

Marian Jaworski

"Święte" i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka u Romano Guardiniego

Studia Philosophiae Christianae 1/2, 117-134

1965

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

MARIAN JAWORSKI

„Święte“ i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka u Romano Guardiniego.

(Przyczynek do zagadnienia religijnego poznania Boga)

Wstęp: „Święte“ jako główny przymiot Boga religii w centrum badań filozofów religii
Stanowisko Guardiniego.

I. 1. Opisy doświadczeń tego, co „Święte”. 2. Stopień natężenia doświadczenia, 3. Sposoby ustosunkowania się człowieka do tego doświadczenia, 4. Treść doświadczenia tego, co „Święte”, 5. Stanowisko Guardiniego a stanowisko R. Otto i M. Schelera w kwestii treści pojęcia „Święte”, 6. Przedmiotowy charakter doświadczenia religijnego. 7. Problematyczność doświadczenia religijnego. II. 1. Jaka jest wartość próby Guardiniego wprowadzenia kategorii „Święte” ze specyficznego doświadczenia w świecie, 2. Metoda negacji jako droga do wykazania odrębności fenomenowi religijnego, 3. Właściwe rozumienie treści pojęcia tego, co „Święte”, 4. Rozwiązanie kwestii problematyczności doświadczenia religijnego, a) czy możemy dotrzeć do oryginalnej natury przedmiotu, b) czy możemy go poznać we właściwym tego słowa znaczeniu, 7. „Święte” a dobroć moralna, „Święte” a „inność”.

Wstęp.

Analiza języka religii i języka filozofii prowadzi nas do odróżnienia religijnego i filozoficznego pojęcia Boga ¹, a tym samym wskazuje na odrębne drogi poznania religijnego i filozoficznego. Stwierdzenie powyższe nie rozstrzyga jeszcze samo przez się, czy i jaki stosunek zachodzi pomiędzy obu rodzajami poznania ².

¹ Por. m. in. I. Różycki, Religijne i filozoficzne pojęcie Boga, „Znak”, X, (1958), 875—896. — M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Berlin, 1933, 396 i. in., gdzie omawia on atrybuty Boże w religii naturalnej. — M. A. Krąpiec, Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga, „Znak”, XVI, (1964), 662—666.

² Por. Vom Ewigen..., 317—375. — Vom Ewigen..., 390 n.

Jednym z głównych przymiotów Boga religii jest jego „Świętość”³. Jest to bezpośrednia dana świadomości religijnej, której nie da się sprowadzić do jakiejś innej kategorii przedmiotu, zaczerpniętej z innej dziedziny⁴. Ten przymiot Boga religii — „Święte” — stał się, jak wiadomo, przedmiotem szczególnych badań i interpretacji wielu filozofów religii, zapoczątkowanych głównie przez Rudolfa Otto⁵ i Maxa Schelera⁶. — W szeregu ich kontynuatorów stoi m. in. Romano Guardini, którego stanowisko w interesującym nas przedmiocie badań zasługuje na specjalną uwagę nie tylko ze względu na próbę ukazania samoistości kategorii „Święte”, ale także z tego tytułu, że przypisuje on jej charakter przedmiotowy i rzeczywisty, starając się w ten sposób przezwyciężyć jednostronności zarówno Rudolfa Otto jak i Maxa Schelera⁷.

Poglądy Guardiniego na temat poznania religijnego, starałem się już przedstawić w ogólnych zarysach w poprzednich rozprawach (Symboliczne poznanie Boga u R. Guardiniego, *Roczniki filozoficzne*, VIII (1961), 1, 89—124; Religijne poznanie Boga, *Zeszyty naukowe K.U.L-u*, IV (1961), 3, 39—58). Omawiając ogólnie sposób w jaki Guardini pojmuje religijne poznanie Boga, w szczególności poznanie symboliczne, zapowiedziałem równocześnie osobny artykuł na temat religijnego doświadczenia przez człowieka rzeczywistości tego, co „Święte”. Zadość tej obietnicy chcę uczynić obecnie, tym bardziej, że refleksje krytyczne, jakie wtedy zaprezentowałem nie wydają się obecnie do podtrzymania w całej ich rozciągłości.

³ M. Scheler, *Materiale Wertethik*, 304, — *Vom Ewigen...*, 390 n. R. Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 17. — 22 Auflage, Gotha, 1929.

⁴ *Vom Ewigen...*, 392. — B. Häring, *Das Heilige und das Gute, Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Freiburg i. Br. — Tłum. polskie, Poznań 1963, 11 n.

⁵ Por. wyżej cytowane dzieła tego autora.

⁶ H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart (Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten, Eine Problemgeschichtliche Studie)*, Heidelberg, 1949.

⁷ Scheler m. in. zarzucał R. Otto, że pojmował „Święte” jako subiektywną kategorię rozumu nie zaś jako determinację przedmiotową. Scheler natomiast zbyt radykalnie oddzielając wartość od bytu i przypisując wartości byt *sui generis*, w konsekwencji zaś ujmowanie ich poprzez ugruntowane w miłości odczucie, oddzielił tym samym bytowy, rzeczywisty charakter i jego uchwycenie od doświadczenia tego, co „Święte”.

I

We wstępie do *Die Offenbarung*⁸ Guardini stawia pytanie, czy w świecie, takim jakim on jest sam w sobie, spotykamy się z samoobjawieniem się Boga. Na to pytanie odpowiada pozytywnie: tak, — spotykamy się z nim wszędzie tam, gdzie ukazuje się nam „Święte”⁹.

