

Sławomir Szczyrba

Zmysł towarzystwa czy samotność u podstaw religii? : kilka uwag do propozycji Alfreda N. Whiteheada rozumienia genezy religii

Łódzkie Studia Teologiczne 10, 261-270

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

ZMYŚL TOWARZYSTWA CZY SAMOTNOŚĆ U PODSTAW RELIGII¹?

Kilka uwag do propozycji Alfreda N. Whiteheada
rozumienia genezy religii

We *Wprowadzeniu* do polskiego wydania czterech wykładów o religii, wygłoszonych w Kings Chapel w Bostonie w lutym 1926 r. przez Alfreda N. Whiteheada, wydanych pod wspólnym tytułem *Religion in the Making*, J. Życiński napisał m.in.: „Praca oddawana polskiemu odbiorcy w 70 lat po jej powstaniu i w 49 lat po śmierci autora stanowi świadectwo poszukiwań światopoglądowych oraz religijnej metamorfozy Alfreda N. Whiteheada. Ukazuje ona proces odejścia autora od agnostycyzmu oraz krystalizowania się własnej wizji Boga, który objawia się w harmonii przyrody jako subtelny »Poeta Świata«, a równocześnie pozostaje bliski naszym życiowym dramatom, jako »współtowarzysz naszych cierpień«. Wychodząc od ogólnej refleksji nad kształtowaniem się w różnych kręgach kulturowych różnych postaci religii, Whitehead proponuje najbliższą mu wersję racjonalnej religii, w której Bóg stanowi ostateczną rację zarówno ładu kosmicznego, jak i niezmiennych wartości moralnych”².

Istotnie, Whitehead w wyżej wspomnianych wykładach postawił sobie za cel rozważenie „uzasadnienia możliwego dla wiary w doktryny religijne”³. Ponieważ autor *Religii w tworzeniu* świadom był braku zgody co do definicji religii w najszerszym tego słowa znaczeniu, nie podejmował problematyki religii w aspekcie przedmiotowo-esencjalnym; nie podejmował także, budzącej zrozumiałe emocje, kwestii prawdziwości religii jednej i fałszywości innej religii, ani kwestii trwałych przekonań religijnych. Odciał się także od podejmowania zagadnienia, które

¹ Gwoli ścisłości, termin „religia” oznacza – podążam za propozycją L. Giussaniego – ludzką, systematyczną interpretację stosunku/związku człowieka z jego losem (ostatecznym przeznaczeniem). Zob. L. Giussani, *Ruch – czyli poruszenie życia*, Zeszyty CL, 1, Łódź 1995, s. 16.

² J. Życiński, *Wprowadzenie do polskiego wydania*, w: A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 9.

³ A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 29.

rozumie się przez pojęcie prawdy w religii. Zainteresował się religią jako rzeczywistością przynależącą do sfery najgłębszych i nieusuwalnych ludzkich przekonań (wręcz identyfikujących się z tą sferą), które w przemożny sposób kształtują charakter i wpływają na przebieg ludzkiego życia. W tym sensie autor *Religii w tworzeniu* mówił, że „Religia jest sztuką i teorią wewnętrznego życia człowieka o tyle, o ile jest ona zależna od samego człowieka i od wiecznie niezmiennych składników natury rzeczywistości”⁴.

Tezę tą Whitehead stawiał w stanowczej opozycji do zwolenników teorii głoszącej, że religia jest przede wszystkim faktem społecznym⁵. Dla autora *Religii w tworzeniu* zanim religia okaże się także faktem społecznym, jest ona nade wszystko czymś istotnie indywidualnym, tak jak indywidualne istnienie (indywidualna egzystencja) jest dopiero warunkiem w ogóle istnienia w odniesieniach do innych oraz sposobu istnienia w owych odniesieniach do innych⁶.

Twierdząc, że religia⁷ jest rzeczywistością przynależącą do sfery najgłębszych i nieusuwalnych ludzkich przekonań mających znaczenie egzystencjalne, Whitehead nie tylko że nie zamknął rzeczywistości religii w obrębie ludzkiego ducha⁸, choć – powiedzmy to wyraźnie – uczynił religię rzeczywistością antropologiczną; nie tylko nie przypisał religii wyłącznie sensu subiektywno-egzystencjalnego, on uznał religię za nie podlegającą zakwestionowaniu czynnik przewijający się przez tysiąclecia dziejów człowieka i – można dodać – kształtująca dzieje człowieka.

Whitehead, choć nie powiedział tego wprost i nie posłużył się *de facto* takim sformułowaniem, uznał wymiar religijny za istotnie charakteryzujący człowieka. Autor *Religii w tworzeniu*, ściśle mówiąc, rozprawiał, nie do końca uświadamia-

⁴ Tamże, s. 30.

