic ideowych – ślady pewnego rodzaju minimalnej, acz zasadniczej zbieżności w podstawowych kwestiach aksjologicznych, zawarte w deklaracji, iż „Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów” i w przekonaniu, że „boska zasada”, to „ideał, któremu człowiek powinien pozostać wierny”. Rysuje się tu zgodność, co do powinności (wierności) wobec Prawdy, Dobra i Piękna, zwłaszcza w kontekście ich kulturowego unieważniania przez skrajnie relatywistyczne doktryny, mające dużą nośność i siłę społecznego oddziaływania. Występuje wszakże relatywizm religijny fundamentalizmu,

⁷³ W. Stróżewski, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna...*, s. 383–384.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Schylek człowieka*, „Znaki Czasu” 1990, nr 20, s. 20. Zob. J. Szymik, *Prawda i wolność we współczesnej hermeneutyce teologicznej. Argumenty Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2013, nr 1, s. 76–92.

który zdaje się tak oto instrumentalnie ujmować kwestię prawdy: „owszem prawda jest bardzo ważna, prawda prawdą, ale właściwa prawda musi być po naszej stronie i wtedy jest ona jedynie słuszną prawdą, którą my głosimy, a nie nikt inny; inne podejścia do prawdy nas nie interesują; co więcej owe inne podejścia nie są nawet możliwe, bo prowadzą jedynie do fałszu i kłamstwa”. Skrajny relatywizm i skrajny fundamentalizm stykają się tu z sobą w negacji absolutnego waloru prawdy i negacji potrzeby obiektywizmu w jej poznawaniu. Jeśli występuje instrumentalizacja Boga w religii, a zarazem wciąż jeszcze deklaruje się w niej respekt dla prawdy, to można i należy zapytać, co jest ważniejsze: Bóg czy Prawda? Czy w religii wystarczać ma wiara w Boga skrojonego na miarę własnych potrzeb i interesów? Czy też rzetelnie i konsekwentnie powinno dążyć się do poznawania prawdy i tym samym przekraczania – transcendowania – własnych potrzeb i interesów oraz przekraczania takiego Boga, który służy jako instrument do ich spełniania? W religii mocna bywa pokusa, aby wybrać odpowiadający jej wyobrażeniom „model Boga” i uznać go za samowystarczającą „najwyższą wartość”, obwieścić, że wewnątrzreligijny Bóg to „cała nasza prawda”, a tym samym usprawiedliwione czy wręcz nakazane jest odstąpienie od zachowania bezwzględnej wierności wobec idei prawdy i zarzucenie dążeń do poznawania prawdy.

Zanik rozumienia i respektowania wartości prawdy, który wyraźnie uwidacznia się też w sferze życia duchowego i w przemianach języka wyrażającego przekonania religijne jest przedmiotem zaangażowanego namysłu m.in. Tischnera:

Znamienne, jaką karierę robi ostatnio w języku religii pojęcie ‘przeżycia religijnego’. Czym jest modlitwa? Jest ‘przeżyciem’ modlitwy. Czym jest wiara? Jest ‘przeżyciem’ wiary. Nawet komunია jest ‘przeżyciem’ komunii, a kościół miejscem, w którym powstają owe ‘przeżycia’. Z języka religii znika idea prawdy⁷⁵.

Religia, która gubi ideę prawdy, zamienia się tylko w jedną z wielu konkurujących z sobą ideologii i zarazem praktyk (technik) służących tzw. głębszym doznaniom i przeżyciom. Trafna uwaga Tischnera o postępującym zaniku idei prawdy w – konserwatywnym przeciw – języku religii sygnalizuje dokonywanie się fundamentalnych zmian w sferze religijności, która zatracą swe – uchodzące dotychczas za konstytutywne – elementy

⁷⁵J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris 1985, s. 99; zob. K. Wolsza, *Prawda i racjonalność w obliczu postmodernistycznych wyzwań*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1996, z. 6, s. 327–338.

i zatracą też ich wyraz w odpowiednio – do wewnętrznej „logiki religii” – uformowanym i stosownym języku.