1. Opisy doświadczeń tego, co „Święte“

Doświadczenie to może mieć miejsce przy rozmaitej okazji, nawet bez żadnej widomej podniety¹⁰. Człowiek np. patrząc na otaczający go krajobraz w nocy i na rozciągający się przed nim krąg nieba, oprócz wielu doznań, jakie mogą być jego udziałem, może doświadczyć jeszcze czegoś więcej, czego nie potrafi oddać zwykłym pojęciem wyrażającym treści zaczerpnięte ze świata. Trudno też przychodzi jakieś słowo, które miałoby oddać to, czego doznaje. Człowiek taki zaczyna więc szukać słów, które by potrafiły wyrazić treść tego. Wreszcie zdaje się znajdować odpowiednią nazwę dla tego, co go porusza: jest to „Święte”¹¹.

Podobne doznanie może powstać także w oparciu o pewne zdarzenia, obojętnie czy to będzie zdarzenie indywidualne czy też historyczne. W przypadku jakiegoś nieszczęścia człowiek może nie tylko doznać uczucia lęku czy smutku, ale może je także odczuć jako ostrzeżenie pochodzące z samej tajemnicy bytu, z jego „szczytu” czy głębi. Może to nieszczęście odczuć jako odpłatę szczególnego rodzaju, jako sąd i gniew rządzącej mocy. Podobnych przeżyć może być wiele.

Doświadczenie „Świętego” może się zrodzić również w związku ze światem wewnętrznym danej jednostki. Przeżywając konflikt wewnętrzny i powinność czegoś, człowiek może poza powinnością moralną i jej wymogami, które mu ona stawia, doznać jeszcze czegoś więcej, czegoś uroczystego, niezgłębionego, wiecznego, tego, co jest „Święte”. Będzie więc to znówu coś boskiego. „Pomyślmy — pisze Guardini — z jakim wewnętrznym wzruszeniem mówi Immanuel Kant o gwiazdzistym niebie nad

⁸ *Die Offenbarung (Ihr Wesen und ihre Formen)*, Würzburg 1940, 3, tłum. polskie: *Objawienie (Natura i formy objawienia)*, Warszawa 1957, 15 n.

⁹ op. cit. 11

¹⁰ op. cit. 7 i n.

¹¹ op. cit. 8

człowiekiem i o prawie moralnym w nim, i o wzruszeniu, które przebija ze słów Platona, kiedy ten mówi o Dobru¹².

„Święte“ może przebijać także z istoty ludzkiej. Na twarzy człowieka można dostrzec czasami coś, co budzi w nas grozę a zarazem tęsknotę i pragnienie. Jest to coś, co wprawdzie występuje w łączności z tą osobą, ale nią nie jest, jest czymś różnym od tej osoby.

Wreszcie podobne doznanie może powstać — jak to już zresztą wspomnieliśmy — bez specjalnie uchwytniej pobudki, jako nagła świadomość tajemniczej, przenikającej do samego wnętrza obecności, jako tchnienie, jako zaistnienie czegoś. Na tego rodzaju doznania czegoś tajemniczego i „Świętego“ zarazem mają według Guardiniego wskazywać liczne biografie¹³.

2. Stopień natężenia doświadczenia.

Stopień natężenia tego doświadczenia jest rozmaity. U niektórych ludzi — geniuszów religijnych, twórców i pionierów religii — osiąga on nadzwyczajną siłę, u innych zda się całkowicie zanikać. — Gdy chodzi zaś o czystość tego doświadczenia, to może ono być takim w tym sensie, że mniej lub więcej wyraźnie odcina się od wszelkich doznań, lub zanieczyszczone i niewyraźne przez złączenie z innymi przeżyciami, np. estetycznymi czy erotycznymi.¹⁴

3. Sposoby ustosunkowania się człowieka do tego doświadczenia.

Człowiek może się też rozmaicie ustosunkować do doświadczenia tego, co „Święte“. Może je przyjąć i w sobie rozwijać tak dalece, że treść doświadczenia zdeterminuje całą jego egzystencję, może jednak również w ten czy inny sposób odrzucić, reagując na nie obojętnością, sceptycyzmem, lub nawet wrogością. Całkowicie jednak nigdy go w sobie stłumić nie potrafi, gdyż stanowi ono jedną z podstawowych sił ludzkiego bytowania. — Poddając doświadczenie religijne naukowemu badaniu może stworzyć odpowiadającą mu psychologię czy filozofię¹⁵.

¹² op. cit. 9. tłum. polskie, 25

¹³ op. cit. 9

¹⁴ op. cit. 10

¹⁵ op. cit. 10

4. Treść doświadczenia tego, co „Święte“.

Jaką treść przypisuje Guardini opisanym przez siebie formom doświadczenia tego, co „Święte”? Przez „Święte” rozumie on to, „co w zdrowym człowieku wzbudza uczucie szacunku, takiej czci, jakiej nie odczułby przed żadną wyłącznie ziemską sprawą” — Charakteryzuje je również jako pewne połączenie przeciwieństw: „Święte“ jest czymś tajemniczym, a jednak ściśle określonym, obcym, a jednocześnie poufnym. Dostrzegamy je w blasku gwiazd, w dalekich przestworzach niebieskich, nie pochodzi ze „świata”. Toteż ze szczególnym naciskiem tego słowa nazwano je czymś „innym” („das Ganz-Andere”) ¹⁶.

Treść doświadczenia „Świętego” nie jest jednak, według Guardiniego, sama w sobie negatywna, „ale raczej, i to w najwyższym stopniu, pozytywna. Przez negację mówi ona do doczesności, na której tle ukazuje się, lub w ogóle do „świata”: „Nie jestem tym”. Jednak tym samym okazuje się jako element sam w sobie określony. Jest on naprawdę potężny i istotny, ukazuje się bezpośrednio jako byt mający sens i wartość. Zawarta w nim ocena wartości posiada szczególną stanowczość. Od tego elementu zależą tak ważne sprawy, że mogą one doprowadzić człowieka do konfliktu z wszystkimi innymi wartościami i okazać swą wyższość nad nimi” ¹⁷.

