

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ  
Uniwersytet Warszawski

## O ISTOCIE RELIGII

„Il y a quelque chose d'indestructible dans la religion.”

Benjamin Constant

1. Dwa pytania. Czym jest religia i skąd właściwie się bierze? Oto dwa pytania, w których streszczają się aspiracje wszelkiej filozofii religii. Pierwsze pyta o opis zjawiska, jakim jest religia, — o jego rysy charakterystyczne; drugie pyta o jego wyjaśnienie, a więc o okoliczności, które powołują to zjawisko do istnienia, — wywołują je. Okoliczności te winny być przy tym z owym zjawiskiem współmierne w następującym sensie: religia jest zjawiskiem ziemskim, zatem ziemskie muszą też być okoliczności, które miałyby ją nam tłumaczyć — jakiegokolwiek by one były. Odnosi się to także do punktu widzenia człowieka wierzącego: samo istnienie Boga nie tłumaczy religii, bo nie jest zjawiskiem ziemskim. Tłumaczyłaby ją dopiero epifania Boga tu na ziemi, przy czym wielość niezależnych od siebie religii wymagałaby wielości takich epifanii.

Na żadne z dwu wskazanych pytań nie ma wyraźnej odpowiedzi, ani tym bardziej odpowiedzi zarazem wyraźnej i zgodnej, choć wiele o nich mówiono. Spróbujmy więc zastanowić się nad nimi jeszcze raz, na własną rękę. Wzorem w tym przedsięwzięciu — choć nie wyrocnią! — będzie dla nas autor mało z tej strony dziś znany, a jeden z niewielu, których wywody na temat religii nie budzą w nas zniecierpliwienia ani niechęci. Autorem tym jest Benjamin Constant (1767-1830), skądinąd dobrze znany jako autor przejmująco prawdziwej opowieści pod tytułem *Adolf*. Otóż jest on również autorem czterotomowego dzieła *De la religion (O religii — z punktu widzenia jej źródła, form i przemian, 1824-1831)*, które uważał za dzieło swego życia. Duch tego dzieła jest religii życzliwy i pełen dla niej szacunku, zarazem jednak całkowicie niezależny i świecki. Stoimy tam na antypodach wolteriańskiego wolnomyślicielstwa, dla których religia to płód zacofania i ciemnoty, trzymający się jedynie bezwładem zwyczaju.

2. Constant. Na samym wstępie odróżnia się u Constanta ostro dwie rzeczy: religię jako treść duszy od religii jako mnogości sposobów, w jakie owa treść uzewnętrznia się w doktrynie, kulcie i w organizacji gminy religijnej. Sposoby te nazywa on „formami religijności” (*les formes religieuses*), mówiąc o nich zawsze w liczbie mnogiej. Natomiast ową treść określa terminem *le sentiment religieux* i używa go tylko w liczbie pojedynczej. Podkreśla w ten sposób, że treść ta jest jedna i u wszystkich jednakowa.

Stajemy tu od razu przed pewną kwestią banalną, a jednak nie całkiem łatwą do rozstrzygnięcia: jak oddawać po polsku Constantowskie *le sentiment religieux*? Termin się przyjął i jest dziś w powszechnym użyciu, ale w różnych językach oddaje się go rozmaicie: jako „uczucie religijne”, albo jako „przeżycie” lub „doświadczenie”. Ostatni z tych przekładów został spopularyzowany przez Jamesa i wszyscy dziś chętnie o „doświadczeniu religijnym” rozprawiają. Przekład ten jednak odrzucamy, gdyż stwarza on pozór, jakoby chodziło o jakąś treść poznawczą, przypominającą chociażby odległe „doświadczenia chemiczne” albo „doświadczenie życiowe”; jakby były to wszystko niejako gatunki jakiegoś wspólnego rodzaju zwanego „doświadczeniem”. To zaś jest co najmniej wysoce wątpliwe i u Constanta żadnej takiej sugestii nie ma. Termin Jamesa wskazuje też — co widać z samego tytułu jego książki — na „rozmaitość doświadczeń religijnych”, a więc ich wielość, którą Constant właśnie odrzuca. My zaś idziemy tu za nim. Inne wady mają przekłady przez „uczucie” lub „przeżycie”, a głównie tę, że brak im ekspresji francuskiego *sentiment*. Larousse języka francuskiego z 1979 roku, objaśnia sens tego wyrazu jako „stan uczuciowy stanowiący przejaw jakiejś tendencji lub skłonności” (*état affectif qui est la manifestation d'une tendance, d'un penchant*). Chodzi mianowicie o to, że Constantowski *sentiment religieux* to nie tylko pewne doznanie, lecz także jakaś działająca w nas siła, owa „tendencja lub skłonność”. I właśnie ta siła jest czymś jednym i stałym, nie zmienne doznania, wyobrażenia i przeżycia, które się z niej rodzą<sup>1</sup>.

Z braku czegoś lepszego będziemy oddawać termin Constanta *le sentiment religieux* przez „religijne poruszenie duszy”, na wzór niemieckiego *Gemütsbewegung*. Duszę wyobrażamy sobie przy tym jako lustro wody, które może być czymś poruszone („podobnie na twe serce, o poeta młody...”) — bądź z zewnątrz (np. podmuchem wiatru lub rzuconym kamieniem), bądź od wewnątrz, z samej toni (np. stałym wirem, albo nagłym pluśnięciem ryby). W ten sposób biegną po lustrze duszy rozmaite fale, łamiąc się, odbijając, uginając i wzajemnie ze sobą interferując. Jedną z tych fal jest religijność, *le sentiment religieux*. (Wszystko to są oczywiście metafory, ale nie gorsze od innych, jakie są tu w obiegu.)

Religioznawstwo zajmuje się głównie zewnętrznymi formami religijności. Tak też czyni Constant. Natomiast dla filozofii religii formy te są mniej ważne, bo interesuje ją głównie owo zagadkowe poruszenie duszy: na czym polega i co je wzbudza? Odrzucamy w szczególności pogląd, jakoby zastane formy religijności były czymś pierwotnym, a religijne poruszenie duszy — tylko przez nie indukowane jako coś wtórnego. (Jakoby poruszenie to rodziło się w kimś, bo uderzyła go np. potęga kościoła św. Jana w Toruniu; a ponieważ kościół to budowla związana z religią, zatem to poruszenie też jest takie. Sądzimy, że jest raczej na odwrót: to potęga tego kościoła zrodziła się z potęgi religijnego poruszenia duszy jako jego wyraz, jego „forma zewnętrzna”).

<sup>1</sup> Elzenberg w swym przekładzie *Monadologii* Leibniza oddaje *sentiment* przez „czucie”, pisząc tam w swoim przypisie: „*Sentiment*: termin dosyć nieokreślony, oznaczający wszystkie stany świadome mogące istnieć u istot bezrozumnych. W tym też bardzo ogólnym znaczeniu używam wyrazu *czucie* stanowiącego dosłowne polskie tłumaczenie oryginału”. (Leibniz: *Monadologia*. Przekład i wstęp Henryka Elzenberga. Toruń 1991, s. 52).

Religijne poruszenie duszy można by też nazywać *religijnością wewnętrzną*. Sam Constant mówi o niej niewiele i łatwo tu zebrać rzeczy najważniejsze. „Jest w religii coś niezniszczalnego” — powiada (I, 25)<sup>2</sup>. Zarazem jest to coś, co — ja powiedziałoby się dzisiaj — nie poddaje się żadnej manipulacji. Pisze np.: „Ludzie uderzeni przez zło jakie rodzi religia sądzą, że trzeba ją zburzyć. A nie zastanawiają się, czy jest to w ogóle możliwe. Gdyby szli za doświadczeniem, to zauważyliby, że religia odradza się w tymże momencie w którym tak zwane oświecenie mniema, że nad nią zatriumfowało. Inni znowu, uderzenie przez występki i zamęt towarzyszące załamaniu się wierzeń religijnych powiadają, że trzeba ją podtrzymywać. A nie dociekają, czy takie podtrzymanie jest w mocy jakiegokolwiek władzy. Historia pouczyłaby ich, że wszelkie zabiegitrachu: „Człowiek jest religijny nie dlatego, że jest bojaźliwy (*timide*); jest religijny dlatego, że jest człowiekiem” (I, 24).

Najdokładniejsza charakterystyka religijności wewnętrznej, jaką znajdujemy u Constanta, jest taka: „w duszy ludzkiej tkwi poczucie jakiejś niedostateczności własnego losu, jakaś skłonność, by wykraczać poza ciasne ramy swej egzystencji materialnej; jakieś usposobienie marzycielskie i melancholijne, niewyraźne i niespokojne, dygotliwe i łatwowierne, co łącząc się z wyobrażeniami branymi z zewnątrz wytwarza idee religijne” (*Deux chapitres*, 16). Gdzie indziej zaś dodaje jeszcze coś, co brzmi prawie jak definicja: „Religijne poruszenie duszy jest to wstrząs, który człowiekowi daje odczuć jego podległość działaniom przyrody” (Thompson, 192).

Formy religijności są wielorakie, a człowiek wytwarza je, bo z natury swej jest towarzyski (*sociable*). Czytamy u Constanta: „Religijne poruszenie duszy jest dla człowieka czymś naturalnym, ale jeszcze bardziej naturalna jest chęć, by poruszeniu temu nadać taką postać, która zyskałaby mu przywótczość bliźnich. Stąd zawsze obecna w religii potrzeba form pozytywnych. Człowiek jest w swych uczuciach i poglądach towarzyski. Znaczący to, że nie lubi doznawać uczuć ani żywić poglądów, których nikt by z nim nie podzielał” (Thompson, 187). Dlatego też „religia w swej istocie nie jest związana z żadną epoką i nie polega bynajmniej na przekazywanej ze stulecia w stulecie tradycji. (...) W religii nie ma nic historycznego co do istoty, natomiast wszystko jest historyczne w jej rozwinięciu” (Thompson, 119). „Historyczne”, to znaczy: zmienne w czasie. W formach religijności wszystko może się zmienić, wszystko może być całkiem inne: wierzenia, dogmaty, modły i obrzędy. Nie ma tu żadnych niezmienników, choć oczywiście „wszystko może się zmienić” nie znaczy wcale „wszystko na raz”. Ciągłość musi być zachowana.

Poza takie konstatacje, choć przenikliwie i zastanawiające, Constant programowo nie wykracza. Oświadczył był bowiem zaraz na wstępie swego dzieła: „Nie dociekamy, skąd bierze się to (religijne) usposobienie, które czyni z człowieka istotę dwoistą i zagadkową, sprawiając że czasem zdaje się on nie na swym miejscu (*déplacé*) na tej ziemi” (I, 33).

<sup>2</sup> Cytujemy Constanta według następujących trzech źródeł: Constant: *De la religion*. Tom I, 1824; Constant: *Deux chapitres inédits de l'Esprit des Religions (1803-1804)*, 1970. Patrice Thompson: *La religion de Benjamin Constant*. 1978 (praca bezwartościowa, ale zawiera wiele cytatów z Constanta; i tylko do nich tu odsyłamy).

3. Założenie metodologiczne. Spróbujmy teraz pójść o krok dalej niż Constant i powiedzieć o owym „religijnym poruszeniu duszy” jednak coś bliższego. Pytamy mianowicie, na czym dokładniej ono polega i z czego konkretniej się bierze. (Nie wykluczamy też na razie, że nie bierze się z niczego, stanowiąc dla filozofii religii *datum* ostateczne). Pierwsze będziemy nazywać *treścią* tego poruszenia, drugie—jego *korzeniem*.

Gdyby uznać, że religijne poruszenie duszy nie ma żadnego korzenia, żadnego dalszego „źródła” i że tym samym stanowi ono fakt pierwotny (jak np. grawitacja dla mas fizycznych), to stanęlibyśmy tutaj na stanowisku radykalnego subiektywizmu. Filozofię religii zastępuje się wtedy psychologią przeżyć religijnych, jak u Jamesa i jego licznych naśladowców. Religia przedstawia się wówczas jako jakieś ludzkie urojenie czy zwid, być może nieuchronne jak złudzenia optyczne, ale jak one bezprzedmiotowe.

Constant jest bliski takiego subiektywizmu: religia jest wewnętrzną sprawą duszy, tam się rodzi i tam by się zamykała, gdyby nie owa „towarzyskość” człowieka, która prze do jej „uzewnętrznień”. Ale się co do tego waha. Píše np.: „Człowiek zostawiony sam sobie odczuwa w każdej chwili jakieś niepojęte oddziaływanie ze strony tego, co zwie przyrodą. To właśnie jest źródłem religii” (Thompson, 192). Z kontekstu jego wypowiedzi widać też, że odczucia tego nie ma za złudzenie: owo „niepojęte oddziaływanie” rzeczywiście zachodzi.

Tak czy inaczej, subiektywizmu w filozofii religii nie podzielimy. Przyjmujemy zatem jako nasze wstępne założenie metodologiczne, że religia musi mieć jakiś fundament w świecie; musi się opierać na czymś mniej nieuchwytnym, ulotnym i chwiejnym niż ludzkie doznania, przeżycia i nastroje. Nie z duszy ludzkiej rodzi się religia, lecz z czegoś poza nią. Takie założenie nie jest dowolne. Przemawia za nim wielka trwałość religii, jej — jak powiada Constant — „niezniszczalność”.