⁵ Tamże, s. 31.

⁶ Współcześnie mówi się o wpływie środowiska społecznego na kształtowanie się przekonań i postaw jednostki. Jest to zgodne z zaobserwowanymi faktami. Taki wpływ rzeczywiście istnieje. Coraz częściej jednak dochodzi do jednostronnego teoretycznego podkreślenia doniosłości tych oddziaływań (interakcji), za którymi podąża pewna praktyka utwierdzania świadomości społecznej (jest to *sui iuris* dogmatyzacja przekonania) co do oczywistości wpływu środowiska społecznego i decydującego wpływu tegoż środowiska społecznego na kształtowanie się przekonań i postaw jednostki. Praktyka zaś świadomego kształtowania przekonań i postaw jednostki i sterowania nimi, ucieleśniana skrupulatnie i w sposób przemyślany przez inżynierów społecznych, orientacji behawioralnej ma się rozumieć, podtrzymuje skutecznie dogmat deterministyczny. Chodzi oczywiście o determinizm psychiczny i socjologiczny (psychiczno-społeczny), świadomie wzmocniony. Jest to przejaw, nie da się tego ukryć, myślenia – dążenia totalitarnego i tendencji totalizujących, w których – niemal *ex definitione* – to, co indywidualne, osobowe musi zostać „złożone w ofierze” abstrakcyjnemu bytowi absolutnemu, czy tzw. większemu („wyższej sprawie”). Totalitaryzm właściwie nie dopuszcza do tego, że osoba pojedyncza może mieć jakiś istotny wpływ na społeczeństwo.

⁷ „Religię, w jej aspekcie doktrynalnym – pisał Whitehead, można zdefiniować jako system prawd ogólnych, mających moc przemiany naszego charakteru, pod warunkiem, że się te prawdy szczerze wyznaje i żywo przyswaja”, (A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 30).

⁸ Z pewnością nie głosił poglądu, że religia jest tylko procesem wewnątrzpsychicznym.

jąc sobie tę różnicę, nie tyle o religii, ile o podstawach – ontycznych racjach religii, dla których – gdy one dochodzą jakoś do głosu, jakakolwiek propozycja historyczna (historyczna forma religii) mogłaby (może) zainteresować i okazać się poszukiwaną przezeń odpowiedzią na jego własne pytania egzystencjalne⁹. Ostatecznie bowiem w egzystencjalnych pytaniach człowieka dochodzą do głosu, zostają wyartykułowane racje ontyczne, stając się *sensu stricte* racjami egzystencjalnymi. Dopiero w tym sensie poszukiwanie „uzasadnienia możliwego dla wiary w doktryny religijne” staje się zrozumiałe na gruncie filozofii religii Whiteheada. Postawienie pytania, co usprawiedliwia wiarę w doktryny religijne, suponuje bowiem nie tylko pewną bytową strukturę człowieka, która jest ostatecznie racją ontyczną (antropologiczną) możliwości przyłgnięcia do konkretnej propozycji¹⁰, lecz uświadomienie sobie własnej sytuacji bytowej jako *conditio sine qua non* rozumnego przyłgnięcia do owej propozycji odpowiedzi na pytania egzystencjalne, jakie ucieleśnia w sobie konkretna religia.

Whitehead postawił sobie za cel rozświetlić genezę religii jako owego nieusuwalnego składnika ludzkich przekonań: dlaczego człowiek żywi wiarę w dok-