Charakteryzując bliżej treść doświadczenia religijnego w *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Guardini stwierdzał, czego zdaje się już nie podtrzymywał w późniejszych swych dziełach, takich jak *Die Offenbarung* czy *Religion und Offenbarung*, że „Numinosum” jest niczym innym jak „pewną jakością świata”. Świat bowiem jest nie tylko „świecki” ale w sensie bezpośrednim również „święty”. Jest on zarówno tym, co się zwykło określać mianem „natura”, „kultura”, jak czymś „zupełnie innym” („das Andere”). To, co ujmujemy w doświadczeniu religijnym, jest więc niejako drugą, odwrotną stroną jednej i tej samej całości, mianowicie świata, którego jedna strona jest „ziemską”, a druga „poza-ziemską”; jest specyficzną „jakością”, „wartością”, „istnością” występującą w świe-

¹⁶ op. cit. 8

¹⁷ op. cit. 14—15

cie zewnętrznym obok innych jego determinacji¹⁸. Odstępując od charakteryzowania w ten sposób tego, co „Święte” w *Die Offenbarung* czy w *Religion und Offenbarung*, Guardini omawiając w tych dziełach problematykę doświadczenia religijnego, stawiał natomiast pytanie: „A może sama treść doświadczenia religijnego jest tylko inną stroną „świata”? Może jest jego tajemniczą sferą, jego strefą ukrytą, jego „wewnętrzną pozadocześnieścią”¹⁹.

5. Stanowisko Guardiniego a stanowisko R. Otto i M. Schelera w kwestii treści pojęcia „Święte”.

Porównując określenie „Świętego” przez Guardiniego, które możemy uważać za wyraz jego ostatecznego stanowiska, z określeniami, jakie spotykamy u Otto i Schelera, wypada nam stwierdzić, że treść pojęcia „Święte” jest u Guardiniego inna niż u tamtych myślicieli, łączy on w pewnym stopniu koncepcje obu, ale zarazem różni się od nich. Otto utożsamia „Święte” z bóstwem, z „das Andere”, z tajemniczą wszechpotęgą²⁰, łączącą w sobie grozę i oczarowanie (mysterium tremendum i fascinosum). Dla Schelera „Święte” stanowi najwyższą wartość, możliwą jedynie do ujęcia w akcie wartościowania (miłości)²¹. Guardini idzie za Otto o tyle, że akcentuje bytową „inność” tego, co „Święte” w stosunku do rzeczywistości świata, za Schelerem zaś, że widzi w „Świętym” wartość, która może okazać swą wyższość nad wszystkimi innymi wartoś-

¹⁸ „Ich denke, jenes Unmittelbar-Numinose, worauf die religiöse Erfahrung anspricht ist selbst noch eine Qualität der Welt. Ich denke, die Welt ist nicht „so” sondern auch „anders”, nicht nur „profan” sondern auch, in einem unmittelbaren Sinne, „heilig”, nicht nur „weltlich” sondern auch „numinos”. Die Welt ist etwas Mächtigeres, als die Rationalismus sieht. In der Fülle und Spannungsganzheit ihres Sinnes ist sie „Natur”, „Kultur” plus „das Andere”. Jene Qualität des „Un-Irdischen” oder der „Überweltlichkeit”, von welcher die Religionswissenschaft redet, bildet nur die andere Seite jener gleichen Weltganzheit, deren erste Seite das „Irdische” und „Weltlich” ist”. *Religiöse Erfahrung*, 294—295.

¹⁹ op. cit. 23. Podobnie w *Religion und Offenbarung*, 108—109.

²⁰ Por. Fries H.,³ op. cit., s. 66; J. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932, 4—5.

²¹ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933, 390.— Por. również Fries, op. cit. 66.

ciami. — Gdy chodzi zaś o stosunek człowieka do „Świętego” podkreśla nie tyle — jak to czyni Otto — jego cech jako *mysterium tremendum et fascinans*, lecz przede wszystkim jego oddziaływanie uświęcające i zbawiające. Dlatego właśnie według Guardiniego człowiek reaguje na „Święte” szczególnym aktem czci.

6. Przedmiotowy charakter doświadczenia religijnego.

Ważniejsze jednak od tego jest, że Guardini — zgodnie ze swoim zapatrywaniem na doświadczenie religijne w ogóle, na co wyżej została zwrócona już uwaga — nie zgadza się, by doświadczenie „Świętego” miało być czysto subiektywnym przeżyciem, rzutującym tylko ze sfery jego życia podmiotowego w sferę przedmiotową — jak twierdzi Otto — lecz uważa je za odbieranie działania pewnej rzeczywistości obiektywnej²².

7. Problematyczność doświadczenia religijnego.

Przedstawione doświadczenie religijne może stwarzać mniemanie, że jest ono całkowicie proste i jasne i że nie ma w nim niczego problematycznego ani wątpliwego. Guardini jednak tego nie podtrzymuje. Przeciwnie stwierdza, że tylko wtedy ujmie się poprawnie znaczenie doświadczenia religijnego dla życia, gdy zostanie uświadomiona również jego problematyczność²³.

Najogólniej biorąc problematyczność doświadczenia religijnego może być dwojakiego rodzaju. Może ona najpierw dotyczyć związków między doświadczeniem religijnym a innymi zjawiskami życia człowieka, które je zanieczyszczają, zdając się podważać jego samoistność (np. wzajemne przenikanie się życia religijnego z życiem zmysłowym w okresie dojrzewania człowieka lub u pewnych typów natury ludzkiej, szczególnie mocne występowanie doświadczenia religijnego na szczytach kultury prymitywnej)²⁴. Powtóre, może ona dotyczyć samego przedmiotu doświadczenia, wyrażając się w pytaniu, czym właściwie jest to, czego doświadczamy, co nas porusza?²⁵

²² Die Offenbarung, 35; Religiöse Erfahrung und Glaube, 270.