4. Pojęcie „sacrum”. W sto lat po Constantie pewien krok naprzód w kierunku bliższej co do treści charakterystyki religijnego poruszenia duszy zrobił Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917), stwierdzając, że polega ono na doświadczeniu *sacrum*, czegoś „świętego”. Od niego też pochodzi słynna formuła, według której owo *sacrum* jest to pewne „misterium zarazem wzniosłe, straszne i przykuwające” (*mysterium augustum, tremendum, et fascinans*). *Mysterium* to „tajemnica”, *fascinare* to „urzezać”, „rzucić urok”. Mielibyśmy zatem określenie: religijne poruszenie duszy jest to doznanie pewnej tajemnicy zarazem wzniosłej, strasznej i przykuwającej (czyli „fascynującej”).

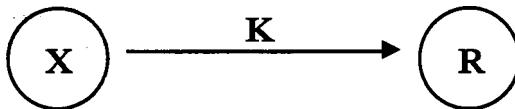
Podane określenie religii niby nie jest subiektywistyczne, gdyż doznanie religijne (jako stan duszy) charakteryzuje przez jego religijny przedmiot (owo *sacrum* właśnie). Przedmiot ów jest czymś, co na duszę oddziaływa, ale czego ona w sobie nie mieści. Jest to jednak obiektywizm pozorny, gdyż przedmiot ten charakteryzuje się jedynie przez subiektywną reakcję na jego domniemaną obecność; przez uczucia, jakie w duszy budzi: czci (*augustum*), lęku (*tremendum*) i urzeczenia (*fascinans*). Poza tym nic absolutnie o nim nie wiadomo, jest zupełnie nieokreślony i może nim być cokolwiek, np. pożar lasu albo ryk lwa. W formule Otta mówi się, jak to nieznanne coś na nas działa, ale się go nie wskazuje. Mamy więc znowu co najwyżej owo „niepojęte oddziaływanie”, o którym napomysł już Constant.

Otto dodaje jeszcze, że w swej treści religia polega na poczuciu kontaktu z jakimś zupełnie innym światem; że człowiek spotyka w niej „coś całkiem innego” (*das ganz Andere*) niż to, co zna jako świat otaczającej go kultury i przyrody. Także ta charakterystyka jest słuszna, ale znowu subiektywistyczna, bo przez poczucie inności. Czym natomiast jest to coś tak całkiem inne od naszych doświadczeń codziennych, tego się nie dowiadujemy. Z obiektywistycznego punktu widzenia jest to charakterystyka pusta.

5. Precyzacja założenia metodologicznego. Oto nasza myśl przewodnia: skoro w religii rzeczywiście jest coś niezniszczalnego, to skłonność do niej musi być w człowieku ufundowana na czymś bardziej masywnym niż wszelkie owe domniemane „doświadczenia *sacrum*”, „wizje mistyczne”, „najwyższe troski” (jak u Tillicha), „przeżycia obecności Tao” i im podobne myślowe konstrukcje czy wręcz fantazje. To coś, z czego religia rodzi się i wyrasta, to nie może być nic tylko wyobrażonego lub pomyślanego, nic hipotetycznego. Wiara religijna musi się ostatecznie opierać na czymś, co samo nie jest przedmiotem wiary, gdyż jest po prostu przedmiotem wiedzy. (Jak to, że baran bodzie, albo to, że Wisła wpada do Bałtyku. ) Tym, co wzbudza w ludziach tak powszechną i uporczywą skłonność do religii, musi być coś namacalnego i niezachwianego w tym sensie, że jest to coś, *w czego realność nikt nie wątpi*.

Aby spełnić ten warunek, skłonność do religii musi być ufundowana nie w takich czy innych stanach psychologicznych, lecz w samej metafizycznej konstytucji człowieka. Ta zaś z kolei stanowić musi część metafizycznej konstytucji świata. Przy czym znowu: nie mogą to być żadne filozoficzne czy teologiczne spekulacje, żadne psychologiczne domysły ani figury literackie (jak te „najwyższej troski”, „poczucia absolutnej zależności”, „przeżycia prajedni”, „niewysłowione ekstazy” itp. ). To mają być niezbite fakty, do owej konstytucji się odnoszące. — Ba, ale czy są w ogóle jakieś metafizyczne „fakty”, czy nie jest to po prostu *contradictio in adiecto*? Otóż rzecz w tym, że są, i zaraz będzie o nich mowa.

Chcemy być dobrze zrozumiani. Mówiąc o „korzeniu” religii albo jej „źródłach”, mówimy o pewnym związku zjawisk. Jednym z tych zjawisk jest religia jako religijne poruszenie duszy wraz z ogółem jego form zewnętrznych. Oznaczmy je przez *R*. Drugim jest jakieś niezidentyfikowane jeszcze zjawisko *X* które z tamtym *R* pozostaje w związku „ufundowania”, „brania się zeń”, „bycia korzeniem” albo „źródłem”, czy jakkolwiek inaczej nazywanym. Nazwijmy ten związek umownie „związkiem *K*”. Na schematycznym obrazku wygląda to tak:



przy czym strzałka mówi jedynie, że jest to związek niesymetryczny. Otóż sam ów związek *K*—czyli owa strzałka — nie tylko może, ale wręcz musi być hipotetyczny. Ma on bowiem charakter związku przyczynowego (mówimy, że owo *X* „wywołuje” *R*, albo że je „rodzi” czy „wytwarza”); tym samym stosują się do niego wszelkie reguły

Hume'owskiej krytyki tego pojęcia. Hipotetyczne nie może być tylko samo owo  $X$ . To znaczy: można wątpić, czy wskazane przez nas  $X$  jest rzeczywiście „źródłem”, z którego religia  $R$  się bierze; ale nie można rozsądnie wątpić, czy to konkretne  $X$  w ogóle istnieje<sup>3</sup>.

Powtarzamy jeszcze raz nasze założenie metodologiczne: korzeń wiary nie może być przedmiotem wiary. Ani Bóg, ani jego istnienie, nie jest korzeniem wiary, bo jest jej przedmiotem. Z definicji bowiem o korzeniu nie można rozsądnie wątpić, a o tamtych można. Subiektywistyczna filozofia religii narusza to założenie. Hipotetyczne jest w niej bowiem samo owo  $X$ , skoro ma nim być jakieś rzekomo specyficzne „doświadczenie *sacrum*”. Jego istnienie jest bowiem sporne, a przynajmniej można o nim rozsądnie powątpiewać. Realność takiego „doświadczenia” kwestionował np. w swej bynajmniej nie wolnomyślicielskiej *Filozofii religii* Scholz. („Twierdzimy: nie ma w ogóle żadnego uczucia, które samo w sobie byłoby religijne.”)<sup>4</sup>. Ostatnio zaś kwestionował ją także Ojciec Bocheński, który pisze:

„Istnieją dwie przeciwne teorie. Według jednej z nich wierny codziennie spotyka Boga, w każdym akcie oddawania czci itd. Według drugiej takich spotkań między Bogiem a wiernymi nie ma, toteż większość lub wszyscy wierni muszą żyć ‚wiarą’, ‚w mroku wiary’, bez bezpośredniego kontaktu z Bogiem. (...) Zwolennicy drugiej teorii czynią czasem pewne wyjątki, na przykład dla mistyków, nie ma to jednak zastosowania w odniesieniu do masy wiernych. (...) Fenomenologowie religii, idąc w ślady Rudolfa Otto, często twierdzą, iż istnieje szczególny typ przeżyć związanych z (Bogiem jako adresatem modlitwy.) (...) Wydaje się jednak, że większość wiernych, jakich znamy dzisiaj, nie ma żadnego rzeczywistego doświadczenia Boga w ogóle. (...) Nic w ich wypowiedziach nie wskazuje na to, by w akcie modlitwy czy w innych czynnościach religijnych dowiadywali się czegoś więcej o Bogu niż ze swego *credo*”<sup>5</sup>.

Ojciec Bocheński wypowiada tu rzecz, która od dawna prosiła się o jasną konstatację. Ale nie musimy nawet uznawać jego wypowiedzi za prawdziwą. Sam fakt empiryczny, że ktoś sądzi tak jak on i że to co sądzi nie jest absurdem, wystarcza by odrzucić „doświadczenie *sacrum*” jako ewentualne  $X$  w naszym schemacie. Hipotetyczne może być bądź zjawisko  $X$ , bądź związek  $K$ ; ale nie oba naraz.

6. Korzeń religii. Tak więc to, z czego religia się bierze, co czyni ją niezniszczalną, i czego realność ma być skądinąd niewątpliwą, będziemy nazywać krótko „korzeniem religii”. Ten skrót pozwala nam streścić całą naszą filozofię religii w jednym krótkim zdaniu, w jednej tezie głównej. A brzmi ona tak: *korzeniem religii jest śmierć*. Gdyśmy kiedyś w rozmowie z kimś rozumnym tezę tę wyrazili, rzekł: „Gdy to słyszę, zdaje mi się oczywiste, dziwi mnie tylko, że nie powiedziano tego już dawno”. Nie każdemu wyda się ona równie oczywista jak tamtemu rozmówcy. Dla nas ma ona jednak charakter aksjomatu, założenia naczelnego, i wszystko, co mamy dalej do powiedzenia, będzie tylko jej rozwinięciem. Będziemy do niej odsyłać jako do „tezy A”.

<sup>3</sup> Kwestie te porusza ogólnie artykuł T. Czeżowskiego *O hipotezach*, zamieszczony w jego *Odczytach filozoficznych*, Toruń 1958.

<sup>4</sup> Por. H. Scholz: *Religionsphilosophie*. 1922, s. 275.

<sup>5</sup> J. M. Bocheński: *Logika religii*. 1990, s. 54, 55.

Tezie A można łatwo zarzucić metaforyczność. W jej kontekście „korzeń” — podobnie jak „źródło” — to naturalnie przenośnia. Za chwilę poczynimy pewne kroki, by się od niej uwolnić, ale wpieryw zauważmy, że w filozofii metaforyczność wypowiedzi niekoniecznie musi być zarzutem. Przeciwnie, metafora jest tam czasem najlepszym — bo najtrafniejszym i najsilniejszym — wyrazem dla myśli, jakim w danym wypadku w ogóle dysponujemy. Wskazywali już na to różni autorzy. Henryk Greniewski powiedział niegdyś (było to jesienią 1962 r. w Zakopanem): „metafora jest przeczuciem izomorfizmu”. A Elzenberg, który tę kwestię rozważał systematycznie w swej rozprawie z 1928 r. *O funkcji komunikatywno-poznawczej wysławiania się obrazowego*, twierdził „po pierwsze, że jest w ogóle rzeczą możliwą, by obraz przekazywał wiedzę; po drugie, że wiedzę o niektórych rzeczach może on, w niektórych wypadkach, przekazać lepiej niż każdy inny sposób sformułowania”<sup>6</sup>. (Przez „obraz” Elzenberg rozumie tam łącznie przenośnię i porównanie.) Wreszcie Miłosz mówi o „przenośni, zawsze bliższej rzeczywistości niż jakakolwiek teoria”<sup>7</sup>. („Zawsze” to przesada, ale „niekiedy” tak bywa.) Na metaforze nie można i nie należy poprzestawać, to jasne, ale nie znaczy to wcale, by nie wolno było od niej zaczynać.

W naszym wypadku przeczuwany izomorfizm polega oczywiście na tym, że w religii owo poruszenie duszy wraz z wszystkimi jego przejawami zewnętrznymi ma się tak do śmierci, jak w roślinie pęd do korzenia. Ich wzajemne stosunki są jakoś podobne. Polega też na tym, że mamy tu na oku roślinę z rodzaju bylin, jak szparagi czy pietruszka, której pęd odrasta z korzenia wciąż na nowo.

Obraz korzenia to symbol dobrze znany i często spotykany. Dorotea Forstner tak objaśnia jego treść: „Korzenie żyją ukryte w ziemi, nie są ani regularne, ani piękne, stanowią jednak najistotniejszą część każdej rośliny. Z korzenia wyrasta cała roślina, bez niego nie mogłaby ona istnieć. W nim spoczywa życie, z niego większość roślin ponownie się odradza, gdy zostanie odcięty ich pień albo łodyga; dzięki niemu roślina jest stale podtrzymywana przy życiu”<sup>8</sup>. Wszystko to pobrzmiwa także w naszej metaforze.

Co to znaczy, że korzeniem religii jest śmierć? Znaczy wiele, ale przede wszystkim jedno. Tezę A rozumiemy mianowicie w taki sposób, że wynika z niej pewna inna, pochodna — nazwijmy ją „tezą B” — którą można znaleźć już u Feuerbacha w jego późnych *Wykładach o istocie religii* (1848). Ta nie zawiera żadnej metafory i brzmi: „gdyby nie było śmierci, to by nie było religii”. Przyjmujemy zatem, że w każdym razie teza A implikuje tezę B, ale nie odwrotnie. Tak więc pierwsza mówi coś więcej niż druga.