⁹ Brak tego rozróżnienia pociąga za sobą poważne konsekwencje. Mówienie o wierze/religii racjonalnej jest pewnego rodzaju przykładem nieporozumienia, które ma swoje źródło w scjentyzmie, przyjmującym wąską koncepcję racjonalności. Próbuując przezwyciężyć scjentyzm, wielu autorów, a wśród nich Whitehead, w poszerzonej koncepcji racjonalności „robili” miejsce dla religii, zdejmowali z niej infamię irracjonalności, którą nałożył na religię i na metafizykę pozytywizm. Owo cofnięcie infamii nie było jednak przeprowadzone konsekwentnie, do końca. Nie łączyło się bowiem z konsekwentnym przezwyciężeniem monizmu epistemologicznego i uznaniem pluralizmu epistemologicznego. Nie łączyło się z przemyśleniem na nowo relacji wiary i rozumu. Taka możliwość zaistniała w wyniku publikacji przez Jana Pawła II encykliki *Fides et ratio* (1998). Wydaje się, iż sprawa jest ciągle otwarta. W tym kontekście ważne jest stwierdzenie L. Bouyera: „Nigdy i dla nikogo, źródłem wiary w Boga nie było abstrakcyjne rozumowanie. Idea Boga, czy raczej instynktowna wiara w bóstwo, dopiero wtórnie ujmowana za pomocą bardziej lub mniej określonych pojęć, zawsze jest przyjmowana od religijnej społeczności, w której dany człowiek się urodził lub też do której dobrowolnie w tym celu się przyłącza. Nie oznacza to zresztą [...], że wiara jest przez niego przyjmowana całkowicie z zewnątrz. Podobnie jak spontanicznie przyłącza się on do *Gemeinschaft*, naturalnej społeczności, w której otrzymał życie, by rozwijać się w niej i wzrastać, tak też wiedziony głębokim instynktem (być może najgłębszym ze wszystkich) dostraja się do niej czy też – w określonych okolicznościach – do innej, by rozwijać życie religijne, do którego jest przed-usposobiony na mocy faktu, że jest usposobiony do samego ludzkiego życia”. L. Bouyer, *Od religii naturalnej do filozofii religii*, w: Ojciec *Niewidzialny. Drogi do tajemnicy Boga*, tłum. J. Brzozowski, G. Jędrzejowska, W. Szymona OP, Kraków 2000, s. 9. Społeczny kontekst, który jest istotny do indywidualnego przeżywania wiary, o którym mówi Bouyer, nie tłumaczy ostatecznie samej genezy religii. Genezy wiary (i religii w sensie – religijności) nie tłumaczy też instynktowna wiara w bóstwo, której społeczność nadawałaby formę, konkretny wyraz, chociaż nie można zakwestionować znaczenia wyróżnionych elementów. Wydają się one warunkami koniecznymi do tłumaczenia faktu, że ktoś ostatecznie trwa w takim doświadczeniu. Nie jest to jednak wyjaśnienie ostateczne – racja wystarczająca, tłumacząca ostatecznie genezę religii i dynamikę życia religijnego.

¹⁰ Podstawa ontyczna religii nie utożsamia się z religią ani tzw. racjonalną, ani z konkretną z historycznie zaistniałych form religijnych.

tryny religijne i dlaczego w ogóle jakoś formułuje je? Stawia to pytanie w sposób bardzo przemyślny. Stawia je, sytuując właściwie pytanie o genezę religii pośród pytań o genezę ludzkich przekonań w ogóle. Jako matematyk jest przy tym świadomy wyraźnej różnicy, jaka zachodzi między przekonaniem ludzkimi chociażby z zakresu arytmetyki i religii, która nie pozwala ich sprowadzić na ten sam poziom. Whitehead pisze: „[...] zagadkę arytmetyczną można odłożyć [...]. Arytmetyki używamy, natomiast religijni jesteśmy. Arytmetyka staje się, rzecz jasna, składnikiem naszej natury o tyle, o ile składnikiem natury jest wielość rzeczywistości. Arytmetyka występuje jednakże w charakterze niezbędnego warunku, nie zaś czynnika transformacji”¹¹.

Zagadkę arytmetyczną, zagadnienie modelu matematycznego – podejmiemy tok wyводу Whiteheada, który najlepiej opisuje rzeczywistość i pozwala przewidywać jej zachowanie, można odłożyć „na później”, inaczej sprawa się ma z dziedziną, która bezpośrednio odnosi się do życia, kształtuje je, wręcz zasadniczo modyfikuje je, stanowi konstytutywny wymiar życia. Tutaj odkładanie „na później” ma natychmiastowe konsekwencje w postaci samego charakteru przeżywanego egzystencji.

Whitehead jest świadomy tych konsekwencji, gdy powiada, że „tym, co powinno się wyłonić jako produkt religii [tj. żywionych przekonań religijnych – *S.S.*], jest wartościowa jednostka”, wartościowa w sensie: pozytywna lub negatywna, ponieważ „Religia [właśnie jako zespół żywionych przekonań – *S.S.*] żadną miarą nie musi być z definicji dobra”¹², przynajmniej – dodajmy: dobra *a priori*. Autor *Religii w tworzeniu* usiłuje uchronić czytelnika przed aprioryczną obsesją na punkcie absolutnego dobra religii¹³. Inaczej mówiąc, religia w sensie ludzkiej interpretacji związku człowieka z jego ostatecznym przeznaczeniem, zgodnie z określeniem, jakie zaproponowałem, a które przystaje do stanowiska Whiteheada, nie musi być od razu wartościowa pozytywnie, tak jak nie można powiedzieć, że bezwzględnie dobre jest każde przekonanie, tylko z tego tytułu, że jego podmiotem, współautorem (kreatorem) jest człowiek. Owa ambiwalencja, którą ujawnia Whitehead, wskazuje nie wprost – jeśli tak można powiedzieć, że „prawdziwa religia” (*vera religio*) nie jest tworem człowieka. Tylko pod takim warunkiem można bronić jej dobra absolutnego.