²³ Die Offenbarung, 16 i n.

²⁴ op. cit. 17—19.

²⁵ op. cit. 22.

Z naszego punktu, mając na uwadze zagadnienie wartości poznawczej doświadczenia religijnego, ważniejsza jest ta druga problematyczność i stanowisko, jakie w tym względzie zajmuje Guardini.

Otóż Guardini powołując się tutaj na Otto, który w swej książce *Das Heilige* stworzył kolejność stopni doświadczenia religijnego poczynając od upiórów, poprzez demony i bóstwa, aż do Boga, o którym mówi Pismo św., stwierdza, że jeżeli tak wytrawny znawca w tej dziedzinie mógł dojść do takich potworności tutaj, to owa wartość religijna musi być czymś wieloznacznym²⁶. Czym więc jest to, co nas porusza w doświadczeniu religijnym? — pyta Guardini. Czy może ono nas poruszać w sposób fałszywy i zły? czy nie-ziemski i nie-światowy jego charakter jest sam w sobie jasny? co znaczy, że jest ono „inne”, „odrębne”? czy jest takim absolutnie czy relatywnie? czy pozostaje w obrębie świata i odnosi się do niego jako do części czy też odnosi się do świata jako do całości? A może to, czego doświadczamy, jest tylko inną stroną tego samego świata?

Problematyczność ta tkwi u podstaw samego doświadczenia. Aby ją rozwiązać konieczne są kryteria. Kryteria bywają dwojakie: wewnętrzne i zewnętrzne. Jeśli chodzi o kryteria wewnętrzne mogłaby je stanowić jakaś miara tkwiąca w samej treści doświadczenia religijnego. Guardini jednak wątpi, czy tego rodzaju kryterium wewnętrzne jest w naszym wypadku możliwe. Możliwe byłoby ono, według niego, gdyby w człowieku istniało coś znajdującego się poza zasięgiem problematyczności jego religijnego doświadczenia. Jeśli jednak nie ma w nim nic takiego, jeśli cała w ogóle ludzka egzystencja jest problematyczna, — a takie właśnie (powiada Guardini) odnosimy wrażenie im dłużej obserwujemy całokształt zasięgu fenomenu religijnego, — to wtedy jakie wyjście? Zdaniem Guardiniego tylko jedno: sięgnąć do jakiegoś kryterium zewnętrznego, do czegoś co leży poza sferą religijności naturalnej (naturalnego przeżycia religijnego) i pozwala nam na zajęcie zupełnie nowej pozycji, z której moglibyśmy ocenić naszą pozycję poprzednią. Takim zaś zewnętrznym kryterium — twierdził Guardini — może być tylko jakieś inne objawienie wyższego rodzaju niż poprzednie.

W ten sposób objawienie naturalne, tj. pochodzące bezpośrednio ze

²⁶ op. cit. 22.

świata natury, wskazuje nam niejako na objawienie nadprzyrodzone, ponadnaturalne ²⁷.

II

1. Jaka jest wartość próby Guardiniego wyprowadzenia kategorii „Święte” ze specyficznego doświadczenia w świecie.

Jak należy ocenić przedstawione poglądy Guardiniego na temat doświadczenia tego, co „Święte”? Próbę Guardiniego ukazania „Świętego” jako odrębnej kategorii przedmiotu objawiającego nam się w świecie i poprzez świat i nadanie jej w ten sposób charakteru przedmiotowego i rzeczywistego, wypada uznać za najbardziej samodzielny i twórczy wkład Guardiniego.

W związku z tym uznaniem wylania się dla nas zasadnicze zagadnienie dla refleksji krytycznej: jaka jest wartość tej próby, czy usprawiedliwia ona wystarczająco twierdzenia, które głosi. Następnie zaś, jak ustosunkowuje się do wskazanej wyżej drugiego rodzaju problematyczności doświadczenia religijnego.

Aby odpowiedzieć najpierw na podstawowe pytanie dotyczące wyprowadzenia kategorii „Święte” ze specyficznego doświadczenia świata, rozważymy po kolei: 1) czy opis sposobu ukazywania się „Świętego” w świecie i 2) jego charakterystyka („Świętego”) są na tyle wystarczające i poprawne, by pozwalały ująć nam to, co „Święte” jako odrębny fenomen w stosunku do rzeczywistości świata a więc jako coś ponadświatowego, jako coś, co nie utożsamia się ze światem jako „das Ganz-Andere”. Czy więc — jak sam Guardini pytał, mówiąc o problematyczności doświadczenia religijnego ²⁸ — pozaziemski i ponadświatowy charakter tego, co stanowi przedmiot doświadczenia religijnego w jego przedstawieniu jest sam w sobie wyraźny. Innymi słowy, czy to, co jest określone jako „Das Heilige” i „das Ganz-Andere” ukazuje nam się w przedstawionym przez Guardiniego doświadczeniu jako takie, czy też przeciwnie — jak on sam zapytuje później — nie jest ono przypadkiem tylko drugą stroną świata, jego tajemniczą nieuchwytną sferą, a tym samym także w jakimś stopniu

²⁷ op. cit. 24—25.