Teza A znaczy także, że myli się np. Paweł Tillich, gdy mówi (idąc w tym za Schleiermacherem, czego jednak nie mówi): „Człowieka pociąga ku wierze obecna w nim świadomość nieskończoności, do której należy”<sup>9</sup>. Otóż nie! Człowieka pociąga ku wierze świadomość śmierci, do której należy. Gdyby nie musiał umierać, to by się ową nieskończonością mało przejmował. A tak musi.

<sup>6</sup> Por. H. Elzenberg: *Wartość i człowiek*. 1966, s. 161.

<sup>7</sup> Por. Cz. Miłosz: *Rodzina Europa*. 1990, s. 146.

<sup>8</sup> Por. D. Forstner OSB: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. 1990, hasło „Korzeń”.

<sup>9</sup> P. Tillich: *Dynamika wiary*. Poznań 1987, s. 37.

To jest właśnie ten niewątpliwy fakt metafizyczny, o którym wspominaliśmy: że należymy do śmierci i jesteśmy tego świadomi. Pięknie i z wielką siłą wyraża tę świadomość słynny sześciowieśnik Rilkego, który pozwalamy sobie przytoczyć tu we własnym, nader niedoskonałym przekładzie:

„Wielka jest śmierć.  
Do niej należymy  
wśród śmiechu ust.  
Kiedy się w wirze życia widzimy,  
waży się płakać  
tu wewnątrz nas”<sup>10</sup>.

Po stronie katolickiej podobne ujęcie sprawy można znaleźć u samego X. kardynała Józefa Ratzingera. Pisze on tak: „Śmierć to są drzwi, przez które wkracza w nasz świat metafizyka. (...) Wykluczyć śmierć, to wykluczyć z życia wszelką metafizykę”. I dodaje jeszcze: „Specyfiką chrześcijaństwa jest przekonanie o wielkości człowieka i o powadze ludzkiego życia: są w tym życiu sprawy nieodwołalne i jest nieodwołalne zniszczenie. Taka jest rzeczywistość i chrześcijanin musi żyć świadomy tej rzeczywistości”<sup>11</sup>.

Można rzec, że religia pojawia się na przecięciu metafizyki z codziennością. A tym punktem przecięcia i to jedynym, jest właśnie śmierć. Bo jakie miałyby być inne? Nie widać ich. Tak np. świadomość nieskończoności wszechświata zdobywamy jedynie przez indukcję matematyczną: za każdym krokiem, jaki wykonuje nasza myśl, pojawia się możliwość takiego samego kroku następnego. To wkracza oczywiście w metafizykę i to głęboko, ale zupełnie nie przecina się z codziennością. Nie widzi jej na ogół ani uliczny handlarz, ani urzędnik ministerialny. A tamtą widzi każdy. Śmierć to nie są jedyne drzwi, przez które wkracza w nasz świat metafizyka, ale jedyne powszechnie dostępne i nie do przeoczenia przez nikogo.

Fakt metafizyczny, o którym mowa, staje przed człowiekiem bardzo wcześnie, bo już gdzieś między trzecim a czwartym rokiem życia. Tak np. niedawno byliśmy świadkami, jak na pytanie katechety zwrócone do siedmioletniego chłopca ten odpowiedział najzupełniej spontanicznie: „Żeby Pan Bóg sprawił, żeby ludzie żyli wieczne”. Na co ksiądz, wyraźnie zakłopotany: „No, to nie bardzo jest możliwe”.

Śmierć to jest w życiu ludzkim coś niewyobrażalnie ogromnego, jakiś olbrzymi padający na nie cień. (Jest taki cień na niektórych malowidłach Giorgia de Chirico.) Życie ludzkie to życie w cieniu śmierci. Ogrom tego faktu musi w życiu tym mieć jakiś wyraz, a tym wyrazem jest religia. Ona jest też czymś ogromnym, i w jej ogromie odzwierciedla się tamten. Religia swym ogromem pokazuje, czym w życiu człowieka jest śmierć. Lepszego sposobu ludzkość nie znalazła, choć szukała.

<sup>10</sup> A oto oryginał: „Der Tod ist gross.

Wir sind die Seinen  
lachenden Munds.  
Wenn wir uns mitten im Leben meinen,  
wagt er zu weinen  
mitten in uns”.

<sup>11</sup> Por. J. Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne*. 1986, s. 87, 115 i 237, odpowiednio.



7. Z antropologii. Teza A wiąże się z pewnym ogólniejszym poglądem na naturę ludzką, który stanowi jej tło i uzasadnienie. Metafizyka człowieka to inaczej antropologia filozoficzna. Jest to zatem pewien pogląd antropologiczny.

Pogląd, o który chodzi, wyraził najdobitniej św. Bernard z Clairvaux (XII w. ) w takiej oto formule łacińskiej: *Homo est copula rationis et mortis* („Człowiek jest to połączenie rozumu ze śmiercią”). Tę samą myśl wyraził 800 lat później po swojemu Martin Heidegger powiadając, że egzystencja ludzka (*das Dasein*) jest istnieniem ku śmierci (*ein Sein zum Tode*). Nazwijmy tę formułę „tezą C”.

Tezę C Bernard wziął z pewnością od Porfiriusza (III w. ) lub od św. Anzelma (XI w. ). W *Isagodze*, którą wszyscy ludzie wykształceni wtedy znali, taką się właśnie podaje definicję człowieka<sup>12</sup>. Wszelkie stwory (czyli istoty żywe i czujące) dzieli się najpierw na rozumne (czyli osoby) i bezrozumne (czyli zwierzęta), dzieląc dalej te pierwsze na śmiertelne (czyli ludzi) i nieśmiertelne (czyli bogów). I Porfiriuszowa definicja brzmi ostatecznie (w przekładzie Tadeusza Kotarbińskiego)<sup>13</sup>: „Człowiek jest to stwór rozumny a śmiertelny”. Anzelm tylko powtarza Porfiriusza, definiując człowieka jako *animal rationale mortale* (*Monologion*, rozdział X). Jednakże inaczej niż u Bernarda, u Porfiriusza i Anzelma formułę tę rozważa się tylko jako przykład logiczny związany z kwestią definiowania pojęć.

Z naszego punktu widzenia formuła Bernarda jest lepsza od formuły Porfiriusza, bo lepiej z niej widać, że nie cała zwierzęcość (*animalitas*) człowieka jest tutaj istotna, lecz tylko zawarta w niej śmiertelność. Metafizycznie istotne jest tylko owo połączenie. Reszta jest rozszerzoną zoologią z jej różnymi przybudówkami i podbudówkami jak medycyna, fizjologia, psychologia, socjologia, etnografia i inne. W szczególności religioznawstwo jest po prostu częścią etnografii jako dyscypliny opisującej rozmaite mniej lub bardziej osobliwe zachowania i zwyczaje gatunku *homo sapiens*, w tym także religijne. Niezniszczalności religii ono nie tłumaczy.

W świetle tez A i C jaśniejszego sensu nabiera przytoczone wyżej *dictum* Constanta, że człowiek jest religijny nie ze strachu, lecz dlatego, że jest człowiekiem. Zastąpmy tam bowiem — według tezy C — równe równym. Widać wtedy, że znaczy ona: człowiek jest religijny dlatego, że jest połączeniem rozumu ze śmiercią. I tyle właśnie twierdzimy. (Dodajmy, że rozum pojmujemy jak u Arystotelesa i Kanta jako obejmujący dwie zdolności: rozum teoretyczny, czyli zdolność odróżniania prawdy i fałszu, oraz rozum praktyczny, czyli zdolność odróżniania dobra i zła. )

Ktoś może jednak rzec: tak, ale to połączenie w człowieku rozumu ze śmiercią jest w nim właśnie jednym ze źródeł lęku czy strachu, i tylko przez ów strach rodzi się w nim pęd do religii. Gdyby nie było w człowieku strachu przed śmiercią — ani przed nędzą, chorobą i starością — to nie byłoby też religii. A więc to jednak strach jest korzeniem religii, nie śmierć.

Otóż znowu nie. Strach jest jednym z uczuć, jakie budzi śmierć, ale wcale nie jedynym. Innym jest groza, jeszcze innym smutek, a znowu innym jest cześć. (Mówi się

<sup>12</sup> Por. Porfiriusz: *Isagoga*. Rozdz. III *O różnicy*, w tomie: Arystoteles: *Kategorie i Hermeneutyka*. Warszawa 1975, BKF.

<sup>13</sup> T. Kotarbiński: *Pojęcie istoty rzeczy*. W tomie: *Elementy*, wyd. II. Warszawa 1960, s. 485.

przecież słusznie o „majestacie śmierci”). I te inne uczucia są może — by tak rzec — silniej religiotwórcze niż tamto, którego może nawet nie być. Do religii popycha ludzi także strach przed śmiercią (jak strach przed karą skłania ich do posłuszeństwa), ale nie jest to motyw ani jedyny (jak kara nie jest jedynym motywem posłuszeństwa), ani najważniejszy. Nie jest to zatem korzeń w naszym rozumieniu, jak to niżej wyjaśnimy.

Śmierć pełni wobec życia ludzkiego funkcję konsekuracyjną, uświęcającą; nadaje mu tę powagę, o której mówi kardynał Ratzinger. Z innego stanowiska równie jasno widział to Mikołaj Bierdiajew, pisząc<sup>14</sup>:

„Śmierć jest najgłębszym i najdonioślejszym faktem w życiu, wynoszącym nawet najpośledniejszego ze śmiertelnych ponad szarość i codzienność jego żywota. Fakt śmierci — tylko on jeden nadaje pytaniu o sens życia aspekt głębi”.

Wcale nie chodzi przy tym głównie o śmierć własną, jak w naszej indywidualistycznej i naturalistycznej epoce można by łatwo mniemać. Sprawa dotyczy wszelkiej śmierci, którą jesteśmy zdolni odczuć jako powstałą w świecie *lukę metafizyczną*, której nic zapełnić nie może i która pozostanie w nim na zawsze. Z dużą siłą wyraził tę samą myśl niezbyt skądinąd przez nas ceniony Feuerbach, w swych młodzieńczych i nieprawdopodobnie chaotycznych *Myślach o śmierci i nieśmiertelności* (1830):

„(Czyż) nie zauważasz pewnego braku, nie wypełnionej luki na Ziemi; a tą krzyczącą do nieba luką (...), tą wielką rysą idącą poprzez stworzenie jest (... ) śmierć. (... ) Pewnie, że wciąż na nowo miejsce zmarłej zajmuje nowa istota; ale tej istoty, która jest teraz, kiedyś nie będzie, ta określona istota nigdy nie powróci, odeszła na wieki, to miejsce, które zajmowała, pozostanie na zawsze puste. (... ) Cały świat jest porowaty jak gąbka, cała Ziemia podziurawiona jak sito (... ) i nie zajętych miejsc jest tyle co zmarłych, każda śmierć jest potężną rysą i szczeliną w żyjącej przyrodzie. (... ) W owym wyobrażeniu, które całą przyrodę przetwarza w wygodnie urządzone pensjonat lub hotel, gdzie można spacerować od pokoju do pokoju, nie dostrzega się całkowicie tego, co w przyrodzie jest straszliwie poważne, ciemne i nocne. Bóg nie stworzył świata jak minister finansów lub ekonomista; z nocy w Bogu wynikła noc w przyrodzie”<sup>15</sup>.

Ostatnie zdanie Feuerbacha brzmi jakby wzięte z *Teologii mistycznej* Pseudo-Areopagity — i tak być powinno, sam przedmiot się tego domaga. Śmierć nie tylko życiu nadaje aspekt głębi, nadaje go też religii. Bez niej byłaby ona teatralnym rytuałem.

Zauważmy, że śmierć spełnia wszystkie warunki, jakie Rudolf Otto nakładał na *sacrum*. Stykając się ze śmiercią, wchodzimy w kontakt ze światem umarłych; a to jest na pewno świat całkiem inny niż ten, w którym się stale obracamy. Jest to także pewne misterium i właśnie takie, jakim według charakterystyki Otta ma być: wzniosłe, straszne i przykuwające uwagę z nieodpartą siłą. Wobec śmierci ludzie niemal automatycznie zaczynają zachowywać się jak w kościele: odzywają się z rzadka i półgłosem, poruszają się niespiesznie, przez myśl im nawet nie przejdzie zaśmiać się lub powiedzieć coś

<sup>14</sup> N. Berdiajew: *Von der Bestimmung des Menschen*. 1935, s. 335. (Cyt. za: G. van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, wyd. II, 1956, s. 210.)

<sup>15</sup> L. Feuerbach: *Wybór pism*, t. I. Warszawa 1988, BKF, s. 104 i 107.

żartem. Czują, że stają oko w oko z jakimś innym światem i że całkiem inne obowiązują tam prawa: ze światem niesamowitym, który wykracza całkowicie poza sferę ich zwykłych trosk i radości, i w którym nie liczy się nic z tego, co nas tutaj tak pochłania. Krótko mówiąc: śmierć to jest *sacrum*<sup>16</sup>.