Można powiedzieć więcej, przekraczając jednakże wymiar przedmiotowego spojrzenia na religię jako *sui generis* system przekonań, prawdziwa religia nie jest przede wszystkim i w pierwszym rzędzie systemem doktrynalnym, doktryną religijną, zespołem treści, w które człowiek wierzy. Jest czymś, co się człowiekowi wydarza. Jest wydarzeniem spotkania z Tajemnicą, z Innym, które nadaje sens ludzkiej egzystencji. Owo doświadczenie religijne, doświadczenie znaczenia po-

¹¹ A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 30.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ Zob. tamże, s. 32.

zostawania w relacji i poprzez relację z Innym dla przeżywania własnego życia, które dochodzi do głosu w wydarzeniu spotkania, spotkania, które zachodzi nade wszystko w przestrzeni społecznej¹⁴ i ma wymiar osobowo-społeczny, nie jest doświadczeniem bardziej lub mniej zewnętrznym wobec życia, lecz doświadczeniem życia jednocześnie świadomie uzgadnianego z całością kosmicznej rzeczywistości, w którą ma się ono wpisać, a jednocześnie będącego w zgodzie z sobą samym (tj. z wymogiem prawdy, jakim naznaczona jest świadoma sobie egzystencja). Można powiedzieć, iż w wydarzeniu spotkania odżywają racje dla życia. Kategorie: „spotkanie” i „wydarzenie”, a zwłaszcza zbitka określeń – „wydarzenie spotkania”, wskazują na pewien fenomen sposobu komunikowania się, wchodzenia w komunie Innego, Tajemnicy z człowiekiem. Tajemnica komunikuje się, wchodzi w komunie z człowiekiem nie tyle poprzez rzeczy, ile poprzez osoby, które dostały uczestnictwa w Tajemnicy i trwają w tym doświadczeniu. Interpretacja, jako próba wyartykułowania tego, co ma istotnie egzystencjalny charakter, może ze słowa komentującego, wspierającego samą uwagę, wyrodzić się pewien system doktrynalny. Ten jest zawsze czymś wtórnym i służebnym w stosunku do doświadczenia.

A zatem, wróćmy do Whiteheada, jak dochodzi do ukształtowania się religii jako systemu najgłębszych przekonań, owego źródła nadającego życiu ludzkiemu jego ostateczną jakość, warunkujących samospełnienie się człowieka jako samoświadomej siebie egzystencji?

Alfred N. Whitehead zdaje się odpowiadać na to pytanie w następujący sposób: „Religia jest użytkiem, jaki jednostka czyni ze swej samotności”¹⁵. Jest to dość interesująca intuicja. U podstaw religii autor *Religii w tworzeniu*, stawia pewne doświadczenie egzystencjalne – doświadczenie samotności. To ono miało by stawać u podstaw wchodzenia w relacje z innymi i w jakiejś mierze fundować religię jako fakt społeczny.

Stwierdzenie Whiteheada, implikujące określone rozumienie religii, Luigi Giussani zaopatruje w następujący komentarz: „Określenie to jest interesujące, choć nie oddaje do końca wartości, z jakiej wypływa rodząca je intuicja. Albowiem to pytanie ostateczne¹⁶ jest czymś konstytutywnym dla osoby, i tylko w

¹⁴ Tym się różni kontekst społeczny od kontekstu na przykład natury (przyrody), że w tym ostatnim człowiek może przeczuwać obecność, nieuchronną obecność Innego. Owa obecność może co najwyżej budzić pytanie i tęsknotę. W kontekście społecznym zaś, w wydarzeniu spotkania (choć nie każde bycie z innymi jest spotkaniem, ma wydarzeniowy charakter) człowiek doświadcza obecności Innego jako zapraszającego do pewnego sposobu przeżywania własnego życia.

¹⁵ A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 31.

¹⁶ L. Giussani powiada, iż „Czynnik religijny przedstawia naturę naszego »ja«, która wyraża się w pewnych pytaniach: »Jakie jest ostateczne znaczenie egzystencji?«, »Dlaczego istnieje ból, śmierć, dlaczego właściwie warto żyć?« Lub innymi słowy: »Z czego i po co powstała rzeczywistość?«. [...] zmysł religijny wpisuje się w rzeczywistość naszego »ja« na poziomie tych właśnie pytań: *zbiega się z radykalnym zaangażowaniem się naszego »ja« w życie, które przez tego typu pytania się wyraża*”, (podkreślenia autora), L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Po-