²⁸ op. cit. 23.

właściwością „światową”. Pytanie to wydaje nam się najbardziej zasadnicze, dotyczy bowiem wprost istoty samego przedmiotu opisanego doświadczenia: czy mamy w nim do czynienia z odrębnym przedmiotem w stosunku do przedmiotów świata z „das Ganz-Andere” czy też z przedmiotem, który da się zamknąć w ramach świata, i tym samym, w tym znaczeniu, w którym pytamy, nie stanowi dla nas nowego, odrębnego przedmiotu.

2. Metoda negacji jako droga do wykazania odrębności fenomenu religijnego.

Otóż wydaje się, że opisy sposobu ukazywania się tego, co „Święte”, „Inne” w świecie, które podał Guardini, są trafne i pozwalają wyodrębnić je jako coś elementarnego, czego nie możemy sprowadzić do innych pojęć²⁹. W opisie bezpośrednich danych, w których przejawia się „Święte”, w celu zagwarantowania jego jako odrębnego fenomenu, Guardini zdaje się posługiwać metodą, którą z pewnymi zastrzeżeniami możemy określić jako metodą negacji³⁰ albo za Ingardenem rozróżniania czy eliminacji przedmiotów.³¹

Metoda ta — jak pisze J. Hering — polega na tym, że chcąc uniknąć w sposób radykalny wszelkiego pomieszczenia fenomenu oglądanego z innymi jemu podobnymi, rozpoczynamy od wyliczenia tego, czym on nie jest. W końcu przed duchowym wzrokiem zostaje postawiony, wydobyty sam ów fenomen. Na metodę tę w pierwszej części dzieła „Das Heilige” Rudolfa Otto zwraca uwagę Scheler w „Vom Ewigen im Menschen”³² i sam ją podejmuje. Na tego rodzaju postępowanie zwraca zaś uwagę Ingarden w swej rozprawie „Fenomenologia” pisząc: „Jak bowiem już zaznaczyłem jest trudną rzeczą dojrzenie oryginalnej, a często zupełnie swoistej natury przedmiotu badania. Wszelkie widzenie wymaga wprawdy, zanim osiągnie się zupełną pewność trafienia spojrzeniem przedmiotu

²⁹ Por. Vom Ewigen..., 392—393.

³⁰ J. Hering, *Phenomenologie et Philosophie Religieuse, Étude sur la theorie de la Connaissance religieuse*, Paris, 1926, 50.

³¹ R. Ingarden, *Fenomenologia*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa, 1963, 307.

³² op. cit. 392.

i nasycenia się danymi bezpośrednimi w pełnej jasności i wyraźności. Toteż zanim tę wprawę uzyskamy, staramy się narazie nie tyle „poznać” przedmioty, co je „rozdzielić”. Naoczne rozdzielenie przedmiotów sprawia, iż zaczynamy rozdzielać także dwa lub więcej znaczeń słowa uważanego dotychczas za jedno i tym samym rozgraniczać zarówno słowa, wprowadzając ewentualne różne oznaczenia, jak i przynależne do nich pojęcia. Lecz przede wszystkim chodzi nam o uzyskanie wyraźnego doświadczenia przedmiotu, a potem dopiero o utworzenie nowych pojęć. Toteż nie zajmujemy się narazie bliższym sprecyzowaniem rozdzielonych pojęć, lecz powracamy do naocznego badania przedmiotów. Początkowe rozdzielanie nie pozwalają nam bowiem zazwyczaj na wydobycie swoistych cech przedmiotów. Staramy się je ujawnić bądź to przez wzmoczenie koncentracji uwagi, samej sprawności „widzenia”, bądź też przez rozdzielanie przeciwstawne. W kontraście bowiem łatwiej niejednokrotnie wyodrębniają się swoiste jakości przedmiotowe. Staramy się też o uzyskanie różnych związków sytuacyjnych, w jakich biorą udział dane przedmioty, lub też nie biorą, a nawet nie mogą brać udziału. W ten sposób snadniej ukazują się utajone dla nas narazie różnice między przedmiotami, a zarazem i specyficzność ich uposażenia. Związki między przedmiotami zależą od tego, jakie cechy przysługują przedmiotom, toteż przez badanie tych związków łatwiej ujawniają się cechy, których — być może — bez tego chwytu metodycznego nie dojrzelibyśmy wcale lub tylko bardzo niejasno i niewyraźnie.”³³

Guardini podejmuje taką metodę, chociaż tego nie zaznacza. Wskazuje za każdym razem, że treść doświadczenia jest zupełnie odmienna od tego, co przekazuje nam „światowe” doświadczenie dotyczące bytu i wartości. Treść doświadczenia religijnego może wystąpić w każdej światowej treści, ale w ten sposób, że odcina się od niej wyraźnie jako element, którego na tej podstawie nie można ani wytłumaczyć ani określić, jako element „nie-światowy”. Stąd też i „głos w głębi duszy, który odpowiada na to, co jest dane w tym doświadczeniu jest inny, aniżeli ten, który odpowiada na jakiegokolwiek inne wezwanie”.³⁴

W ten sposób metoda, którą określiliśmy wyżej jako metodę negacji

³³ op. cit. 307—308.

³⁴ Die Offenbarung, 14 — 8.

(za Heringiem), czy metodę rozróżniania i przeciwstawiania przedmiotów oddaje tutaj jak najbardziej korzystne usługi. W oparciu o nią dochodzimy do uzasadnionego stwierdzenia odrębności, inności tego, co „Święte” w stosunku do rzeczy świata — jego nieziemskości. Jeżeli więc orzekamy, że „Święte” jest nie-ziemskie, to mamy do czynienia z pozytywnym stanem rzeczy o negatywnym momencie własności, ale w danym wypadku najbardziej dla nas cennym, wyznaczającym radykalną granicę pomiędzy „Świątym” a wszystkimi rzeczami świata i pozwalającym nam przyjąć istnienie specyficznie odmiennego przedmiotu.