Wszystko to zgadza się dobrze z quasi-definicją Constanta, według której „religijne poruszenie duszy jest to wstrząs, który daje nam odczuć naszą podległość działaniom przyrody”. Istotnie, cóż daje nam ją odczuć silniej i wyraźniej niż nagła świadomość, że oto dotknęła nas jakaś nieznana ręka, i że znaczy to jedno: „Twoja kolej, już czas”<sup>17</sup>. A Schopenhauer powiada: „Śmierć jest to wielkie przywołanie do porządku (*die grosse Zurechtweisung*), jakiego woli życia, a ściślej właściwemu jej egoizmowi, udziela bieg przyrody”<sup>18</sup>. Dlatego jako naszą „tezę D” przyjmujemy następującą definicję: *religijne poruszenie duszy Jest to poruszenie jej przez śmierć*. To jest ta siła, która porusza dusze ludzkie ku Bogu i zwraca ich myśli ku sprawom innym, niż sprawy tego świata. Świadomość jej nie zawsze jest wyraźnie obecna, ale zawsze majaczy gdzieś w głębi.

Nie sądzimy, by teza A, albo równoważna jej teza D, były w sprzeczności z poglądem chrześcijańskim, według którego źródłem religii jest Objawienie. Czy jest „źródłem”, tego nie przesądzamy; „korzeniem” w naszym sensie nie jest na pewno. Nie można bowiem rzec: gdyby nie było Objawienia (*scil.* chrześcijańskiego), to by nie było religii. Religia jest bowiem starsza od niego. Można rzec jedynie, że nie byłoby wtedy religii chrześcijańskiej. Jeżeli zaś powiemy: „gdyby nie było jakiejś formy Objawienia, to by nie było religii”, to wtedy tym zgeneralizowanym Objawieniem jest właśnie metafizyczna konstytucja człowieka opisana w tezie C. To przez naszą śmiertelność objawia się nam *Rex tremendae maiestatis*, dając nam tak wgląd w swą budzącą trwogę istotność. W ten sposób człowiek jest przygotowany czy uzdatniony do przyjęcia Jego objawień innych, bardziej wyraźnych. Tak więc mamy tu dwie tezy logicznie od siebie niezależne: prawda lub fałsz jednej ani nie pociąga, ani nie wyklucza prawdy lub fałszu drugiej.

Na koniec tych uwag antropologicznych wróćmy jeszcze do tezy C i zauważmy, że rozum nieśmiertelny (taki jak boski) i śmiertelność bezrozumna (taka jak zwierzęca), to zdają się twory jakoś metafizycznie prawidłowo ustawione. Natomiast człowiek, jako owo „połączenie na krzyż”, stoi w bycie krzywo, czy — jak mówi Constant — „zdaje się czasem nie na swym miejscu na tej ziemi”. To krzywe ustawienie jest nieusuwalną cechą jego natury. Religia zaś jest wysiłkiem, by mimo tej krzywizny utrzymać jakoś równowagę, by znaleźć jakiś *modus vivendi* ze śmiercią, — własną i cudzą.

<sup>16</sup> Por. Bernhard Welte: *Das Heilige in der Welt*. 1949: „Śmierć stanowi szczyt istnienia, wznoszący się zawsze ponad wszelkie ludzkie zarządzenia i uprawnienia — w tajemnicę (...). Widzimy w niej — myśląc. — coś absolutnie nietykalnego, nakazującego milczenie, jakiś bezimienny majestat, który spowija zmarłego. (...) Święta jest śmierć”. (Cyt. za: J. M. Demske: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. III wyd., 1984, s. 196.)

<sup>17</sup> Jest to znany motyw w plastyce. Por. np. malowidło Giorgia de Chirico *Zagadka losu*, albo litografię Kaethe Kollwitz *Zew śmierci*. W naszym pojęciu to jest sztuka bardziej sakralna, niż tzw. „święte obrazy”.

<sup>18</sup> A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 1922, s. 581. Por. też *dictum* Hume’a (*Dialogi o religii naturalnej*. Warszawa 1962, BKF, s. 132), odnoszące się do ludzkich wyobrażeń o życiu pośmiertnym: „Pomiędzy wzrokiem człowieka a perspektywą przyszłego życia leży śmierć, a to zdarzenie jest dla organizmu czytelnym wstrząsającym, że musi rzucać posępny cień na wszystkie leżące poza nim dziedziny”.

8. W kwestii form. W jednym punkcie nie zgadzamy się z Constantem. Inaczej niż on, sądzimy że religia jest zawsze sprawą zbiorową, sprawą jakiejś ludzkiej gromady. Nie ma czegoś takiego, jak religia indywidualna czy prywatna — co on zdaje się dopuszczać i co wyraźnie dopuszczał Elzenberg<sup>19</sup>. Zewnętrzne formy religijności, które są zawsze zbiorowe, nie tłumaczą się tylko ogólną „towarzyskością” człowieka.

Religia jest najbardziej adekwatnym stosunkiem do śmierci, na jaki ludzkość potrafiła się zdobyć. Nie chcemy przez to powiedzieć, że nic bardziej adekwatnego powstać tu nie mogło i nie może. Stwierdzamy jedynie, że nie powstało, i że jak dotąd nic nie wskazuje, by powstać miało. Stosunek ten nie musi przy tym wcale polegać na jakiejś postaci wiary w indywidualne życie pośmiertne, choć wiadomo, że tak bywa. Do znalezienia równowagi duchowej wobec śmierci ludziom niekoniecznie trzeba aż widoków żywota wiecznego. Trzeba im jednak czegoś, co *by cenili, a co wykraczałoby zarazem poza horyzont ich własnego życia*.

Stąd bierze się klęska ideowa świeckiego indywiduizmu: nie nadaje się on zupełnie na substytut religii<sup>20</sup>. Społeczeństwo czysto świeckie szuka swej równowagi duchowej wobec śmierci w eliminowaniu jej z pola świadomości indywidualnej i społecznej. Dziś jest już widoczne, że to najgorszy sposób. Świadczą o tym chociażby tak częste teraz ślepe groby, czyli groby przygotowywane sobie indywidualnie już za życia i potem starannie urządzone i pielęgnowane — praktyka całkowicie niechrześcijańska, a wskrzeszająca obyczaj starożytnego Egiptu<sup>21</sup>. (Nie mówimy tu o grobowcach rodzinnych, bo to stara i całkiem inna sprawa, związana z żywą jeszcze tu i ówdzie więzią rodową.) Świadczy o tym także rosnąca chwiejność tej postawy. Z jednej bowiem strony eliminacja trwa dalej<sup>22</sup>, z drugiej zaś pojawia się ostatnio jakieś gorączkowe zainteresowanie śmiercią, różne „życia po życiu” i podobne mrzonki, oraz fala literatury na ten temat<sup>23</sup>. Wszystko to są objawy tej samej klęski ideowej, podobnie jak rozmaite „transcendentalne medytacje”, „stowarzyszenia rozwoju wyższej świadomości”<sup>24</sup> itp.

<sup>19</sup> Por. H. Elzenberg: *Motywacja etyczna (Wartość w religii i kulturze)*. „Studia Filozoficzne” nr 12/1986, s. 14-16.

<sup>20</sup> A komunizm się nadawał, bo taki horyzont rysował i dlatego był przyjmowany jako nowa wiara. (Por. np. A. Guerriero: *Inquietum est cor nostrum*, 1976. Rozdziały *Religione e Comunismo*, I-IV.)

<sup>21</sup> Zagadaliśmy kiedyś o te ślepe groby naszego nieżyjącego już dziś krewnego, proboszcza w jednym z miast na Pomorzu: „Powiedz, Konrad, co wy o tym sądzicie?” Nie odpowiedział wprost, tylko rzekł: „A musiałbyś widzieć, co tam jest w środku — ta-kie dywany!”, i zrobił gest pokazujący co najmniej 5 centymetrów grubości. — Widać to zresztą na każdym cmentarzu, ale jest i literatura. Por. np. Ph. Ariès: *Człowiek i śmierć*. Warszawa 1989, s. 589: „W społeczeństwie amerykańskim, które wykluczyło śmierć, połowa zmarłych w jednym roku, 1960, miała groby zamówione za życia”.

<sup>22</sup> Parę lat temu na egzaminie zapytaliśmy inteligentną doktorantkę, psychologa klinicznego na oddziale onkologicznym jednego z warszawskich szpitali, co dla tych tam umierających jest z jej punktu widzenia najgorsze? Odpowiedziała bez wahania: stosunek ich bliskich, ten optymistyczny teatr, który odgrywają, i który umierającego zamyka na głucho w jego samotności.

<sup>23</sup> Oto kilka przykładów z brzegu: Boros: *Mysterium mortis*, 1974; Arnold Toynbee: *Człowiek wobec śmierci*, 1973; Moody: *Życie po życiu*, 1979; Chabanis: *Śmierć, kres czy początek?*, 1987; Wilson: *Życie po śmierci*, 1990; Ostrowska: *Śmierć i umieranie*, 1991; Ariès, jw., II wyd., 1992. Pojawia się nawet tanatologiczna pornografia: Thomas: *Trup*, 1991 (Por. recenzję E. Olender-Dmowskiej w „Edukacji Filozoficznej”, nr 13/1992).

<sup>24</sup> Jest takie w Łodzi.

Miłosz powiada, że „cywilizacja naukowo-techniczna nie może sobie ze śmiercią poradzić”<sup>25</sup>. Przy całej wnikliwości jego uwag na temat kultury współczesnej, ta nie wydaje się nam całkiem trafna. To nie cywilizacja „naukowo-techniczna” nie może sobie ze śmiercią poradzić — a ściślej, radzi sobie z nią gorzej niż poprzednie — tylko cywilizacja *hedoniczna*. Nie jest to zatem kwestia tego, co Marks nazywał „siłami wytwórczymi”, tylko tego, co nazywał „ideologią”. Nie jest bynajmniej oczywiste, że cywilizacja naukowo-techniczna musi iść w parze z hedonicznym systemem wartości, a może jest nawet wręcz przeciwnie. (Porównajmy np. co tenże Miłosz pisze w *Ziemi Ulro* o etyce pracy i wysiłku. ) Może jest tak, że cywilizacji tej jest potrzebny do życia właśnie purytański system wartości, a my dzisiaj dojadamy tylko hedonicznie jej resztki — to, co pozostało jeszcze z jej gasnącego rozpędu?

Dla myślenia naukowo-technicznego śmierć to tylko jedno ze zjawisk przyrody, bo myślenie to jest bezosobowe. Co innego dla myślenia hedonicznego: ono jest jak najbardziej osobowe, a śmierć przedstawia mu się jako potworna obraza wszelkich jego utylitarnych świętości (innych nie zna). Tyle nam się wreszcie udało nagromadzić cudnego dobra wszelakiego, tych willi, aut, magnetofonów i magnetowidów, mebli, orderów, dyplomów, no i dolarów, a teraz - do piachu? To jest jakiś niepojęty, upiorny nonsens, tak nie powinno być!

Ze śmiercią nie radzi sobie żadna cywilizacja, w której życie jest wartością główną, a tym samym śmierć — główną antywartością. Jeżeli cywilizacja naukowo-techniczna musi być utylitarystyczna, to sprawa jest jasna i Miłosz ma rację. Ale czy musi? Rozbijmy jej podstawę na naukę i technikę. Nauka na pewno nie musi. A technika? Jej domeną nie są cele, lecz środki — czyli w terminologii Elzenberga wartości instrumentalne, nie ostateczne. Wobec tych drugich, a więc także wobec kwestii „hedonizm — nie hedonizm”, technika byłaby neutralna, i tak się często mówi. Przy bliższym wejrzeniu widać jednak, że ma ona też swoje cele ostateczne, wewnętrzne i własne, z tamtymi tylko luźno związane. Jednym z nich jest techniczna perfekcja owych środków, czasem całkiem nieproporcjonalna do ostatecznego celu, jakiemu mają służyć. Przykładem może tu być doskonałość obrazu telewizyjnego w zestawieniu z marnotą treści, które ma przekazywać. I te cele wewnętrzne techniki zaczynają jakby górować nad tamtymi, zewnętrznymi. Nie jest jasne, jak się to ma do kwestii hedonizmu i utylitaryzmu. (Coś o tym musi być u Lema, zwłaszcza w jego *Sumie technologicznej*, ale nie sprawdziliśmy. )

Religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa w obliczu śmierci. (Przez „wspólnotę duchową” rozumiemy wszelką zbiorowość, która nie zmierza do celów czysto utylitarnych. ) W swej przeciętności człowiek jest za słaby, by jej sprostać w pojedynkę. Wspólnota religijna przed nią go, rzecz jasna, nie chroni, ale sprawia, że nie staje wobec niej zupełnie sam. Równowagi duchowej wobec śmierci człowiek szuka i znajduje w gminie ludzi podobnie myślących i czujących. Gmina religijna to jest niejako „unia przeciw śmierci” — nie by z nią walczyć, bo tu walki nie ma, lecz by jej jakoś razem stawić czoła.