Kulturowy kryzys doświadczania wolności, jako przede wszystkim kryzys rozumienia prawdy, w pewnej mierze podobnie jak czynili to Russell, Ratzinger i Tischner, ujmuje współczesny filozof dialogu i myśliciel religijny, Krzysztof Wieczorek, formułując zarazem praktyczne wezwanie do ponownego odkrycia wartości prawdy:

U podstaw ucieczki od (autentycznej i heroicznej) wolności leży [...] ucieczka od prawdy. Dlatego wszelka dyskusja z rzecznikami „wolności” spreparowanej według potrzeb określonej ideologii jest [...] mało skuteczna, gdyż podstawowym warunkiem owocności dialogu musi być szacunek dla prawdy. [...]

Pilnym i koniecznym zadaniem naszych czasów staje się przeto praca nad odzyskiwaniem właściwego miejsca prawdy w strukturze życia społecznego, by opierając się na wartości prawdy, można było odbudować autentyczny etos wolności⁷⁶.

Odzyskanie zagubionej idei prawdy w myśleniu religijnym rozwijanym wewnątrz religii wymaga więc zwrócenia się w stronę koncepcji prawdy wypracowanych przez filozofów⁷⁷, także przez tych, którzy choć głoszą przekonania areligijne, lub zdecydowanie areligijne, to – w analizach dotyczących prawdy – formułują argumenty antyrelatywistyczne. Wśród części filozofów – zwłaszcza analitycznych – żywe jest przekonanie, wedle którego:

Teza o relatywności prawdy jest tylko nieporozumieniem spowodowanym przez żywą świadomość różnic kulturowych w różnych czasach i miejscach oraz stosowanych tam i wtedy pojęć⁷⁸.

Na gruncie polskich tradycji intelektualnych dla rozumienia idei prawdy w myśleniu religijnym – w tym myśleniu, które rozwija się wewnątrz religii i ma ją współformować – szczególnie wskazane wydaje się przyswojenie dyskusji z relatywizmem prawdy prowadzonej w analitycznej (filo-

⁷⁶ K. Wieczorek, *Rozum w poszukiwaniu prawdy o wolności*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, z. 29, s. 168. Autor ten dopowiada: „Utrata zdolności współczesnego człowieka do rozpoznawania prawdy jako wartości oraz do troski o kondycję wolności świadczy o rzeczywiście głębokim kryzysie kulturowym. Wolność jest bowiem istotą człowieczeństwa, jest sposobem bycia człowiekiem. Kiedy więc człowiek traci zdolność (i upodobanie) do bycia wolnym, oznacza to poważne zagrożenie jego człowieczeństwa” (tamże). Sytuację współczesnego kryzysu antropologicznego analizuje Krzysztof Wielecki, *Kryzys postindustrialny, osobowość i zdrowie psychiczne*, [w:] *Inny człowiek w innym społeczeństwie*, red. K. Wielecki, Warszawa 2008, s. 117–140.

⁷⁷ Zob. M. Woźniczka, *Odwaga religii wobec pokory filozofii. Głos w dyskusji dotyczący relacji między religią a dziejowymi przemianami w filozofii*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, Poznań 2010, s. 193–201.

⁷⁸ M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii...*, s. 171.

zoficzno-logicznej) Szkole Lwowsko-Warszawskiej⁷⁹. Omawiając w 1933 r. kierunki filozofii w Polsce, Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) szczególną uwagę zwrócił na walory – bliskiej mu – analitycznej Szkoły Kazimierza Twardowskiego (1866–1938), uznając, iż jedną z jej cech naczelnych jest respektowanie wartości prawdy i krytyka relatywizmu:

Twardowski potrafił swym uczniom wpoić [...] absolutyzm w rozumieniu »prawdy«, poddając przy tym druzgocącej krytyce relatywizm uzależniający prawdziwość treściowo jednoznacznie określonych sądów od subiektywnych warunków aktu sądenia⁸⁰.