takim sensie osoba jest całkowicie samotna; ona sama jest owym pytaniem, i nic poza tym¹⁷. [...] To samo pytanie jednak, w tym momencie, w którym określa moją samotność, staje się korzeniem towarzystwa dla mnie, oznacza bowiem, że ja jestem ustanowiony przez inną, tajemniczą rzeczywistość. Gdybyśmy zatem chcieli uzupełnić definicję [religii – S.S.] amerykańskiego filozofa powiedzieliśmy, że religia, owszem jest użytkiem, jaki człowiek czyni ze swej samotności, lecz zarazem jest czymś, w czym człowiek odkrywa istotne dla siebie towarzystwo. To zaś towarzystwo jest bardziej pierwotne niż samotność, jako że pytanie w swej strukturze nie rodzi się z mojej woli, ale jest mi dane¹⁸. Stąd u

znań 2000, s. 77.

¹⁷ Można to inaczej wyrazić w sposób następujący: Osoba jako samoświadoma siebie egzystencja wypowiada siebie, wyartykułowuje swoje rozpoznanie siebie na tle rzeczywistości, w postaci pytania (tzw. pytania ostatecznego, pytań ostatecznych). W wyartykułowaniu tego pytania nikt nie może osoby wyręczyć ani zastąpić. W tym znaczeniu jest sama. Więcej, również w podjęciu tegoż pytania-problemu nikt nie może osoby wyręczyć ani zastąpić, każdy bowiem stoi przed własnym, poniekąd takim samym, problemem. Inny człowiek nie może rozwiązać mojego problemu (drugi, on sam, ani związek z nim nie może być rozwiązaniem), ponieważ dokładnie przed takim samym problemem stoi on sam. „Prawdziwa samotność – pisał przed wielu laty L. Giussani w swojej wczesnej książce *Śladami doświadczenia chrześcijańskiego* (Milano 1977) – rodzi się bowiem nie tyle z faktu fizycznej izolacji od innych, lecz z odkrycia, że ani my sami, ani inni, nie jesteśmy w stanie rozwiązać naszego podstawowego problemu istnienia. Uzasadnione jest powiedzenie, że poczucie samotności rodzi się w samym sercu każdego, poważnego zaangażowania własnej osobowości. Można więc także zrozumieć sytuację człowieka, przekonanego o możliwości zaspokojenia swych istotnych potrzeb przy pomocy czegoś lub kogoś, gdy tymczasem w rzeczywistości, szansa taka nie istnieje, odchodzi lub okazuje się nieosiągalna. Pozostajemy wtedy samotni z naszymi potrzebami, z naszym pragnieniem bycia i intensywnego życia. Tak jak w przypadku samotnego wędrowca na pustyni – może on oczekiwać jedynie na pojawienie się kogoś drugiego. Tym drugim dla nas nie może być oczywiście drugi człowiek, bo do rozwiązania są właśnie potrzeby człowieka” (polskie tłumaczenie K. Klauza, Warszawa–Kraków 1988, s. 10.)

¹⁸ To rozróżnienie jest istotne: Pytanie, które rodzi się z woli oraz pytanie które, jest „dane” wraz z uświadamiającą sobie siebie we mnie i poprzez mnie rzeczywistością, bowiem człowiek-osoba jest tym poziomem natury, dzięki któremu natura jako pytajna-problematyczna, znajduje swoje rozumiejące wyartykułowanie. J. Pieper powie: „Zdolność rozumiejącego dosłyszenia rzeczywistości [czyli dosłyszenia jej pytania – S.S.] to zgoła nic innego niż sam rozum; już język daje nam to do zrozumienia. Natura rozumu przedstawiła się w sposób czysty w akcie [...] *theoria* (*Theoria* jako egzystencjalny akt człowieka zmierza [...] ku czystemu rozumiejącemu dosłyszeniu rzeczywistości, zmierza ku prawdzie i niczemu więcej – por. wyżej w tekście Piepera); wyłącznie tutaj rozum jest całkowicie sam sobą. Lecz jednak: *dosłyszenie oznacza milczenie*. [...] jedynie to, co samo niewidzialne, jest przejrzyste, i słyszy tylko ten, kto milczy. [...] Dlatego filozofowanie (jako rozważanie całości rzeczywistości i możliwie najczystsze urzeczywistnienie takiej *theoria*) to: słuchanie tak bardzo całkowite i zupełne, że tego słuchającego milczenia nic nie zakłóca i nie przerywa – nawet pytanie. Otóż to właśnie tworzy różnicę między nauką szczegółową a filozofią. Nauka nie milczy, ona pyta. Jest to właśnie zapytywanie, dzięki któremu konstytuuje się ona jako poszczególna nauka. Franciszek Bacon porównywał nawet metodę eksperymentującego przyrodnictwa z »zadręczającym wypytywaniem«, a więc z torturami, dzięki którym wymusza się od przyrody jakaś odpowiedź. [...] Do natury sformułowanego pytania należy jednak to, że ustala ono już kierunek odpowiedzi [...]”, J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 33–34. Pyta-

korzenia samotności stoi towarzystwo, które obejmuje moją samotność, dlatego nie jest ona już faktycznie samotnością, lecz krzykiem przywołującym owo ukryte towarzystwo”¹⁹.