Metoda „negacji” czy wyodrębniającego przeciwstawiania przedmiotu, która zda się dostarczać nam w danym przypadku przede wszystkim czysto negatywnych określeń tego przedmiotu w gruncie rzeczy nie pozostawia nas przed przedmiotem „niekonkretnym”, „niewypełnionym” ale pozwala nam dostrzec przeświecający przez nie cały dobór jakości „pozytywnych”³⁵. I dlatego Guardini jaknajbardziej słusznie potem stwierdza, że: „Samo w sobie („Święte”) nie jest negatywne, ale raczej, i to w najwyższym stopniu pozytywne. Przez negację mówi ono do doczesności, na której tle ukazuje się, lub w ogóle do „świata”: „nie jestem tym”, tymczasem jednak okazuje się nam jako coś najbardziej w sobie określonego. Jest ono naprawdę potężne, istotne. Ukazuje się bezpośrednio jako pełne sensu i wartościowe”³⁶.

3. Właściwe rozumienie treści pojęcia tego, co „Święte”.

To co jest dane w doświadczeniu religijnym Guardini ujmuje pojęciem „Święty” i jak zaznaczone było poprzednio, wyróżnia w nim różne momenty. W pewnym stopniu jednak zamiennie, albo w sposób pokrewny, używa pojęć „das Andere” — „Tajemnicze”. Wydaje się jednak, że są to raczej „momenty” charakteryzujące nam ów przedmiot od strony jego cech i wtórnie tylko brane za określenie samego przedmiotu.

Jeżeli stwierdzamy, że „Święte” jawi nam się w świecie, ale równocześnie odcina się od świata, jest „nie-ziemskie”, i będziemy uważali

³⁵ Por. w tym względzie, R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II., Kraków, 1948, 340.

³⁶ Die Offenbarung, 14—15.

tę właściwość za jego cechę quasi istotną (albo będziemy używali zamiennie „Święte” z „das Ganz-Andere”) to ilekroć będziemy napotykali na tę negatywną właściwość w późniejszym naszym doświadczeniu, będziemy mogli zidentyfikować ów przedmiot z poprzednim przedmiotem doświadczenia i przypisywać mu ewentualnie nowe cechy, które nie występowały jeszcze w poprzednim doświadczeniu, względnie, jeśli będą to cechy (momenty) tego rodzaju, że się wzajemnie wykluczają, jak np. dobroć i zło, do wyodrębnienia różnych przedmiotów poza „światem”, np. tego, który nam się ukazuje jako „Święty” w sensie pozytywnym, a więc naprawdę jako boski i tego, który posiada charakter negatywny pod względem wartości, w tym znaczeniu będzie inny, odrębny, ale „nie-Święty” — „demoniczny”.

Jeżeli określenie rzeczywistości „Świętego”, jakie nam dał Guardini w późniejszych swoich publikacjach możemy uznać za wystarczające do wyodrębnienia odrębnego fenomenu religijnego, to określenia, jakie dał on w „Religiöse Erfahrung und Glaube” nie możemy uznać całkowicie za zadowalające i dlatego też w swoich wcześniejszych artykułach³⁷ gdzie nie zaznaczyliśmy zmiany stanowiska Guardiniego, uważaliśmy, że opis ten nie jest dostateczny i nie pozwala nam mimo wszystko na ujęcie tej rzeczywistości jako „das Ganz-Andere”, a więc jako przedmiotu odrębnego poza rzeczywistością świata. — Jak bowiem widzieliśmy, Guardini charakteryzował „Święte” w swym okresie wcześniejszym jako pewną „jakość” świata. „Świat bowiem — pisał — jest nie tylko „świecki” (profan) ale także w bezpośrednim sensie „święty”. Owa jakość tego, co „nie-ziemskie” albo „ponadświatowe” stanowi drugą stronę tej całości świata, której pierwsza jest „ziemską” i „światową”.

Otóż tego rodzaju charakterystyka „Świętego” umieszczająca go w ramach wewnętrzno-dialektycznych cech świata, zdaje się całkowicie podważać jego zasadniczy charakter jako „das Ganz-Andere”. Nic dziwnego, że wtedy przypisanie tej „jakości” światu zamiast przeciwstawienia jemu, nadaje światu szczególną głębię, wartość, która tym samym pozwala mu na ukazywanie się jako całości autonomicznej i wystarczającej sobie, zamiast wskazywać sobą na inną rzeczywistość — Wtedy także problematyczność doświadczenia religijnego sięga nie tylko samych korzeni — jak pisze Guardini — tak, że nie możemy powiedzieć czy jest ono rze-

³⁷ Por. art. Religijne poznanie Boga, 50.

czywiście „inne” ale przez tego rodzaju charakterystykę zostaje właściwie przekreślona jego inność w stosunku do świata.

W oparciu o przeprowadzoną refleksję krytyczną wydaje nam się stanowisko Guardiniego w interesującym nas zagadnieniu doświadczenia tego, co „Święte”, słuszne i trafne. W rzeczywistości świata ukazuje nam się inna rzeczywistość, nie redukowalna do innych, rzeczywistość tego, co „Święte”, o określonych cechach.

Czy jednak po tym opisie doświadczenia tego, co „Święte”, i jego charakterystyce możemy w pełni podzielać stanowisko Guardiniego także co do problematyczności doświadczenia religijnego?

4. Rozwiązanie kwestii problematyczności doświadczenia religijnego.

Gdy chodzi o pierwszego rodzaju problematyczność to należy przyznać słuszność zapatrywaniom Guardiniego, gdy pod koniec jej omawiania stwierdza on, że „doświadczenie religijne nie jest bynajmniej tym, co widzi w nim nowoczesna wiara w siłę przeżycia, ale stanowi ono pewnego rodzaju surowiec, który trzeba zbadać. To, co nie należy do treści religijnej należy usunąć, siły kierujące należy rozwinąć, umiejętność ujmowania treści trzeba wyostrzyć i wytworzyć wewnętrzną krytykę, aby te czynniki potrafiły odróżnić prawdę od fałszu i to, co istotne, od tego, co przypadkowe”³⁸.