Mówiąc w nieco „relekcyjnym tonie”, ci, którym bliskie jest podążanie tropami transcendencji i czują się odpowiedzialni za jakość myślenia religijnego, powinni „obficie karmić się” lekturami Russella, Twardowskiego⁸¹ i Kotarbińskiego⁸², aby przemyśleć i odzyskać wewnątrz religii absolutystycznie pojętą ideę prawdy jako jedną z podstawowych idei religijnych,

⁷⁹ Zob. J. Moroz, *Dyskusja z relatywizmem prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2013.

⁸⁰ T. Kotarbiński, *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] tenże, *Historia filozofii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 15.

⁸¹ Stanowisko swe Twardowski wyraził m.in. w wykładzie wstępnym na Uniwersytecie Lwowskim 15 XI 1895 r. i w rozprawie z 1900 r. pt. *O tak zwanych prawdach względnych*. Argumentując przeciw relatywizmowi, stwierdzał: „Bezwzględnymi prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe bezwarunkowo, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, bez względu na jakiegokolwiek okoliczności, które więc są prawdziwe zawsze i wszędzie”. Względny zaś sądami nazywają się sądy, które są prawdziwe tylko pod pewnymi warunkami, z pewnym zastrzeżeniem, dzięki pewnym okolicznościom; sądy takie nie są więc prawdziwe zawsze i wszędzie” (K. Twardowski, *O tzw. prawdach względnych*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 315). Analizy kończy konkluzja: „rozróżnienie względnej i bezwzględnej prawdziwości ma rację bytu tylko w dziedzinie powiedzeń, którym cecha prawdziwości przysługuje jedynie w znaczeniu przenośnym, pośrednim; o ile chodzi o same sądy, nie można mówić o względnej i bezwzględnej prawdziwości, gdyż sąd każdy albo jest prawdziwy, a wtedy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, albo też nie jest prawdziwy, a wtedy nie jest nigdy i nigdzie prawdziwy. Nauka o istnieniu prawd względnych utrzymać się może jedynie dzięki nierozróżnianiu sądów od powiedzeń i traci wszelką podstawę tam, gdzie różnica między sądami a powiedzeniami jest [...] przestrzegana” (s. 336). Sprzeciw Twardowskiego wobec epistemologicznego i aksjologicznego relatywizmu, wyjaśnia J. Woleński: „Nie zgadzał się z poglądem, że jakiegokolwiek prawdy mają charakter względny. Uważał, że relatywizm w teorii prawdy jest spowodowany niedostrzeżeniem różnicy pomiędzy sądami i zdaniem (powiedzeniami) lub pomiędzy prawdą i jej kryteriami. Ten drugi przypadek ma miejsce wtedy, gdy powiada się, że hipotezy empiryczne są prawdziwe jedynie częściowo. T. argumentował, że takie wzięcie zagadnienia jest nieporozumieniem, ponieważ tak naprawdę może chodzić jedynie o to, że dana hipoteza ma częściowe uzasadnienie, które może się zmienić. [...] [Zdania] sformułowane eliptycznie [...] nie wyrażają kompletnych sądów. Gdy je odpowiednio uzupełnimy [...] stają się na tyle dookreślone, że są prawdziwe lub fałszywe w sensie absolutnym. T. zauważył również, że relatywizm w teorii prawdy prowadzi do odrzucenia podstawowych zasad logiki, mianowicie prawa wyłączonego środka i prawa sprzeczności” – J. Woleński, *Kazimierz Twardowski*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 752–753.