Dającym do myślenia odkryciem Giussanigo jest to, że „towarzystwo jest bardziej pierwotne niż samotność”, że „u korzenia samotności stoi towarzystwo, które obejmuje moją samotność”. Można powiedzieć, iż bez tego tajemniczego zmysłu towarzystwa, będącego wyrazem świadomej siebie egzystencji, nie jest możliwe doświadczenie samotności, doświadczenie niepokoju, jaki ze sobą wnosi ona w życie człowieka, które czyni samotność krzykiem, niezgodą, protestem, rozpaczą. Krótko mówiąc, samotność nie jest samo zrozumiałym fenomenem. Jest fenomenem ludzkim zrozumiałym jako utrata – utrata towarzystwa. W tej perspektywie patrząc, utrata odniesień z innymi, doświadczenie izolacji, czy utrata bliskości fizycznej na skutek czasowej rozłąki i śmierci, choć tak różne w swej wymowie i dotkliwości, są jedynie cieniem tego, czym jest utrata towarzystwa – samotność metafizyczna. Samotność metafizyczna jako utrata konstytutywnego odniesienia byłaby zapadnięciem się w nicłość. Byłaby nicością, z której nie może już nawet zrodzić się krzyk. Jest to stan trudno wyobrażalny.

Jak bardzo człowiek musiał zatem przestać rozpoznawać i rozumieć swoją rzeczywistość, tzn. jak bardzo musiał przestać on rozpoznawać i rozumieć to, wobec czego jako przedmiotu staje, oraz jak bardzo musiał przestać on rozpoznawać i rozumieć siebie jako kogoś, kto potrafi odróżnić siebie (kto rzeczywiście odróżnia siebie, i że w istocie pozostaje nieidentycznym) od wszystkiego, co go otacza, jak bardzo musiał zatracić zdolność zdawania sobie sprawy z rzeczywistości, bez jej redukowania czy pomniejszania²⁰. Jak bardzo musiał przestać rozumieć nobilitującą go samotność²¹, która „przyzywa” „ukryte towarzystwo”. Jak bardzo musiał utracić człowiek zdolność bycia wzruszonym i zdumiewania się, co jest – jak zauważył J. Pieper – „zdolnością rozumiejącego dosłyszania rzeczywistości”, czyli samym rozumem w swej podstawowej postaci. Taki wydaje się przedstawia osąd L. Giussani.

nie, które rodzi się z woli byłoby przykładem i wyrazem woluntrystycznego podejścia do rzeczywistości, którego celem uzyskanie wymiernej korzyści, zrealizowanie konkretnego pagmatycznego przedsięwzięcia.

¹⁹ L. Giussani, dz. cyt., s. 93–94.

²⁰ Prawdopodobnie stajemy tu wobec problemu-pytania: dlaczego, wyraźnie na przykład na Wschodzie, doszło raczej do afirmacji monizmu, aniżeli binaryzmu czy pluralizmu ontologicznego? Dlaczego nadal monizm cieszy się – jeśli tak można powiedzieć – powodzeniem? Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998. Dla człowieka Orientu raczej akcentowanie mnogości i podkreślanie różnic jest wyrazem swoistej niewierności wobec rzeczywistości.

²¹ Samotność wydaje się nieodłącznym warunkiem i ceną bycia osobowego. Takie rozumienie samotności zdaje się mieć na uwadze T. Styczeń. Zob. T. Styczeń SDS, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 1998, nr 41–42, s. 37.

Nieodłącznym bowiem atrybutem takiego rozumu, spróbujmy kontynuować ów wątek, byłoby milczenie, milczące (i miłujące) nasłuchiwanie i wsłuchiwanie się, coś co Grecy (zwłaszcza Arystoteles) oddawali terminem *teoria*, a Rzymianie i łacińskie średniowiecze określało mianem – *contemplatio*: „kontemplacja”²².