9. Starość. Skąd bierze się wzmożona na ogół religijność ludzi starych? Stąd, że żyją w bezpośrednim sąsiedztwie czasowym śmierci — inaczej niż młodzi, dla których

<sup>25</sup> Cz. Miłosz: *Gdyby to można było powiedzieć...* „Res Publica”, nr 11-12/1991, s. 3.

stanowią wobec niej duchowo jakby pewną „warstwę izolacyjną”. Dla starych izolacji takiej już nie ma i w jej miejsce wchodzi religia. Nie jest to zresztą tylko sprawa jej bliskości czasowej dla każdego z nich osobiście, lecz także stała jej obecność widoczna i odczuwalna w wymieraniu rówieśników, kurczeniu się kręgu bliskich i znajomych. Dla starych śmierć własna i bliskich jest już o miedzę, a nie — jak się młodym często zdaje — gdzieś hen, za siódmą górą i siódmą rzeką. Oni już weszli w strefę śmierci. (Potężniej niż inne słowa obecnego papieża zabrzmiały nam te, w których zwrócił się do rzeszy zebranej na gdańskim Przymorzu. Cytujemy z pamięci, ale chyba dosyć wiernie: „Witam Was! I tych, którym życie dopiero się zaczyna, i tych, którym się ono już kończy. Witam Was wszystkich!” Ich donośne wypowiedzenie było wielkim wyzwaniem wobec ducha cywilizacji, w której czyjaś rychła śmierć stanowi największe tabu. ) Starość to przedsiónek śmierci.

Inaczej niż starzy, młodzi nie mają poczucia szybkiego upływu czasu, a więc i tego, że śmierć się do nich stale zbliża, że nadchodzi. Mają oni złudzenie nieograniczonego czasu przed sobą, jak nieograniczony jest ciąg liczb: ilekolwiek byśmy od niego odjęli, zawsze pozostanie jeszcze nieograniczenie wiele. (Kiedyś po seminarium, na którym była mowa o tych sprawach, współprowadząca je koleżanka zasłyszała, jak jeden z wychodzących studentów mówi do drugiego z szyderycznym triumfem: „To oni muszą umierać — nie my!”)

Ludzie starzy stają się religijni niekoniecznie w tym sensie, że robią się pobożni, lecz także w tym, że pojawia się u nich zrozumienie dla religii, którego dawniej może nie mieli. Dotyczy to zwłaszcza zewnętrznych form religijności, liturgii i ceremoniału: zaczyna się dostrzegać ich niejawny sens. Trafnie znowu zauważa to Miłosz<sup>26</sup>:

„Poezja dzisiejsza jest szukaniem, jak zachować się ma człowiek w sytuacji niemożliwej (... ). Podobne to do potrzeby, jaką czują ludzie, kiedy umrze ktoś z bliskich czy przyjaciół: *coś*-trzeba zrobić, ale co — zupełnie nie wiadomo. Dobrze, jeżeli wkracza religia ze swoją liturgią. A jeżeli nie wkracza?”

Ten późny zwrot ku religii wcale też nie musi oznaczać wzmoczonego strachu przed śmiercią, choć oczywiście może i nieraz oznacza. Przynajmniej w pierwszym oznacza on świadomość jej bliskości, a uczucia z tym związane mogą być różne. To zależy zapewne od tego, jakie były już wcześniej; teraz się tylko potęgują. Może być strach, ale może być też smutek, albo coś jeszcze innego, jak np. Schleiermacherowskie „poczucie całkowitej zależności” (*das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit*), albo to, co wyraża pierwsza część *Niedokończonych Symfonii*. (W ogóle muzyka lepiej niż słowo oddaje występującą tu rozmaitość. ) Może być poczucie znikomości wielu rzeczy ziemskich, albo na odwrót — łączywość na te resztki, co jeszcze zostały. Ostatnia nie wyklucza wcale wzmoczonej religijności, szczególnie tej dewocyjnej. Jest z tym jak z bryłą metalu, na której rozłożono jakiś ładunek elektryczny. Gdy zbliżyć do niej jakiś inny nabój, to konfiguracja tamtego się zmieni, ale zależnie od pierwotnej.

Uczuciem, które śmierć budzi nade wszystko, jest jednak smutek — smutek przemijania. Tu występuje on w swej najbardziej dojmującej postaci. Dlatego trudno pojąć deklarację Zbigniewa Herberta w jego wypowiedzi o Tadeuszu Kantorze, którego znał

<sup>26</sup> Cz. Miłosz: *Rok myślowy*. Warszawa 1991, s. 249.

i cenił: „A poza tym stała się rzecz taka, która stać się musi każdemu z nas — umarł. I dla mnie to było zaskoczenie, a nie smutek, bo ja nie odczuwam smutku, gdy stykam się ze śmiercią kogoś bliskiego, sprzymierzeńca”<sup>27</sup>. Jak to — pytamy — „zaskoczenie, nie smutek”? Świadczyłoby to o bardzo młodzieńczym stosunku do śmierci.

10. Religia i magia. Teza A obowiązuje z jednym ważnym zastrzeżeniem: trzeba wyraźnie odróżniać religię od magii. Często wprawdzie współwystępują one i ciasno splatają się ze sobą, tak że czasem niełatwo odróżnić je od siebie i oddzielić *in concreto*, — podobnie jak np. w życiu miłość i interes. A jednak nastajemy na to, że mimo powierzchownych podobieństw są to dwa zjawiska *toto coelo* różne. Idziemy z tym za Tadeuszem Szczurkiewiczem, który z kolei szedł za J. G. Frazerem. W szczególności całkowicie błędny zdaje się nam pogląd, jakoby magia była prymitywną postacią religii, a tym samym — religia rozwiniętą postacią magii!

Występująca obecnie tendencja, by zacierać różnice między religią i magią, jest teoretycznie nieuzasadniona i metodologicznie bezpłodna. Tym, co za nią przemawia, jest jedynie synkretyzm wielu religii, zachowujących w sobie elementy o zupełnie innej proveniencji niż one same. (Podobnie jak w językach etnicznych przechowują się elementy kodów zwierzęcych<sup>28</sup>.) Z zacieraniem różnicy między religią i magią można spotkać się u znanych autorów, jak Gerardus van der Leeuw, Gustaw Mensching, Günter Lanczkowski, albo Joachim Wach — chociaż żaden z nich przekonującej krytyki Frazera nie przeprowadza. Pierwszy<sup>29</sup> mniema, że „jest niedopuszczalne przeciwstawić sobie ‚religię’ i ‚magię’, jakby religia była następczynią magii, ta druga — areligijną, ta pierwsza nigdy magiczną. Magia jest religią, bo ma do czynienia z mocami. (...) Postawa magiczna jest religijna.” (U van der Leeuwa widać nawet dobrze, do czego to zatarcie różnicy jest mu potrzebne: mianowicie do forsowania mocno naciąganej tezy, że wszelka religia polega na spotkaniu z „mocami” (*mit Mächten*). Drugi<sup>30</sup> najpierw zapytuje: „Czym więc jest magia i jak się ma do religii? Dawniejsze religioznawstwo trzymało się zdania, że magia i religia to są dwie wielkości zasadniczo różne”. Potem kluczy, odróżniając *ad hoc* jakąś magię „religijną” od „świeckiej” (*profane Magie*). A w końcu oświadcza: „człowiek myślący magicznie (...) stanowi wczesną postać człowieka myślącego religijnie”; „religijność pierwotna (...) ma charakter zasadniczo magiczny”. Trzeci<sup>31</sup> mylnie interpretuje Frazera, bo pisze, iż ten „usiłował wykazać, że magia stanowi pierwotną, wstępną fazę religii”. Tymczasem Frazer wcale tego nie usiłował. Twierdził jedynie, że „w historii ludzkości magia pojawiła się przed religią”, i że „magia stanowi prymitywniejszą fazę rozwoju umysłu ludzkiego”<sup>32</sup> (nie zaś samej religii!). Magia tak samo nie jest pierwotną religią, jak

<sup>27</sup> Por. „Nowa Europa” z 9 czerwca 1992.

<sup>28</sup> Por. nasz artykuł *Języki i kody*, w tomie: *Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*. Red. A. Schaff, Warszawa 1980.

<sup>29</sup> G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, 2 wyd. Tübingen 1956, s. 618 i 619.

<sup>30</sup> G. Mensching: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart 1959, s. 133, 134, 136 i 137, odpowiednio.

<sup>31</sup> G. Lanczkowski: *Wprowadzenie do religioznawstwa*. Warszawa 1986, s. 73.

<sup>32</sup> J. G. Frazer: *Złota galaz*. Warszawa 1962, s. 76 i 79.

szympanś nie jest pierwotnym człowiekiem. Wreszcie u czwartego<sup>33</sup> brak w ogóle wyraźnego odróżnienia obu zjawisk, co widać już stąd, że w rozdziale poświęconym typom autorytetów religijnych można znaleźć także czarownika i wróżbitę.

Śmierć jest korzeniem religii, magia ma korzenie inne. Na to, jak się one do siebie mają, wskazuje stara maksyma: *mors certa, hora incerta* („śmierć pewna, godzina niepewna”). Religia wiąże się z pierwszym, magia z drugim: z niepewnością owej „godziny”, a ogólniej — całego ludzkiego losu. Teżę A można teraz sformułować dokładniej: *korzeniem religii jest pewność śmierci, korzeniem magii jest niepewność losu*. Niech to będzie nasza „teza E”.

W człowieku jest nieugaszona chęć, by na swój los — rzadko dobry, często zły, a zawsze niepewny — jakoś wpłynąć, pokierować nim po swej myśli i choć trochę zabezpieczyć się od jego ciosów. Robi to przede wszystkim racjonalnie, przez technikę i medycynę. Ale one mają swe granice i wtedy ucieka w magię. Na los swój próbuje wpłynąć przez czary, „zamawianie”, preparat proferora Tołpy, dotyk Clive’a Harrisa, głos Kaszpirowskiego<sup>34</sup>, wyprawę leczniczą do Lourdes, i przez wiele podobnych a znanych od tysiącleci praktyk. Magiczny stosunek do śmierci to irracjonalne próby odsuwania jej godziny. Dotyczy on więc tego, co w niej przypadkowe i zmienne, nie tego — jak religia — co konieczne i stałe. Inaczej też niż dla religii, dla magii śmierć nie ma w życiu ludzkim pozycji wyróżnionej: jest to jedno z wielu nieszczęść i zagrożeń, jakie niesie los, i które jak umiemy staramy się odsuwać od siebie jak najdalej. (Nie należy również mieszać magicznej idei *tabu* z religijną ideą *sacrum*. *Tabu* to rzecz tajemnicza i groźna, coś jak AIDS, ale nie wzniosła, ani porywająca — nie *augusta* i nie *facinans*). Religia akceptuje śmierć, magia nie. Magia chce przedłużać życie dalej i dalej, przekształcając śmierć w nieszczęśliwy wypadek. Religia chce zapewnić życiu sens niezależny od faktu, że zdąży ono nieuchronnie do swego kresu.

11. Preliminaria logiczne do pojęcia „korzenia”. By symbol przekształcić w pojęcie, trzeba go zdefiniować, przynajmniej częściowo. Bez tego nie ma teorii. Dla symbolu „korzenia” jest to trudne i potrafimy jedynie zrobić kilka kroków w tym kierunku.

Postawmy kwestię najpierw całkiem ogólnie: eksplikujmy sens zwrotu „korzeniem x-a jest y-grek”, gdzie x nie jest przedmiotem materialnym, jak drzewo lub ząb. Zapiśmy go skrótowo, „K(x, y)” i ustalmy, że x to zawsze jakieś zjawisko (jak religia lub magia), zaś y to zawsze jakiś fakt (jak pewność śmierci, albo niepewność losu). Wcześniej ustaliliśmy już, że z formuły, „K(x, y)” wynika formuła „gdyby nie było y-greka, to by nie było x-a”. Sens tej drugiej też nie jest całkiem jasny, bo to okres warunkowy nierzeczywisty (*counterfactual conditional* w terminologii angielskiej), a wiadomo, że logika takich okresów nastęrcza duże trudności. Upraszczając sprawę dalej przyjmijmy więc, że okres ten stwierdza, iż obecność x-a jest warunkiem koniecznym istnienia y-greka. (Pewność śmierci jest warunkiem koniecznym istnienia religii, a niepewność losu — istnienia magii).

<sup>33</sup> J. Wach: *Socjologia religii*. Warszawa 1961.

<sup>34</sup> Można by tu wymienić całą tzw. „medycynę niekonwencjonalną”, która nie jest żadną medycyną, tylko nawrotem prastarych i całkiem konwencjonalnych zabobonów.



To ostatnie nie załatwia jednak sprawy, gdyż brak dobrej teorii logicznej „warunków”. Z von Wrightem<sup>35</sup> przyjmijmy taką oto dość prostą definicję: stan rzeczy  $q$  jest *warunkiem koniecznym* stanu rzeczy  $p$  zawsze i tylko, gdy zdanie „ $p$ ” ściśle implikuje zdanie „ $q$ ”, przy czym fałszywość tego drugiego jest do pomyślenia. Niech strzałka  $\rightarrow$  wyraża implikację ścisłą rozumianą jako ukonieczniona implikacja materialna, znak równości  $=$  ścisłą równoważność, i niech  $M$  będzie operatorem możliwości podległym regułom systemu logiki modalnej znanego jako „system  $T$ ”. Wtedy to, że stan rzeczy  $q$  jest warunkiem koniecznym stanu rzeczy  $p$  można zapisać w zwykłej symbolice logicznej tak:  $p \rightarrow q \wedge Mq$ .