⁸² W *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Lwów 1929) Kotarbiński, prezentując własne stanowisko, stwierdza: „Czytelnik musiał doznać żywego wrażenia, że pozycja relatywizmu jest słabsza. Toteż, jakkolwiek relatywizm pociąga ku sobie umysły i dziś (por. pisma pragmatystów), jak pociągał je w epoce sofistów greckich (kiedy to jeden z tych mistrzów sporu, Protagoras, głosił, że człowiek jest miarą rzeczy, rozumiejąc bodaj

bez których myślenie religijne staje się tylko snuciem ideologicznych wizji. Jeśli religia – jak deklarują to m.in. Tischner i Ratzinger – nie chce samej siebie zredukować i zdegradować do „przeżyciowości”, do rytualnej ekspresji religijnych doznań i emocji, to prowadzony wewnątrz religii namysł nad jej powinnościami powinien swą myśl ukierunkować na rzetelne uczestnictwo⁸³ w analitycznej debacie dotyczącej zasadności absolutyzmu albo relatywizmu aletycznego oraz bezwzględności albo względności dobra⁸⁴.

W kontekście sporu z relatywizmem istotne są też przemyślenia, które Ernest Gellner (1925–1995), filozof i antropolog społeczny, przedstawił w rozprawie *Postmodernism, reason and religion* (1992). Postuluje on zachowanie (niereligijnej) wiary w „wyjątkowość prawdy”, przy jednoczesnym żywieniu wątpliwości, iż można ją „ostatecznie osiąść”, a w postępowaniu praktycznym zaleca respektowanie proceduralnych rygorów, które są określane przez wiarę w prawdę, przy powstrzymaniu się od deklarowania „konkretnych przekonań” jako jedynie prawdziwych. Takie stanowisko określa jako „umiarkowany racjonalistyczny fundamentalizm”, który choć uznaje zasadnicze walory racjonalności dziedziczonej przede wszystkim z Oświecenia, to „nie dąży jak Oświecenie do zaproponowania anty-modelu konkurencyjnego wobec swojego religijnego poprzednika”⁸⁵. Oto kolejny przykład idącego z kultury świeckiej wezwania, aby w imię racjonalności – cenionej jako szczególna wartość – zachować wiarę w „wyjątkowość prawdy”, którą onegdaj wypromowała religia. Dlatego też dziedziczący tradycje oświeceniowej racjonalności powinni przemyśleć podejście do religii, bo wraz z jej radykalnym zakwestionowaniem mogą – przed czym przestrzega m.in. Gellner – utracić wiary w „wyjątkowość prawdy”, co w efekcie niweczy postawę racjonalności.

Zamiast zakończenia – nowe otwarcia

W literaturze ostatnimi czasy coraz częściej pojawiają się hasła i bardziej rozwinięte propozycje kształtowania „duchowości ateistycznej”, „duchowości bez Boga”⁸⁶. Propozycje te są podejmowane, komentowane

przez to, iż dla jednego jedno, dla drugiego coś przeciwnego bywa prawdziwe), jednakże pośród dobrych specjalistów w logice relatywizm mirem się nie cieszy” (s. 136).

⁸³ Rzetelne, czyli nie (tylko) sprowadzające się do przejęcia wybranych „słusznych cytatów” i haseł.

⁸⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919 (książka zawiera m.in. prezentację i krytykę relatywizmu i subiektywizmu etycznego, teorię dóbr bezwzględnych i obiektywnych); R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium z aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz 2013.

⁸⁵ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 122.

⁸⁶ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

i rozwijane. Ideę kształtowania takiej właśnie duchowości odbiera się jako odpowiedź na – nie zaspokajane dotychczas w nurtach ateizmu – duchowe potrzeby i dążenia osób niewierzących⁸⁷. Postulując „refleksyjność świadomości religijnej”, a zarazem „refleksyjne przewycięzenie świadomości sekularystycznej”, Jürgen Habermas podjął na nowo dyskusję o właściwym ujęciu relacji między naturalizmem a religią oraz jej rolą w życiu publicznym (a nie tylko ograniczaniem jej do spraw jedynie prywatnych)⁸⁸. Podkreślił przy tym – co stanowi novum – pozytywne elementy religijnego dziedzictwa:

Przekazy religijne po dziś dzień artykułują świadomość tego, czego brak. Podtrzymują wrażliwość na to, czego nam odmówiono. Chronią przed zapomnieniem te wymiary naszego społecznego i osobistego współżycia, w których postęp kulturowej i społecznej racjonalizacji dokonał bezmiernych zniszczeń. Dlaczego nie miałyby nadal zawierać zaszyfrowanych potencjałów semantycznych, które – jeśli tylko zostaną przełożone na dyskurs argumentów i ujawnią świecką zawartość swojej prawdy – mogą okazać się siłą inspirującą?⁸⁹

W takim kontekście przemian ideowych, w których – na gruncie myślenia laickiego – odkrywa się i eksponuje „świadomość tego, czego brak” oraz doszukuje się inspirujących, „zaszyfrowanych potencjałów semantycznych”, pojawia się także społecznie nośny zamysł „religii dla ateistów”. Jej zasadnicze funkcje przedstawia się (promuje) następująco:

What aspects of religion should atheists (respectfully) adopt? Alain de Botton suggests a »religion for atheists« — call it Atheism 2.0 — that incorporates religious forms and traditions to satisfy our human need for connection, ritual and transcendence⁹⁰.

Projekt „religii dla ateistów” wynika z refleksji nad ludzkim doświadczeniem niewiary, która niesie z sobą także ryzyko, że „jeśli całkowicie usuniemy wiarę z życia ludzi, nie zastępując jej innym systemem wartości,

⁸⁷ Zob. L. Kula, *Nowa droga ateizmu według André Comte'a-Sponville'a*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2012, nr 4, s. 25-31; w konkluzji autorka stwierdza: „Ateizm jest więc sposobem przeżywania oczywistości życia, jest jego afirmacją i akceptacją. Jest filozofią otwartości na różnorodność świata, na wszystko, co nas otacza” (s. 31).

⁸⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem i religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012. Zob. E. Wyrębska, *Nowoczesne społeczeństwo wobec światopoglądowego pluralizmu. Rola religii w społeczeństwie według Jürgena Habermasa*, „Etyka” 2013, nr 46, s. 35-49.

⁸⁹ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej” refleksji*, przeł. M. Łukasiewicz, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article288>.

⁹⁰ http://www.ted.com/talks/alain_de_botton_atheism_2_0.

narażamy się na szereg pułapek i niebezpieczeństw”⁹¹. Z punktu widzenia samokrytycznie zreflektowanego ateizmu przestrzega się niewierzących, że jednymi z zagrożeń niesionych przez ateizm są niepożądane zmiany w moralnym nastawieniu człowieka: „bez Boga ludzie mają tendencje do przeoczenia wagi i potrzeby empatii oraz etycznych działań”⁹². To jakby nowe otwarcie na myślenie religijne ze strony ateizmu, który rozpatruje swe pożądane i niepożądane konsekwencje. Czy „religia dla ateistów”, wykazująca humanistyczną użyteczność religii, jak proponuje to m.in. przywoływany tu Alain de Botton, zarazem naprowadza na tropy transcendencji, na którą chce w jakiejś mierze otwierać człowieka? Czy też jedynie instrumentalizuje religię, negując jej samoistne wartości i cele? W jakim zakresie religia – tradycyjna, teistycznie zorientowana – może podjąć i włączyć się w taki sposób postrzegania i praktykowania „religii dla ateistów”? Czy może jednak bliżej było tradycyjnej religii do areligijnego ateizmu, który dobitnie stwierdzał, że religia nie jest człowiekowi do niczego potrzebna? Czyli tym samym ten ateizm okazywał się jak najbardziej zgodny z tezami sformułowanymi przez – rozpatrywane tutaj – współczesne myślenie wewnątrz religii, jakby ten ateizm wręcz trafiał w sedno sprawy, iż religia nie spełnia ludzkich potrzeb, bowiem człowiek nie ma „potrzeb religijnych”, nie ma „potrzeby Boga”. W tym zakresie – jak podkreślają to myśliciele religijni – w człowieku odzywają się pragnienia, które mają być wszakże istotowo różne od potrzeb. Jednak ateizm nie wychodzi zazwyczaj poza sferę potrzeb i nie wyróżnia on swoistej sfery pragnień i otwarcia się na transcendującą miłość. Te rysujące się tu podobieństwa i różnice między postawą teistyczną i ateistyczną w zakresie poszukiwań duchowości, między myśleniem o religii wewnątrz religii i z pozycji naturalizmu, to kwestie wymagające dalszego namysłu. Przy czym, w kontekście polskich tradycji i debat intelektualnych należy także uwzględnić – wcześniejsze od projektów „religii dla ateistów” – elementy „ewangelicznego ateizmu” T. Kotarbińskiego i „chrześcijaństwa niewierzących” Mariana Przełęckiego (1923–2013)⁹³, gdyż są to propozycje intelektualnie (analitycznie) dopracowane, także od strony argumentacji etycznej, co również może wydatnie inspirować współczesne myślenie o religii.