Aby wsłuchiwać się, aby kontemplować, należy jednak już wcześniej (tzn. w pewien sposób – uprzednio, a co najwyżej równocześnie, zarazem) uznać, że nie jest się samym, że jest się w towarzystwie, w obliczu nieuchronnej obecności, że towarzystwo nieuchronnie obejmuje moją samotność²³. W tym znaczeniu Giussani słusznie powiada, że „towarzystwo jest bardziej pierwotne niż samotność”. Samotność dochodzi do głosu, człowiek doświadcza jej (uświadamia sobie ją w całym dramatyzmie) i daje jej wyraz, wyartykułowuje ją, gdy zmysł towarzystwa nie jest bardziej oczywisty dla człowieka, gdy poczucie nieuchronnej obecności zostaje w jakiś sposób zniesione, zakwestionowane, podważone, zdeprecjonowane, uchylone, uznane „za” (czyli uznane nie po prostu za coś, co jest konsekwencją pewnego spotkania-zderzenia, lecz zinterpretowane jako sposób ujęcia-przedstawienia-wyobrażenia) – za złudzenie, przywidzenie czy projekcję²⁴. Dla-

²² Zob. J. Pieper, dz. cyt., s. 38. Kontemplacja byłaby też czymś zasadniczo innym od medytacji.

²³ Por. L. Giussani, dz. cyt., s. 163.

²⁴ Dla hinduizmu i systemów religijno-filozoficznych wyrastających z niego (np. buddyzmu) zło jest wpisane w samą naturę rzeczywistości doświadczenia fizycznego i emocjonalnego. Mądrość wschodnia każe tak pokierować życiem, by osiągnąć wyzwolenie od jednostkowej osobowości (będącej właśnie projekcją, mają), będącej wehikułem tych doświadczeń. Założeniem przyjmowanym w tej tradycji w odniesieniu do natury rzeczywistości – założeniem w istocie metafizycznym – jest to, że wyzwolenie owo nie jest możliwe drogą samej cielesnej śmierci. Jest to imponujący przykład metafizyki zastosowanej jakby „z góry” do faktów, faktów wskazywanych w świetle uprzednio przyjętej metafizyki. Trafnie zauważy A. N. Whitehead w odniesieniu co prawda wprost do buddyzmu, co można także, jak miemam, odnieść do całego Orientu: „[...] jeśli idzie o ów kluczowy problem zła, buddyzm i chrześcijaństwo prezentują całkowicie odmienne stanowiska względem doktryny. Buddyzm zaczyna od naświetlenia dogmatów, chrześcijaństwo – od naświetlenia faktów”, A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 58. Ignorancja doświadczenia w punkcie wyjścia jest w istocie próbą swoistego wzięcia go w nawias. Jeśli bowiem wszystko jest mają, złudą, to jakże pójść tropem tegoż doświadczenia? Jakżeż potem przekroczyć poziom doświadczenia zmysłowego (uwolnić się od tego co zniewala różnorodnością) w kierunku tego, co nadzmysłowe? Czy nie lepiej będzie poddać się jakiejś „potężniejszej” myśli? Otóż to zaufanie potężniejszej myśli, świadomości, bez uwzględnienia kontekstu przedmiotowego doświadczenia jako punktu wyjścia (wszak refleksja, samoświadomość rodzi się, nadbudowuje nad pierwotnym w istocie skierowaniem świadomości poznającej do przedmiotów poza nią) zdaje się naznaczać tradycję hinduistyczną. Samotność, o jakiej można by ewentualnie mówić tutaj, nie jest samotnością absolutną, metafizyczną, choćby systemowe spojrzenie tak kazało ją postrzegać, nie jest to też wspólnota metafizyczna, dochodząca do głosu w postaci doświadczenia-zmysłu (intuicji) wspólnoty, gdyż metafizyka hinduistyczna „nie dopuszcza” systemowo takiego typu doświadczenia. Samotność przeżywana tu, doświadczana jako cierpienie jest raczej ceną płaconą za pretensjonalność efemerycznej jaźni.

tego też samotność jest zawsze „krzykiem przywołującym owo ukryte towarzystwo”²⁵. Ów krzyk dokumentuje się w pytaniach.

Aby uniknąć nieporozumień, o które tutaj szczególnie łatwo, ponieważ język, którym się tu posługujemy, zawiera także inne konotacje (choćby – psychologiczne), należy mocno podkreślić pewien metafizyczny poziom rozważań. Ów krzyk protestującej samotności, samotności przywołującej ukryte towarzystwo²⁶, dokumentuje się w pytaniach nie jakichkolwiek, lecz w tzw. pytaniach podstawowych, „podstawowych pytaniach towarzyszących ludzkiej egzystencji”²⁷. Chodzi w nich o całościowy sens, o znaczenie wszystkiego.