Gdy chodzi natomiast o stanowisko Guardiniego w kwestii drugiego rodzaju problematyczności, którą on sam uważa za bardziej podstawową to stanowisko to nie wydaje się całkiem konsekwentne. Sam przecież Guardini w sposób wyraźny opisał bezpośrednie dane tego doświadczenia i wskazał na podstawowe cechy przedmiotu doświadczenia religijnego.

Ażeby samodzielnie ustosunkować się do zapatrywania Guardiniego w tej kwestii musimy starać się odpowiedzieć na następujące pytanie: czy jest możliwe w dziedzinie doświadczenia religijnego dotarcie do oryginalnej natury swego przedmiotu i do poznania go we właściwym tego słowa znaczeniu ³⁹.

Jeżeli potrafimy wykazać, że w tej dziedzinie możliwe jest dotarcie

³⁸ Die Offenbarung, 22.

³⁹ Por. R. Ingarden, Fenomenologia, 308.

do oryginalnej natury przedmiotu i do poznania go we właściwym tego słowa znaczeniu — jakkolwiek niewyczerpująco — to oczywiście okaże się rzeczą, — mimo historycznej różnorodności ujęć tego przedmiotu, z jakimi spotykamy się w ciągu wieków —, że nie wszystko w religijności naturalnej jest nie pewne i że możemy także tutaj dzięki pojęciu przedmiotu, który zdobyliśmy, mówić o wewnętrznych kryteriach pozwalających nam na rozróżnianie dotychczasowych ujęć tego przedmiotu, jako mniej lub bardziej wyczerpujących, prawdziwych, słusznych. Pojęcie bowiem przedmiotu, jakie uzyskujemy na drodze tego oglądu nie jest pojęciem „zakresowym” zdobytym na drodze induktywno-empirycznej, ale pojęciem reprezentującym typ idealny i przez to pojęciem normatywnym. Nie jest ono wprawdzie samo ze siebie pojęciem normatywnym, ale w dziedzinie ducha i wolnych czynów ludzkich tego rodzaju pojęcie reprezentujące typ idealny staje się normą w stosunku do konkretnych faktów⁴⁰.

a) Czy możemy dotrzeć do oryginalnej natury przedmiotu

Gdy chodzi o pierwszą część pytania, czy w dziedzinie doświadczenia religijnego możemy dotrzeć do oryginalnej natury przedmiotu, to odpowiedź na to znajdujemy już w samym przyjmowaniu odrębnego doświadczenia tego, co „Święte”, a więc tego, czego nie możemy oddać żadnym innym z dotychczasowych znanych nam pojęć i które różni się od tego wszystkiego, co pochodzi ze świata („das Ganz-Andere”).

b) Czy możemy go poznać we właściwym tego słowa znaczeniu

Czy możemy poznać ten przedmiot w ścisłym tego słowa znaczeniu, — i o to zapewne Guardiniemu chodzi, kiedy mówi o problematyczności tego, co nas porusza pod względem religijnym tj. do utożsamienia go z samym sobą, tak by mogło dojść do niezawodnego „rozpoznawania” go w każdym przypadku widzenia, tudzież do ujęcia go pojęciowo⁴¹.

⁴⁰ J. Heber, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion, Dresden, 1929, 36—37.

⁴¹ R. Ingarden, *Fenomenologia*, 308.

Otóż i na tę drugą część pytania wypada odpowiedzieć nam pozytywnie. — Jak bowiem zaznaczyliśmy w części rozprawy analitycznej, a zwłaszcza krytycznej, „Święte” samo w sobie nie jest tylko czymś negatywnym, ale przeciwnie ukazuje się samo jako w sobie coś określonego, tak że całkiem dobrze możemy wyodrębnić jego cechy ⁴². Co więcej w różnych sposobach doświadczenia tego przedmiotu (np. w oparciu o „symboliczny charakter, skończoność rzeczy”) możemy mówić o coraz jaśniejszym i wyraźniejszym ich rozpoznawaniu, tak że treść uzyskanego przez nas pojęcia tego przedmiotu staje się dla nas coraz bardziej wyraźna ⁴³.

Czy jednak historyczna różnorodność, o której mówi Guardini powołując się na Rudolfa Otto, nie przemawia przeciwko identyfikacji natury tego przedmiotu i nie świadczy, że przedmiot ten — „Święte” — musi być czymś wieloznacznym? Otóż na to pytanie wypada nam także odpowiedzieć: Nie. Byłoby tak tylko wtedy, gdyby historyczna różnorodność ujęć tego przedmiotu kwestionowała najbardziej pierwotne i najprostsze pojmowanie istności tego przedmiotu, jego formalną istotność, na której zasadza się tożsamość przedmiotowa ⁴⁴. Ten wypadek jednak nie zachodzi. Tylko, ponieważ dojście do kręgu istotowego — jak słusznie zauważa Scheler — które dokonuje się w oparciu o rzeczy przygodne, jest różne, stąd też i pojmowania istotowe, które się w różnych grupach ukształtowały są różne ale w tym, co wychodzi poza podstawowe formalne determinacje przedmiotowe ⁴⁵.