⁹¹ *Ateista, który broni Boga. Rozmowa ze szwajcarskim filozofem i ateistą Alainem de Bottonem o roli religii z Bogiem i bez Boga.* <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1525829,1,ateista-o-bogu---rozmowa-z-filozofem-alainem-de-bottonem.read?backTo=http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1530901,1,w-co-wierza-agnostycy.read>.

⁹² Tamże.

⁹³ M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989; tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i moralności*, Warszawa 2002; A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Warszawa 2011.

I jeszcze jeden przykład próby nowego otwarcia. Są nim konsekwentnie rozwijane dociekania Michała Hellera dotyczące rozumienia nauki w kontekście religii i rozumienia religii w kontekście nauki oraz kształtowania odpowiednich relacji między religią a nauką⁹⁴. W autobiograficznym ujęciu przedstawia on swą próbę poruszania się po dwóch obszarach: religii i nauki, przy jednoczesnym uznawaniu ich za dwie sprawy o najwyższej egzystencjalnej doniosłości:

Zawsze chciałem robić tylko rzeczy najważniejsze. A czy może być coś ważniejszego od nauki i religii? Nauka daje nam Wiedzę, a religia daje nam Sens. Zarówno Wiedza jak i Sens są niezbędnymi warunkami godnego życia. I jest paradoksem, że obie te wartości często pozostają w konflikcie⁹⁵.

Ten konflikt nie jest jednak – wedle rozeznania Hellera – konfliktem, którego nie można łagodzić i w pewien sposób przewycięzać. Nieco prowokacyjnie brzmią słowa: „dziwię się, jak wykształceni ludzie mogą nie dostrzegać, iż nauka nie czyni nic innego, jak tylko eksploruje Dzieło Stworzenia”⁹⁶. To wskazanie jakby na oczywistość, iż nauka „eksploruje Dzieło Stworzenia”, choć przecież dla tych, którzy nie uznają, iż świat to „Dzieło Stworzenia” o taką oczywistość trudno. Można wszakże – nie podziеляjąc mocnych teistycznych przekonań – hipotetycznie, warunkowo przyjąć, że

⁹⁴ Warto przywołać, także jako świadectwo swego czasu, tekst M. Hellera opublikowany w 1969 roku, będący jakby apelem i zarazem ostrzeżeniem skierowanym przede wszystkim do teologów, aby przewyciężali swe mentalne opory i zdecydowanie otwarli się w swej refleksji na metody i badania współczesnej nauki; M. Heller, *Sobór a sprawa numer jeden naszych czasów*, „Znak” 1969 nr 3 (177), s. 335–347 („Uważna lektura tekstów soborowych nasuwa niepokojące pytanie: dlaczego w porównaniu z innymi problemami współczesności Sobór tak mało uwagi poświęcił sprawie nauki?”, tamże, s. 341). Ten – mający już 45 lat – tekst można dziś odczytać jako programową deklarację, której autor pozostał wierny, podejmując „sprawę numer jeden naszych czasów”, m.in. rozwijając własny styl myślenia religijnego w kontekście nauki. Także obecnie ponawia on postulat intensyfikacji dialogu teologii z naukami: „Jednym z głównych problemów stojących przed teologią XXI wieku jest jej dialog z naukami, zwłaszcza z naukami przyrodniczymi. Fakt, że wielka liczba teologów (może nawet większość) nie dostrzega tego problemu, świadczy jedynie o tym, że jest to problem naprawdę palący. Zignorowanie go może zepchnąć teologię [...] na marginesy kulturowego życia ludzkości. Albo [...] może włączyć teologię w [...] nurt irracjonalizmu, zrównując ją [...] z modnymi zabobonami” (M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 17). Zob. W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.