Warunkiem zaś *sine qua non*, koniecznym, choć niewystarczającym, całościowego znaczenia jest trwanie w otwartości na wszystko. To trwanie w otwartości na wszystko jest zarazem trwaniem naprzeciw, implikującym zdystansowanie się i wyodrębnienie²⁸, oraz staje się synonimem bycia rozumną osobą – świadomą siebie egzystencją. Każda próba przerwania i zdeprecjonowania tego milczącego wsłuchiwanie się przez zadawanie pytań, choćby to były pytania o *arché* – zasadę (obojętnie jakby nie rozumianą²⁹), jest osobliwym naruszeniem przestrzeni sakralnej, swoistym świętokradztwem.

Uświadomił sobie to dobrze biblijny Hiob po swoich buntowniczych żalach, w których jako kryterium doszła do głosu jego własna miara, a nie obecność Boża (Hi 29, 1–31, 40b). Po wysłuchaniu pytań Boga (Hi 38, 1–40, 2) Hiob wyznaje: „Jam mały, cóż Ci odpowiem? – Rękę przyłożę do ust. Raz przemówiłem, nie więcej, drugi raz niczego nie dodam” (Hi 40, 4–5).

Wyciągnięcie bowiem ręki po to, by zmienić zastany układ rzeczy (kosmos) bez baczenia na całość, zawsze okazywało się ostatecznie wzięciem cząstkowego, fragmentarycznego i – koniec końców – arbitralnego, woluntarnego punktu widzenia za rzekomo całościowy. Takie realizowanie się człowieka i zadomowianie się jego w rzeczywistości było interpretowane w kulturach sakralnych jako akt bezbożności i profanacji. Był to akt niemądrej uzurpacji człowieka, by własny los

²⁵ Ów krzyk samotności, przyzywający towarzystwo jest – jak świadczą o tym wypowiedzi Dalaj Lamy XIV (który na pytanie, czy buddyzm jest ateistyczny, autorce filmu biograficznego o nim odpowiedział: „Nie pytaj o to! O tym niepodobna [i nie trzeba] wiedzieć!”) – dramatyczny i pełen ambiwalencji na gruncie mądrości Wschodu. Z jednej strony – ambiwalentny, jest bowiem krzykiem wyrwijącym się z piersi kogoś, kto doświadczając samotności i z powodu jej krzycząc, „chce” tej samotności, pragnie bowiem własnej odrębności. Z drugiej strony – tragiczny, ponieważ pragnąc własnej odrębności i autonomii nie bardzo znajduje punkt odniesienia.

²⁶ Również antyk, gdy analizujemy choćby mit o Prometeuszu, stawia doświadczenie wspólnoty przed doświadczeniem egzystencji oddzielonej. Zob. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998.

²⁷ Zob. *Fides et ratio*, 1.

²⁸ Jest to określenie własnej tożsamości, nie zaś rozplynięcie się we wszechbycie.

²⁹ Por. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 64–69

wziąć wyłącznie w swoje dłonie, nie bacząc na przymierze, które zasadniczo określa sposób ludzkiego bytowania³⁰.

* * *

Tytułowy dylemat: *Zmysł towarzystwa czy samotność u podstaw religii*, należy rozstrzygnąć na korzyść zmysłu towarzystwa. To podstawowy wraz – synonim zmysłu religijnego, owej pierwotnej natury człowieka, poprzez którą wyraża się on wyczerpująco w ‘ostatecznych’ pytaniach, poszukując ostatecznego sensu istnienia we wszystkich zawiłościach życia i we wszystkich jego zależnościach³¹. Ów zmysł towarzystwa objawia się jako aspekt struktury ontycznej: bytowanie w relacji i poprzez relację, a więc pewnego rodzaju współbytowanie, które domaga się od świadomej siebie egzystencji właściwego dla niej (właściwego dla godności człowieka) urzeczywistnienia. Jest to zaledwie ontyczny fundament (warunek) religii, który nie utożsamia się z samą religią ani w jej doktrynalnym systematycznym wykładzie (czyli z ludzką interpretacją związku człowieka z ostatecznym przeznaczeniem), ani w wymiarze egzystencjalnym. Problemem egzystencjalnym jest ostatecznie pozostawanie i przeżywanie relacji realnej. Zmysł towarzystwa stanowi swoisty, zakorzeniony w naturze osoby dynamizm, który skłania ją do poszukiwania Ty w następstwie doświadczenia niemożliwości identyfikacji osoby ze wszystkim, co ją otacza.

³⁰ Rys człowieka jako podmiotu przymierza niepomierne dosadniej aniżeli myśl antyczna wyraża Biblia Hebrajska (2, 4b–25). Zwraca na to uwagę Jan Paweł II, analizując wskazany wyżej fragment *Księgi Rodzaju*. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, T. I: *Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1998², par. 2: *Znaczenie pierwotnej samotności*, s. 29–35

³¹ Por. L. Giussani, dz. cyt., s. 61–96.