Niech teraz  $K(p,q)$  będzie formułą o argumentach zdaniowych, czytana: „korzeniem tego, że  $p$ , jest to, że  $q$ ”. I wprowadźmy skróty:  $r$  = istnieje religia,  $s$  = człowiek ma pewność śmierci. Wtedy zdanie  $K(r,s)$  wyraża dokładniejsze sformułowanie tezy  $A$  zawarte w tezie  $E$ . Jako pierwszy składnik cząstkowej definicji „korzenia” mamy więc implikację:

$$(1) \quad K(r,s) \Rightarrow (r \rightarrow s \wedge M s).$$

Odwrotność nie zachodzi, co widać z prostego przykładu. Gdyby nie było życia, nie byłoby śmierci; a gdyby w atmosferze nie było wolnego tlenu, nie byłoby życia. Gdyby zatem w atmosferze nie było wolnego tlenu, nie byłoby religii. Tak więc obecność wolnego tlenu jest warunkiem koniecznym istnienia religii, ale nie powiemy przecież, że korzeniem religii jest wolny tlen!

„Korzeń” w naszym sensie to jakiś warunek konieczny, ale nie byle jaki. Mianowicie: korzeń danego zjawiska jest *najbliższym* warunkiem koniecznym jego istnienia. Chodzi przy tym o bliskość taką, jak bliskość „najbliższego rodzaju” w definicji. Każdy warunek konieczny, jaki leży między „korzeniem” a jego „pędem”, musi być więc ściśle równoważny jednemu z nich. Akuratniej wyraża to drugi składnik naszej definicji cząstkowej:

$$(2) \quad K(r,s) \Rightarrow \underset{p}{\wedge} ((r \rightarrow p \wedge p \rightarrow s) \Rightarrow (r = p \vee p = s)).$$

W świetle implikacji (2) widać lepiej, jak mają się do siebie religia i trwoga. Wspomnieliśmy już za Constantem o znanym poglądzie, według którego korzeniem religii ma być trwoga czy strach. („Jak trwoga, to do Boga.”) Otóż rzeczywiście jest tak: gdzie śmierć, tam trwoga. Znaczy to, że pewność śmierci ( $s$ ) implikuje ściśle obecność trwogi ( $t$ ), czyli mamy:  $s \rightarrow t$ . Ale wobec (1) mamy też:  $r \rightarrow s$ . Stąd przez sylogizm hipotetyczny i transpozycję otrzymujemy:  $t \rightarrow r$ , czyli „bez trwogi nie ma religii”. To się zgadza: trwoga jest warunkiem koniecznym religii, ale *dalszym*. Nie jest więc jej korzeniem.

Tezy (1) i (2) mają tę niepożądaną konsekwencję, że wzajemnie niezależnych korzeni danego zjawiska może być co najwyżej dwa! Bo istotnie, przypuśćmy że  $q_1, q_2, q_3$  są

<sup>35</sup> Por. G. von Wright: *Deontic Logic and the Theory of Conditions*. W tomie: *Deontic Logic*, wyd. R. Hilpinen. Dordrecht 1971. Autor wskazuje tam słusznie, że człony stosunku warunkowania winny być „zdaniopodobne” (*proposition-like*).

korzeniami zjawiska  $r$ , i że są wzajemnie niezależne w tym sensie, iż żadne nie jest ściśle implikowane przez pozostałe. Wtedy wobec (1) mamy  $r \rightarrow q_1 \wedge q_2$ ,<sup>6</sup> oraz oczywiście  $q_1 \wedge q_2 \rightarrow q_1$ . Podstawiając  $p/(q_1 \wedge q_2)$ ,  $s/q_1$  w tezie (2) widzimy, że jej poprzednik jest spełniony. Nie jest zaś spełniony następnik, bo mamy:  $(q_1 \wedge q_2 \rightarrow r)$ . (Inaczej, jako że  $r \rightarrow q_3$ , mielibyśmy  $q_1 \wedge q_2 \rightarrow q_3$ , co przeczyłoby niezależności.) Mamy również  $(q_1 \rightarrow q_1 \wedge q_2)$ , gdyż wobec niezależności:  $(q_1 \rightarrow q_2)$ . Tak więc wbrew założeniu  $q_1$  nie jest korzeniem zjawiska  $r$ .

Podobnie można się przekonać, że gdy  $r$  ma dwa niezależne korzenie  $q_1, q_2$ , to ich koniunkcja musi stanowić dla niego warunek *dorównany*, czyli zarazem konieczny i wystarczający. Konsekwencje te wskazują chyba na jakiś ukryty defekt w naszej eksplikacji, ale nie udało się nam go dotąd zlokalizować.

Korzeń danego zjawiska nie musi być jego warunkiem dorównanym. Przypuśćmy więc, że w naszym wypadku nie jest, i że ponadto zjawisko to ma tylko jeden korzeń. Wobec tego chcąc je wyjaśnić trzeba wziąć pod uwagę jeszcze jakieś dodatkowe okoliczności  $q$ , poza tym bliżej nie znane, które w koniunkcji z korzeniem ściśle by to zjawisko implikowały:  $s \wedge q \rightarrow r$ .

Okoliczności  $q$  uzupełniają korzeń zjawiska  $r$  (a więc jego warunek konieczny) do dostateczności, ale same nie muszą wcale być warunkiem koniecznym dla  $r$ . Zjawisko to mogłoby równie dobrze zająć w jakichś innych okolicznościach  $q'$ , od tamtych nie tylko różnych, lecz nawet się z nimi wykluczających:  $s \wedge q' \rightarrow r$ , oraz  $q' \rightarrow q$ . Okoliczności  $q$  przyczyniają się jakoś do jego zajścia, jakoś je „warunkują”, ale nie są dla niego ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym. Nazwijmy je warunkiem *uzupełniającym* (*scil.* dla danego zjawiska przy danym korzeniu).

Korzeń danego zjawiska może mieć wiele warunków uzupełniających — wykluczających się lub niezależnych<sup>36</sup>. Przypuśćmy, że znamy pewną ich ilość, dajmy na to trzynaście:  $q_1, q_2, \dots, q_{13}$ . Mamy zatem koniunkcję:  $(s \wedge q_1 \rightarrow r) \wedge (s \wedge q_2 \rightarrow r) \wedge \dots \wedge (s \wedge q_{13} \rightarrow r)$ . A to znaczy<sup>37</sup>, że mamy też równoważną jej implikację:  $s \wedge (q_1 \vee q_2 \vee \dots \vee q_{13}) \rightarrow r$ , wobec czego alternatywa  $q_1 \vee q_2 \vee \dots \vee q_{13}$  też jest dla zjawiska  $r$  warunkiem uzupełniającym. Ale nie jest ona bynajmniej jego drugim korzeniem, bo odwrotność ostatniej implikacji nie zachodzi: nie ma żadnej gwarancji, że alternatywa ta wyczerpuje wszystkie możliwe warunki uzupełniające korzeń  $s$ , i że Wobec tego  $r \rightarrow (q_1 \vee q_2 \vee \dots \vee q_{13})$ .

Mamy zatem  $s \wedge q_i \rightarrow r$ , dla  $i = 1, 2, \dots, 13$ . Ale mamy także  $s \wedge q_i \rightarrow r_i$ , gdzie  $r_i$  jest jakąś szczególną postacią zjawiska  $r$  związaną właśnie ze szczególnymi okolicznościami  $q_i$ . (Oczywiście,  $r_i \rightarrow r$ ). W naszym przypadku owo  $r_i$  byłoby jakąś konkretną postacią religii, albo — mówiąc z Constantem — jakąś historyczną formą religijności: islamem, buddyzmem, czy religią Azteków. Religioznawstwo daremnie szuka wspólnego mianownika owych  $q$ -uków, bo wszystko, co poszczególnym religiom  $r_1, r_2, \dots, r_{13}$  wspólne, jest już zawarte w ich wspólnym korzeniu  $s$ . Cała reszta, wszystko co tkwi w  $q$ -kach, jest historycznie przypadkowe i zmienne. I taka też jest cała ich alternatywa, bo nic nie

<sup>36</sup> Zamiast o „korzeniu” zjawiska mówi się też często o jego „warunku głównym”, „podstawowym”, czy „najważniejszym” — w przeciwieństwie do jakichś warunków „pobocznych”, czy „uzupełniających”.

<sup>37</sup> Jako że w systemie T logiki modalnej obowiązuje prawo:  $p \rightarrow r$  zawsze i tylko, gdy  $p \rightarrow r \wedge q \rightarrow r$ . A także, rzecz jasna, prawo rozdzielnosci koniunkcji względem alternatywy.

wskazuje, że na tych — znowu dajmy na to — trzynastu znanych formach religijności wyczerpują się religiotwórcze potencje ludzkości.

Rozważaliśmy dotąd pojęcie „korzenia” w całej ogólności; teraz silnie je zacieśnimy, ograniczając pole stosunku  $K(p,q)$ . Po pierwsze żądamy, by pojęcie to — scharakteryzowane jak w (1) i (2) — odnosiło się tylko do *zjawisk społecznych*. Religia jest takim zjawiskiem, bo nie ma religii prywatnych. Czy pojęcie „korzenia” ma sens także dla zjawisk innych niż społeczne, tego nie przesądzamy: może ma, może nie. Nam starcza jego wersja zacieśniona.

Po drugie żądamy, by fakt  $q$ , który ma tłumaczyć dane zjawisko jako jego „korzeń”, odnosił się do natury ludzkiej, czyli żeby był to zawsze jakiś *fakt antropologiczny*. (Tak np. można rzec sensownie, choć nie koniecznie prawdziwie, że korzeniem totalizmu jest serwilizm, ludzka służalczość. „Nie koniecznie prawdziwie”, bo totalizm ma może jakieś bliższe warunki konieczne niż ona.) Tak więc nasza teza główna przybiera postać: korzeniem antropologicznym religii jest pewność śmierci. To jest jej sformułowanie ostateczne, nasza „teza F”. Teza A jest skróconą i przez to bardziej dobitną formułą dla tezy F.

12. Feuerbach. Wspominaliśmy wyżej, że teza A majaczy już w Feuerbachowskich *Wykładach o istocie religii*, a teza B pojawia się w nich nawet *explicite*. Zarazem jednak są one tam dziwnie na marginesie całości jego wywodów, wypowiedziane mimochodem i dalej ani nie rozwijane, ani nie wykorzystywane. Tak np. w *Skorowidzu pojęć i terminów* do polskiego wydania *Wykładów* (redagowanego przez Irenę i Tadeusza Krońskich), w którym według słów autorów „uwzględniono tylko te pojęcia i terminy, które mają istotne znaczenie w rozwoju myśli Feuerbacha i w konstrukcji dzieła”, hasło „śmierć” nie występuje.

Wszystko, co Feuerbach mówi na nasz temat w swych *Wykładach*, zawiera się w paru zdaniach na początku jego „Wykładu piątego”<sup>38</sup>. Przytaczamy je w całości, opuszczając jedynie dygresje i retorykę:

„Wykazaliśmy, że religia sprowadza się do poczucia zależności. (...) Poczucie zależności i poczucie skończoności są jednym i tym samym. (...) Dla człowieka najdotkliwszym i najboleśniejszym poczuciem skończoności jest poczucie czy świadomość (...), że umrze. Gdyby człowiek nie umierał, (...) gdyby więc nie było śmierci, nie byłoby też religii.

Religijną jest myśl o śmierci dlatego, że wtedy uprzytamniam sobie swoją skończoność. (...) Bez śmierci nie ma religii. (...) Cóż uprzytamnia mi mocniej i dobitniej niż śmierć, że nie zależę tylko od siebie samego? (...)

Poczucie zależności nie wyczerpuje według mnie całej religii, jest ono tylko jej źródłem, bazą, fundamentem; w religii bowiem człowiek szuka zarazem środków przeciwko temu, od czego czuje się zależny. Takim środkiem przeciwko śmierci jest wiara w nieśmiertelność”.

Czy to znaczy, że korzeniem religii jest śmierć, czy nie znaczy? Trudno na to pytanie jednoznacznie, odpowiedzieć, gdyż wywód Feuerbacha jest logicznie zagmatwany. Próbowaliśmy go rozplątać, ale z częściowym tylko powodzeniem. Oto nasz rezultat:

<sup>38</sup> Por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*. Warszawa 1953 (II wyd. 1981), BKF, s. 43 i 44.

Feuerbach wychodzi z zasady Schleiermachera: gdyby nie było poczucia absolutnej zależności, to by nie było religii. („Religia sprowadza się do poczucia zależności.”) Oznaczając to poczucie przez „z”, można tę zasadę zapisać tak:  $z \rightarrow r$ . Następnie przyjmuje się chyba, że gdyby nie było śmierci, to by nie było też owego poczucia; czyli  $s \rightarrow z$ . („Cóż uprzytamnia mi mocniej...”) Z tych dwu przesłanek otrzymujemy natychmiast tezę B:  $s \rightarrow r$ . („Bez śmierci nie ma religii.”) Ale otrzymujemy również negację tezy A, gdyż według kryterium (2) korzeniem religii jest wtedy nie śmierć, tylko owa zależność. („Poczucie zależności jest jej (religii) źródłem, bazą, fundamentem.”)