⁹⁵ *Bóg i Nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013, s. 11–12.

⁹⁶ Tamże. Zob. T. Pabjan, *Wszechświat jako ślad Boga*, [w:] B. Brożek, J. Mączka, W.P. Grygiel, M.L. Hohol red., *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, Kraków 2011, s. 239–253. M. Heller przestrzega tych, którzy chcą „znaleźć ślady działalności Boga gdzieś w rzeczywistości” i „wyobrażają je sobie jako ślady wyciśnięte przez człowieka na śniegu”: „Chcielibyśmy mieć na jakimś atomie wypisane niewidzialną ręką *made by God* (wykonane przez Boga), a takich śladów nie ma. [...] z teologicznego punktu widzenia ich nie może być, bo śladami Boga jest wszystko, więc nie ma ich z czym porównać. Ja nie szukam śladu Boga w takim czy innym równaniu, tylko w całości i znajduję go w kontakcie z racjonalnością” (z M. Hellerem rozmawia B. Łoziński, 1 V 2008, <http://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/74948,ks-heller-wiara-moze-byc-racjonalna.html>).

jeśli ktoś uznaje, iż świat stanowi „Dzieło Stworzenia”, to w takiej sytuacji nauka eksploruje owo „Dzieło”. Wszakże o wiele większa trudność rysuje się tu w związku z fundamentalizmem religijnym. Z jego strony może nie być zgody na to, aby nauka właściwymi sobie metodami „eksplorowała Dzieło Stworzenia”, gdyż tym samym nauka wypiera z tego świata fundamentalistycznie pojętą religię, a w świecie, który jest boskim dziełem powinna być tylko religia, nie zaś nauka – niezależnie od religii – wydzierająca boskie tajemnice. Jak widać, przy przyjęciu takiej interpretacji, Heller rozwija myślenie religijne pozostając zarazem człowiekiem nauki, który respektuje jej rygory. Jako reprezentant zmatematyzowanej nauki skłania się on do tezy zespalającej w całość teistyczne przekonania z założeniem o „matematyczności świata”⁹⁷, który efektywnie mogą badać zmatematyzowane nauki: „Bóg myśli matematycznie i nasze zmatematyzowane nauki nie są niczym innym jak tylko próbą odcyfrowania tego Zamyśłu”⁹⁸. Czy za rozwijaniem tak ukierunkowanego myślenia religijnego, które jest zarazem myśleniem matematycznym, przypisywanym także – a nawet przede wszystkim – samemu Bogu, opowiedzą się z równie silnym przekonaniem inni wierzący? Jeśli zgodzić się z Hellerem, że „Bóg myśli matematycznie”, to będzie to przecież nakładało na wierzących powinność – i to powinność religijną – poznawania i prób zrozumienia tego, co czynią zmatematyzowane nauki. Nie można przy tym Hellerowi zarzucić pomieszania języków nauki i wiary, dowolnego łączenia metod i wyników nauki z treściami swoistymi wiary. Jest on bowiem świadom konieczności respektowania metodologicznych rozróżnień, a zarazem wykazuje wrażliwość na pytania o sens i otwartość na transcendencję:

metanaukowa refleksja nad nauką stawia, lub przynajmniej sugeruje, pytania wychodzące poza granice nauki, [...] otwierające na transcendencję (czy może Transcendencję?). W takim ujęciu transcendencja nie jest naukową hipotezą, lecz poznawczym horyzontem, rzucającym wyzwanie zamysłowi nad nauką i jej granicami.