Historyczna różnorodność ujęć sama w sobie przedstawia przeżycia religijne z całą ich psychologiczną warunkowością i empiryczną przygodnością ⁴⁶. W nie każdym z tych przeżyć ujawniają się cechy istotowe w równym stopniu. Możliwe jest zarówno w ciągu wieków ich bogacenie się, gdy chodzi o ludzkie poznanie, jak również ich utrata ⁴⁷. Stąd dalej — zakładając bezbłądność ujęcia — w nie każdym ujęciu będziemy mogli się dopatrzeć wszystkich cech istotnych, względnie nie będą one w równym stopniu zaakcentowane.

⁴² Die Offenbarung, 14—15.

⁴³ Religion und Offenbarung, 82—84.

⁴⁴ Vom Ewigen im Menschen, 448.

⁴⁵ Vom Ewigen im Menschen, 448.

⁴⁶ Heber, op. cit. 18—19.

⁴⁷ Vom Ewigen..., 445, 453.

Ten stan rzeczy może powodować nie tylko pewne cząstkowe ujęcia istotowe, ale może — i faktycznie bardzo często powodował — „uzupełnianie” przez człowieka brakujących cech w sposób fałszywy.

7. „Święte” a dobroć moralna, „Święte” a „inność”.

W szczególności, gdy chodzi o aporie podniesione przez Guardiniego, to najpierw co się tyczy charakteru moralnego tego co „Święte”, a tym samym, czy może nas ono poruszać w sposób fałszywy i zły⁴⁸ — to jakkolwiek Otto widzi nie tylko wypaczenie, ale rzeczywiście jeszcze religię bez związku z moralnością, że więc świętość w prawdziwej postaci może istnieć bez dobra⁴⁹ to jednak sam omawiając idealną postać świętości wskazuje, że moralność jest nierozłącznie i z istoty swej złączona ze świętością⁵⁰.

Ponadto — jak zwróciliśmy na to uwagę przy omawianiu doświadczenia tego, co „Święte” — nic nie stoi na przeszkodzie — przeciwnie w każdej postaci historycznej religii zdajemy się znajdować potwierdzenie tego stanu rzeczy — by, obok doświadczenia przedmiotu o pozytywnej wartości „Święte”, przyjmować także doświadczenie czegoś innego poza światem, o negatywnym charakterze wartości — jako to, co jest „Nie-Święte”, demoniczne, i które może nas dlatego poruszać w sposób fałszywy i zły.

Gdy chodzi dalej o zagadnienie „Czy jasny jest sam w sobie ten charakter, dzięki któremu przedmiot religijny okazuje się niezmierny i nieświatowy? W jaki sposób jest on „inny” i czy absolutnie, czy relatywnie” to wypada nam odpowiedzieć — wbrew zapatrywaniu Guardiniego — że jakkolwiek różne są sposoby ujęcia tłumaczenia tej inności — to jednak tego rodzaju charakter w sposób wyraźny i konieczny wiąże się z tym przedmiotem, na co przede wszystkim zdaje się wskazywać fakt określania go jako „das Ganz-Andere” — „valde aliud”. — Jak wskazywaliśmy przy omawianiu opisu tego, co „Święte” — przedmiot ten ukazuje nam się zawsze jako coś, co nie pochodzi ze „świata”, jako coś, co stoi naprzeciw

⁴⁸ Die Offenbarung, 22—23.

⁴⁹ Por. B. Häring, op. cit., tłum. polskie 107.

⁵⁰ Por. B. Häring, op. cit., tłum. polskie 108

„świata“ (stąd też nie można go było sprowadzić do żadnej rzeczy tego świata).

Rozumienie interpretacji tej „inności“ będzie zależało przede wszystkim od pojęcia tego, co jest „światem“ i tego, co jest „światowe“.

Przenosząc się w dziedzinę konkretnej, historycznej religijności i biorąc pod uwagę różne związki sytuacyjne, w których ten przedmiot występuje — wypadnie nam dalej stwierdzić, że nie w każdym konkretnym doświadczeniu jego „inność“, „odrębność“, „przeciwstawienie“ całkowite światu — ukazuje się nam w sposób wyraźny. W pewnych razach doświadczenie tego przedmiotu ujawnia nam bardziej jego bezpośrednią bliskość w stosunku do człowieka, jego obecność w świecie — aniżeli jego transcendencję w stosunku do całego świata, tak że stosunek przeciwstawienia tego przedmiotu do świata może być mniej wyraźnie określony. Zawsze jednak w świadomości religijnej utrzymuje się przeciwstawienie pomiędzy tymi dwiema sferami, tego co „Święte“ i tego, co „świeckie“.

The „holy“ and man's experience of its reality according to Romano Guardini,

In the first part of this paper the author, following R. Guardini describes the situations in which a man can experience the „holy“ in the world, as well as the content of this experience. Comparing G.'s conception of the „holy“ with that of M. Scheler and R. Otto, the author shows what they have in common and where they differ. Further he stresses the objective character of this experience, in G.'s conception; and discusses the problematic character of the religious experience, especially in relation to the object given, viz. whether or not we can say with any certitude what it is that moves us religiously.

In the second part the author discusses the value of G.'s attempt to deduce the category of the „holy“ from a specific experience of the world. The author states that thanks to the method used, according to him, by G., (a method noticed by R. Otto. M. Scheler, Hering J., Ingarden), the acceptance of the „holy“ as an object separate in relation to the objects of the world, is feasible. He, then, goes on to describe several of its positive features.

Describing the „holy“ as a quality of the world, with which we meet in G.'s earlier works, does not seem to be correct, as it loses sight of its characteristic of being different from the things of the world.

As regards the basically problematic character of the religious experience it seems that G.'s position is not quite consequent. Though each individual experience is psychologically conditional and empirically accidental, nevertheless we can reach through it the original nature of the object and separate its basic attributes. The „holy“ is by its very essence connected with moral good and possesses the characteristic of being different from the things of the world.