Interpolacja tezy utożsamiającej poczucie zależności z poczuciem skończoności nie daje. Zaciemnia tylko wywód, który trzyma się na Schleiermacherowskim rozumieniu owej zależności jako „absolutnej”. Tej zaś nie można utożsamiać ze skończonością, bo wprawdzie poczucie skończoności jest poczuciem jakiejś zależności, ale nie koniecznie zaraz „absolutnej”.

Tak czy inaczej jest jasne, że myśl Feuerbacha krąży tu po orbicie zbliżonej do naszej. Jeżeli więc ktoś zechce uznać naszą tezę F za powtórkę z Feuerbacha, to nie będziemy oponować, choć dochodziliśmy do niej nie przez niego. Widocznie go nie docenialiśmy.

13. **F i l o z o f i a r e l i g i i**. Jest zastanawiające, że w filozofii religii śmierć nie znajduje prawie żadnego odzwierciedlenia, jakby była dla niej czymś mało ważnym. Nie ma jej u Constanta, nie ma u Schleiermachera, jest tylko u Feuerbacha, ale na marginesie systemu.

Tak samo jest w naszym stuleciu, mimo egzystencjalizmu. Tak np. u Scholza (*Religionsphilosophie*, 1922) rozważa się tematy takie jak „religia i metafizyka”, „religia i erotyka”, „religia i wyobrażenia” — a tematu „religia i śmierć” nie ma. W indeksie rzeczowym hasło „śmierć” w ogóle się nie pojawia; jest tylko „strach przed śmiercią” (*Todesfurcht*), ale to przecież tylko jeden z aspektów sprawy, i to psychologiczny, nie metafizyczny. Scholz wprowadza go tylko po to, by zwalczać Feuerbacha: to nie strach przed śmiercią rodzi religię, bo można — według niego — być pobożnym nie bojąc się śmierci. Dowodzić tego ma doświadczenie, które „pokazuje natury zdecydowanie religijne, zupełnie nie zainteresowane nieśmiertelnością”. Stąd zaś wnosi, że „istnieje religijność nie zakotwiczona w afektach strachu przed śmiercią i nadziei na nieśmiertelność” (s. 68/69).

Podobnie jest u van der Leeuwa (*Phänomenologie der Religion*, 1956) i Menschinga (*Die Religion*, 1959). U obu o śmierci wspomina się tylko mimochodem, u pierwszego np. w związku z lękiem przed zmarłymi, u drugiego np. przy omawianiu wierzeń staroegipskich. A przytoczony wyżej cytat z Bierdiajewa pojawia się bez widocznego związku z czymkolwiek.

Tak samo jest i dzisiaj. W dużej książce Louisa Dupré *Inny wymiar. Filozofia religii* (Warszawa 1991), autor rozwodzi się szeroko na temat „świętych znaków”, „alienacji religijnej”, „wizji mistycznej”, no i naturalnie „doświadczenia religijnego”, a o śmierci nawet nie wspomina. W każdym razie hasło takie w indeksie rzeczowym u niego nie figuruje. U Ryszarda Schaefflera (*Religionsphilosophie*, 1983; jest też wydanie polskie) hasło to pojawia się jedynie w zestawieniu „śmierć Boga”, odnosząc się zatem do kwestii bardzo specjalnej. U Güntera Lanczkowskiego (*Wprowadzenie do religioznawstwa*, 1986) i u X. Mariana Ruseckiego (*Istota i geneza religii*, 1989) o śmierci znowu głucho, jakby nie miała nic do rzeczy.

Trochę inaczej jest u Leszka Kołakowskiego (*Religion*, Oxford 1982; jest też wydanie polskie), ale niewiele. Jest tam wprawdzie mały rozdział „*Sacrum* i śmierć” (wszystkiego 9 stron rzadkim drukiem, pozostałe rozdziały mają po kilkadziesiąt), a w tym rozdziale cytaty z Feuerbacha (teza B), ale to właściwie wszystko. Cytat jest tylko stylistycznym ozdobnikiem, bo poza tym autorowi do niczego nie służy. A reszta? Autor wychodzi od dwu pytań całkiem innych niż nasze i raczej wtórnych: „czemu ludzie stale żywili nadzieję na istnienie bez końca” i „w jaki sposób nadzieja ta zależy od kultu wiecznej istoty”? Odrzuca odpowiedź „najbardziej oczywistą”, że ludzka idea nieśmiertelności bierze się z lęku przed śmiercią, choć argumentuje tu bardzo dziwnie. („Gdyby lęk przed śmiercią był warunkiem wystarczającym dla ludzkiego pojęcia nieśmiertelności, to dlaczego rekiny — które unikają śmierci tak samo jak my — nie stworzyły swych własnych wyobrażeń piekła i nieba?”) Na pierwsze pytanie daje odpowiedź taką: „Nieuchronna zagłada osoby ludzkiej przedstawia się nam jako ostateczna klęska bytu; inaczej niż biologiczny rozkład organizmu nie należy ona do naturalnego porządku wszechświata. Co więcej, narusza go”. A na drugie: „Wierzyć w Boga i uznawać ostateczne zniszczenie wszystkiego, to czynić Boga uderzająco »zbędnym«”. Odpowiedzi te mogłyby, rzecz jasna, stanowić pewien punkt wyjścia do namysłu nad rzeczywistą rolą śmierci w życiu religijnym człowieka, choć naszym zdaniem nie najlepszy. Ale u autora nie zaczynają one sprawy, tyłkają ją kończą i zamykają. A przy tym znowu — jak u Scholza i innych — pytania te i odpowiedzi zbyt szybko i łatwo przesuwają kierunek owego namysłu z faktu śmierci na nadzieję nieśmiertelności. (Klasyczny judaizm — w odróżnieniu od hellenistycznego — wierzy w Boga i uznaje ostateczne zniszczenie, a nie czyni przez to Boga wcale »zbędnym«. Wprost przeciwnie.)

Inny stosunek do sprawy, bo dający śmierci należną jej wagę, spotkaliśmy jedynie — nie licząc X. kardynała Ratzingera — u trzech autorów. Pierwszym jest znany teoretyk amerykański Walter Kaufmann, który powiada: „W religii kwestia śmierci była zawsze i jest centralną<sup>39</sup>. Drugim jest S. Zofia Zdybicka, która mówiąc podobnie jak Kaufmann o „istotowym powiązaniu wszelkiej religii z zagadnieniem śmierci”, pisze:

„Właściwym terenem, na którym stawia się problem śmierci, jest religia. Fakt śmierci stanowi jeden z najważniejszych przedmiotów rozważań wszelkich religii, jakie kiedykolwiek pojawiły się na ziemi. Zagadnienie śmierci związane jest jakby z samą naturą religii. (...) Można by powiedzieć, że uświadomienie sobie przez człowieka faktu śmierci jest katalizatorem powstania religii. (...) Toteż wszelkie religie można by zinterpretować również jako drogi wyzwolenia od śmierci”<sup>40</sup>.

To jest postawienie sprawy serio. Czy powiemy, że śmierć jest „korzeniem” religii, czy że jej „katalizatorem”, to rzecz drugorzędna. Ważne jest tylko uznanie owego „istotowego powiązania” między nimi. Nic innego nie wyraża też nasza teza A.

A co do owej katalizy, to pięknie ją widać u Buddy, „Przebudzonego”. Przebudził on się, jak wiadomo, podczas przejażdżki powozem, gdy spotkali orszak niosący zwłoki zmarłego. Księżę Gautama nigdy czegoś takiego nie widział i nie zrozumiał, na co

<sup>39</sup> W Kaufmann: *Existentialism, Religion, and Death*, 1976, s. XIX: „In religion the subject of death has always been central”.

<sup>40</sup> Z. Zdybicka: *Śmierć w wielkich religiach świata*. „Ateneum Kapłańskie” nr 428 (1980), s. 383 i 384.

patrzy. Wyjaśnił mu woźnica, a co potem nastąpiło, to opowiada buddyjski poeta Aśwaghosza (II w. naszej ery) w słynnej pieśni *Buddhaczarita* (*Przebudzenie Buddy*)<sup>41</sup> — choć trochę trudno nam sobie wyobrazić, że tak to właśnie brzmi w sanskrycie:

„Zachwiał się książę, choć miał duszę mężną,  
bowiem go lękiem zdjęła prawda nowa,  
a taka straszna: że jest śmierć na świecie.  
Wsparty o poręcz szeptał trwożne słowa:

— Więc taki kres jest tej naszej podróży...  
Więc śmierć jest zwykłą wydarzeń kolejną,  
a ludzie żyją, ludzie się weselą,  
próżni obawy... Czyż nie rozumieją?”

Trzecim autorem jest znowu Miłosz, jak zwykle trafiający tu w sedno. Według niego bowiem jest tak:<sup>42</sup>

„Religia jest tęsknotą duszy ludzkiej do sakralizacji istnienia i do wewnętrznego ładu wobec rzeczy ostatecznych. (Ale) jest ona także liturgią i masowym udziałem w obrzędach, ma swój walor wzajemnego utwierdzania się w wierze. Są dwa rodzaje religijności: wertykalna i horyzontalna. (...) Stało się coś złego z religią wskutek zwycięstwa nauki, o czym przekonuje nieporadność teologii”.

Jeśli teraz w pierwszym z tych zdań Miłosza zamiast „rzeczy ostatecznych” wstawimy „śmierć”, to otrzymamy naszą tezę D w nieco innej szacie słownej. A wolno nam tak zrobić, bo według katechizmu są tylko cztery rzeczy ostateczne: śmierć, sąd, niebo i piekło. Z tych czterech jedynie pierwszą należy również to tego świata i dlatego tylko o niej można rzec prawdziwie, że stajemy w o b e c niej. Śmierć to jest jedyny fenomen eschatologiczny, jaki naprawdę znamy.

Teza A daje też — niejako przy okazji — dobry i praktyczny probierz do oceny wszelkiej filozofii religii. Oto on: biorąc do ręki dzieło z tego zakresu, zobacz najpierw, czy w spisie rzeczy jest gdzieś słowo „śmierć”. Jeżeli nie ma, zobacz w indeksie rzeczowym. Jeżeli i tam nie ma, odłóż nie czytając. Masz bowiem przed sobą utwór, o którego autorze — choćby nie wiedzieć jak uczonym — da się powiedzieć to samo, co Stanisław Leśniewski mawiał o pewnym współczesnym mu historyku filozofii: wszystko wie, a nic nie rozumie.

14. *Nadzieja eschatologiczna*. Czy tezy A lub F podlegają jakoś falsyfikacji? Owszem, otwierają się nawet co najmniej trzy jej drogi: (1) przez wskazanie jakiegось innego korzenia religii, który lepiej tłumaczyłby jej niezniszczalność; (2) przez wysnucie z nich wniosków jawnie fałszywych; (3) przez wskazanie takiej religii, w której

<sup>41</sup> Aśwaghosza: *Wybrane pieśni epiczne*. Przełożył z sanskrytu Andrzej Gawroński, Warszawa 1966 (pierwsze wyd. 1926).

<sup>42</sup> Cz. Miłosz: *Państwo wyznaniowe?*, „Gazeta Wyborcza” z 11 maja 1991 r. Warto porównać z nim Jamesa (*The Varieties of Religious Experience*, 1902; wyd. z 1958 r., s. 371): „Sworzniem, wokół którego obraca się życie religijne, jest zainteresowanie jednostki jej prywatnym, osobistym losem. Religia, krótko mówiąc, jest to monumentalny rozdział w dziejach ludzkiego egotyzmu”. Gorzej nie można.

śmierć nie byłaby w żaden sposób obecna. Pierwsza nie do nas jednak należy: niech ją wypróbują oponenti. Drugą właśnie przemierzaliśmy i nic alarmującego się nie pojawiło. Pozostaje trzecia i po niej chcemy teraz zrobić parę kroków.

Podkreślmy najpierw, że obecności śmierci w poszczególnych religiach świata nie należy sobie wyobrażać zbyt prostolinijnie. Jasne jest przede wszystkim, że najważniejsza nie jest tu doktryna danej religii, ani nawet nie faktyczne wierzenia masy jej wyznawców. Co więcej, także w sferze najściślej religijnej, czyli w sferze kultu, obecność ta może być niejawną, ukrytą tam w wielostopniowej symbolice rytuału. Wzorem, jak należałoby brać się tu do rzeczy, są nam uwagi Wittgensteina o *Złotej gałęzi* Frazera<sup>43</sup>, a ściślej — o sanktuarium Diany w Nemi i o jego kapłanie zwanym „leśnym królem” (*rex nemorensis*). Opowieść o tym sanktuarium czytelnik łatwo znajdzie u Frazera sam<sup>44</sup>, przedstawiamy więc jedynie jej Wittgensteinowską interpretację.