Mimo, że transcendencja pojawia się poza granicami nauki, jako swoisty horyzont, nie znaczy to [...], iż transcendencji należy szukać gdzieś na obrzeżach świata. Przeciwnie, jest to horyzont, który – choć nieuchwytny dla naukowej metody – przenika wszystkie metody badania i sięga do podstaw. Korzenie istnienia, sedno rzeczywistości, racjonalność i sens nie

⁹⁷ Zob. W. Wójcik, *Obecność pojęć »optymalnych« w matematyce jako argument za matematycznością przyrody*, [w:] *Ponad demarkacją*, [w:] W. Kowalski, S. Wszolek red., *Ponad demarkacją*, Tarnów 2008, s. 39–62; B. Brożek, M. Hohol, *Umysł matematyczny*, Kraków 2013.

⁹⁸ M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012, s. 308. Zob. J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Kraków 2013.

poddają się matematyczno-empirycznej metodzie, ale są obecne w każdym drgnięciu atomu, w każdym kwancie pola, w każdej próbie zrozumienia.

Horyzont transcendencji jest wszędzie⁹⁹.

Przytoczony tu wywód Hellera, z partii tekstu kończącego jego wykłady z wprowadzenia do filozofii nauki, współgra z poszukiwaniami Habermasa wiodącymi między naturalizmem a religią, z eksponowaniem „świadomości tego, czego brak” oraz obroną wartości inspirujących, acz „zaszyfrowanych potencjałów semantycznych”, które niesie dziedzictwo religii. Heller zdaje się wskazywać, że nie tylko historyczne dziedzictwo religii, ale również aktualne dziedzictwo dynamicznie rozwijających się badań naukowych może ukierunkowywać w stronę inspirujących, „zaszyfrowanych potencjałów semantycznych”. Tak oto otwierają się kolejne pola wymagającego dalszego namysłu nad religią i religijnością, a także w tej sferze – pogranicza nauki, pogranicza nauki i religii – mogą się przejawiać tropy transcendencji...

Marek Rembierz

Trails of transcendence... Contemporary religious thinking in the face of ideological pluralism and intercultural relations

Religion and religiousness seem to constantly stimulate human reflection which moves forward in different currents, they seem to encourage reasoning focused on them. This concerns the whole array of human matters, including fundamental existential situations and moral choices. Such reasoning is often subordinated to religion when arguments for religious beliefs are considered. Frequently, this is also critical and uninhibited reflection, which aims at unmasking religious illusions. The dispute is whether this can be neutral reflection only for cognitive analysis of religious phenomena or whether this reflection always enhances or weakens religious beliefs. It is currently accepted to talk about “religious thinking”, which is developing in the modern pluralistic world. The subject of religious thinking should be the contents of one or more religions and their anthropological consequences (the vision of the sense of human life) as well as axiological ones (the vision of values) which co-shape culture and society. Religious thinking is broader than reasoning on religion practiced within a particular religion. Religious thinking can be also developed by people who declare being agnostics or atheists. Religious thinking

⁹⁹ M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, s. 83. Zob. E. Agazzi, *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, przeł. T. Sierotowicz, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tamów 2000, s.181–194; J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014.

develops and forms in the environment of contemporary religious and ideological pluralism. Moreover, it is a manifestation of this pluralism, which functions in the sphere of religion and transforms this sphere. What is explored in religious thinking is the issue of transcendence (“transgressing”, “going beyond”) and the “trails of transcendence” which come from outside of religious faith and seem to lead to its inside. The trails come out from the position of those who keep distance and are critical towards religious faith. According to someone’s judgement, a particular trace can be viewed as transcendence trail, even such which leads to religiously understood (written with capital “T”) transcendence. Still, someone with a different attitude will not recognize any transcendence trail in this trace and can consider such a view as unjustified overinterpretation of this trace. Trails do not have the power of obviousness which an undisputed proof has. However, they open a space of interpretation, in which some approaches can appear typical of traditional religious visions as well as of indefinite religious searching in the spiritual sphere (called “new spirituality”).