„Gdy zaraz na wstępie Frazer opowiada o leśnym królu z Nemi, czyni to tonem, z którego widać, że dzieje się tam coś dziwnego i strasznego. Ale na pytanie »czemu się dzieje?« należałoby właściwie odrzec: bo to jest straszne. Czyli: to, co dla nas jest w tym zjawisku straszne, wspaniałe, budzące grozę, tragiczne itd. — bynajmniej nie trywialne ani banalne — to właśnie jest tym, co je powołało do życia.

Można tu tylko opisywać, mówiąc: takie jest życie ludzkie. A gdy z opowieścią o leśnym królu z Nemi zestawiamy słowa »majestat śmierci«, to widzimy, że stanowią z nią jedno. Żywot tego leśnego kapłana pokazuje, co te słowa znaczą. Kim o władnie majestat śmierci, ten może dać temu wyraz takim właśnie życiem. — Ale to też oczywiście niczego nie tłumaczy, tylko zastępuje jeden symbol drugim. Albo: jedną ceremonię drugą.

Symbol religijny nie opiera się na żadnym mniemaniu.

Chciałoby się rzec: coś takiego się zdarzyło; śmieję się, jeśli potrafisz”.

Odnotujmy przy tej sposobności, że najkrótszą i najlepszą charakterystykę symbolu jaką znamy, można znaleźć pod tymże hasłem w radzieckiej *Filosofskiej Encyklopedii* (tom 5, Moskwa 1970, autor hasła A. Łosiew): symbol to *znak nierozwinięty!* Zauważmy, że znaczy to między innymi także „nierozwijalny”; bo gdy symbol próbujemy dyskursywnie rozwinąć, treść jego się ulatnia, a w rękę zostaje nam jakiś komunał lub bzdura.

Fakt, że śmierć jest korzeniem wszelkiej religii, musi się przejawiać przynajmniej tak, by w każdej religii jej stosunek do śmierci był dla niej jakoś istotny. Ta istotność może jednak przybierać różne postacie. Najprościej sprawa przedstawia się w tych religiach, których doktryna i kult wyrażają jakąś formę wiary w życie pośmiertne. Nazwijmy je — może nie najtrafniej, ale nic lepszego nie przychodzi nam na myśl — „religiami ocalenia”. Taką religią ocalenia jest całe chrześcijaństwo, taką jest też islam i hinduizm — nie mówiąc o religii dawnego Egiptu, która stanowi przypadek pokazowy. Religią ocalenia jest również późny judaizm. W jego *credo* skodyfikowanym w XII wieku na

<sup>43</sup> L. Wittgenstein: *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, Synthese, r. 17 (1967), s. 233–253. (Uwagi te pochodzą z 1931 r.)

<sup>44</sup> Z tej to opowieści wzięta jest też tytułowa „złota gałąź”, czyli po prostu jemiola.

wzór chrześcijański przez Majmonidesa artykuł trzynasty, ostatni, brzmi przecież: „Wierzę wiarą doskonałą w zmartwychwstanie zmarłych o czasie, gdy się to spodoba Stwórcy, niech imię Jego będzie pochwalone i uwielbione, a jego pamięć na wieki wieków”<sup>45</sup>. Te religie argumentów przeciw naszej tezie raczej nie dostarczą.

Nie dostarczy ich też buddyzm, o którym była już mowa, choć religią ocalenia nie jest. Ale są przypadki trudniejsze i na jednym, dla przykładu, chcemy się trochę zatrzymać. Jest nim judaizm klasyczny, ten Mojżeszowy. Tam nadziei żadnej na życie pośmiertne nie ma, jak to słycać w błagalnym wołaniu psalmisty — tym, które otwiera *Symfonię Psalmów* Strawińskiego:

„Wysłuchaj mej modlitwy, Panie, i błagania mego,  
na płacz mój nie bądź głuchy.  
Nie milcz, bom przybyszem u ciebie  
i przechodniem — jak wszyscy ojcowie moi.  
Sfogluj mi, bym odetchnął nim odejdę  
i więcej mnie nie będzie”<sup>46</sup>.

Judaizm klasyczny — podobnie jak konfucjanizm — obywa się bez wiary w życie pośmiertne. Nię znaczy to jednak bynajmniej, by nie było w nim nadziei eschatologicznej. Bez nadziei człowiek nie może żyć<sup>47</sup>, ale wiara w życie pośmiertne jest tylko jej postacią najbardziej jaskrawą, wcale nie jedyną. Skoro bowiem korzeniem religii jest śmierć, to jakaś nadzieja eschatologiczna musi być w każdej religii obecna. Otóż judaizm klasyczny jest to religia ludu, w którym żywe i potężne jest poczucie wspólnoty rodowej — i nadzieja przenosi się tam na potomstwo, a jej gwarantem jest Jahwe, ten „który ściga nieprawości aż do dziesiątego pokolenia”. Myśli się tam tak: ja umrę, „i więcej mnie nie będzie”, ale nie żyłem daremnie, bo ród mój trwać będzie dalej i prosperować, a ja przyczyniłem się do jego rozkwitu. O tym zaś, że tak rzeczywiście będzie, zapewnia mnie Jahwe i ja mu wierzę. By dojsć do ładu ze śmiercią, ludziom starcza nadzieja, że trud ich życia nie idzie na marne: że Bóg pobłogosławi za to ich dzieciom i wnukom (jak u Żydów), albo że uczestniczą w tworzeniu się czegoś wielkiego i trwałego (jak u komunistów w ich okresie heroicznym)<sup>48</sup>, albo jakaś jeszcze inna. Dla świeckiego indywidualizmu nadzieja taka może być niezrozumiała („a co mnie obchodzi ród!”), ale może ją chyba przyjąć do wiadomości jako osobliwy fenomen antropologiczny. Poza tym zawsze zostają jeszcze używki.

W swej polemice z Kołakowskim wokół kwestii „kiedy powstaje pytanie o sens życia”, Elzenberg ma znowu coś bardzo ważnego do powiedzenia:

<sup>45</sup> Por. np. Schalom Ben-Chorin: *Jüdischer Glaube*. Tübingen 1975, s. 299.

<sup>46</sup> Por. Ps 38(39), 13–14; przekład X. Wujka, trochę skorygowany wg *Wulgaty*. Por. też Job 10, 20–22.

<sup>47</sup> To słowa nie nasze, tylko naszego nauczyciela z niemieckiej *Volksschule* w Toruniu. Niemiec ten nazywał się Lyczywek i na którejs lekcji tak się wyraził: „*Ohne Hoffnung kann der Mensch nicht leben*”. Korzystamy z okazji, by upamiętnić imię tego bardzo przyzwoitego człowieka, co nie bał się też mówić do nas na lekcji o „naszej świętej religii rzymsko-katolickiej”. A był to mroczny rok 1940, rok Sachsenhausen, Katynia i upadku Francji.

<sup>48</sup> Była kiedyś taka pieśń *Nad Wisłą wstaje warszawski dzień*, która dobrze tę nadzieję wyraża.



„Ja sobie rzecz wyobrażam inaczej.

Człowiek przeciętny na ogół t o n i e niejako w życiu, jest w nim pogrążony jako w czymś niezmiernym, o nieokreślonych granicach, przekraczającym nieskończenie jego istnienie własne; wtedy pytanie o sens życia nie wyłania się. — Bywa jednak i tak, że człowiek obejmuje niejako życie jako całość, obejmuje m y ś l ą, — jako coś zamkniętego, skończonego. Można powiedzieć: ujmuje je p r z e z a n t y c y p a c j ę r e t r o s p e k t y w n i e, jako już minione; poniekąd z perspektywy śmierci (jego przyszłej śmierci).

(...)

W przeciwieństwie do Kołakowskiego uważałbym stawianie pytania o sens życia za rzecz normalną i zdrową, a niestawianie za objaw pewnych defektów”<sup>49</sup>.

Perspektywa antycypującej retrospekcji jest perspektywą *eschatologiczną*. Tym, co się z niej dostrzeża lub nie, jest sens czyjś życia: sens jakiegoś poszczególnego istnienia rozumnego a śmiertelnego. Ten sens — jeżeli jest — może być niewyraźny, a także niewyraźalny. To prowadzi do uogólnionego pojęcia *nadziei eschatologicznej*, które definiujemy po prostu tak: *jest to nadzieja, że wbrew śmierci czyjeś życie ma sens*. Nadzieja eschatologiczna w zwykłym znaczeniu stanowi wtedy przypadek szczególny, gdy — jak w religiach ocalenia — ów sens miałby, po pierwsze, polegać na jakiejś pośmiertnej kontynuacji tegoż życia, a po drugie miałby przysługiwać każdemu życiu ludzkiemu. (A nie jednemu tak, drugiemu nie, co jest przecież do pomyślenia: nadzieja eschatologiczna nie musi być egalitarna.) Judaizm taką uogólnioną nadzieję eschatologiczną dawał.

Ostatnie ustalenie mogłoby wystarczyć, ale warto dodać, że z perspektywy eschatologicznej judaizm klasyczny dopuszcza również inną interpretację i chyba głębszą od tamtej. One się zresztą nie wykluczają, lecz dopełniają: jedna wskazuje jeden sens, druga drugi. Taka ewentualna dubeltowość sensu życia nie jest chyba niczym z góry niedorzecznym: sens ten może mieć niejako swoje drugie dno. Drogę do tej drugiej interpretacji wskazuje nam też Elzenberg, mianowicie swą młodzieńczą jeszcze uwagą o roli chóru w tragedii greckiej:

„Chór jest *świadkiem*. W dramacie dzieją się zbrodnie; zło bierze górę nad dobrem, a dziecinną byłoby rzeczą pod koniec tak wszystko obrócić aby źli byli ukarani, a dobrzy wynagrodzeni. A jednak i to naiwne rozdawanie kar i nagród pochodzi z pewnej potrzeby natury ludzkiej, potrzeby sprawiedliwości i odpłaty. Chór tę kwestię rozwiązuje. Dramat rozwija się naturalnie, bez względu na sprawiedliwość; ale widz pocieszony jest i ukojony tym, że wszystko złe i dobre popełnione ma świadka, który je sądzi. I tak samo jak w życiu pragnie człowiek świadka boskiego, aby te wszystkie nieszczęścia, wielkie czyny itd. marnie nie przeminęły, nie zostawiając śladu, tak samo w literaturze, w dramacie, trzeba świadka, w którego pamięci wszystko zostanie; chór osobom i wypadkom dramatu nadaje coś niby charakter wieczności”<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> H. Elzenberg: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 376.

<sup>50</sup> H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 15 i 16.

Jahwe to chór. A wszystko, czego trzeba więcej, Elzenberg już tu powiedział i komentarz zdaje się nam zbędny.

15. **K o n k l u z j a.** Nasz wniosek końcowy jest krótki: religia będzie istnieć, póki ludzie będą musieli umierać. Ktoś może tu odpowie: „A co, jeżeli już nie będą musieli? Przecież medycyna, chemia i biologia robią tak zawrotne postępy, że być może uda się im pokonać i samą śmierć? Przynajmniej w tym sensie, że pozwolą odsuwać jej godzinę coraz dalej i dalej, czyniąc życie jednostki wprawdzie nie wiecznym — czyli nieskończonym — ale jednak nieograniczenie długim. A o to nam głównie chodzi!” Taka naturalistyczna postać nadziei eschatologicznej żyje dziś pewnie po cichu w niejednym sercu, a świadczy o tym między innymi rozwój tzw. „kryptoniki” — na razie w USA — czyli zamrażanie ciepłych jeszcze zwłok, by w stalowych walcach i ciekłym azocie o temperaturze  $-160^{\circ}\text{C}$  czekały na swe scjentyistyczne wskrzeszenie, w cenie 10 000 dolarów rocznie.

Na te spekulacje są dwie odpowiedzi. Pierwsza jest taka: gdyby miało się tak stać, to zgodnie z tezą E religia by wtedy znikła, zostałaaby tylko magia. Druga zaś taka: ale tak się nie stanie, bo to są mrzonki i to podwójne.

*Primo*, są to mrzonki biologiczne, gdyż przy owych „zawrotnych postępach” ma się na uwadze jedynie fakt, że w ciągu ostatnich stu kilkudziesięciu lat średnia długość ludzkiego życia podwoiła się, z 35 do 70 lat. (Głównie przez spadek śmiertelności noworodków i niemowląt, ale to pomijamy). Natomiast nie bierze się pod uwagę drugiego dość oczywistego faktu, że przez całe te lata postępu maksymalna długość ludzkiego życia nie zmieniła się i jest dziś taka sama jak w starożytności, a może nawet i w neolicie: sto kilka lat. Wszystko wskazuje, że to jest kres górny wbudowany genetycznie.

*Secundo*, są to mrzonki metafizyczne. Przypuśćmy bowiem, że w wyniku jakichś gigantycznych transformacji ewolucyjnych — gdyby np., jak suponuje Stanisław Lem, ewolucja miała przesunąć się za sprawą człowieka ze związków węgla na związki krzemu — powstaną jakieś istoty rozumne nie naznaczone jak my piętnem Adama. To nie będą to już ludzie (teza C!), a ich istnienie jest nam równie obojętne, jak nasze obojętne jest np. szczurom.

A zatem: religia będzie istnieć, póki istnieć będzie człowiek. I w tym miejscu znowu spotykamy się z Constantem.

Babi Dół, w sierpniu 1992 roku.