

Konrad Waloszczyk
Warszawa

Religia jako poezja? O filozofii religii George'a Santayana

*Many ideas may be convergent as poetry which
would be divergent as dogmas.*

G. Santayana, *A General Confession*,
1951 [1940]: 19.

George Santayana bywa nazywany katolickim ateistą, gdyż wyraża wiele sympatii dla religii, szczególnie w jej rzymskokatolickiej formie, ale i nie mniej wiele krytycyzmu. Jego filozofia religii zawarta jest głównie w trzech dziełach: *Interpretation of Poetry and Religion* (1900), *Reason in Religion* (1905) oraz *The Idea of Christ in the Gospels or God in Man* (1946). Także w systemowym dziele *Realms of Being* (1927–1940) znajdują się fragmenty dotyczące religii. Polscy autorzy dokonali w części przybliżenia poglądów Santayana na religię (Szmyd 1969, Kowalczyk 1982, Pietraszek 2008), pozostawiając wiele miejsca na dalsze komentarze. W paru ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się nowe przesłanki, zarówno w masowej świadomości religijnej, jak w filozofii religii i teologii, które skłaniają do ponownego zainteresowania religijną myślą amerykańskiego klasyka. Niniejszy artykuł zawiera najpierw zwięzłe przedstawienie jego poglądu na język i moralną wartość religii, a następnie kilka refleksji dokonanych z punktu widzenia filozofii pluralizmu religijnego, oficjalnej nauki kościelnej i życia duchowego chrześcijan wierzących w sposób tradycyjny.

Religia pokrewna i obca „życiu rozumu”

Santayana zakłada, że musi być coś ludzkiego i koniecznego w religii, która jest najbardziej rozpowszechnionym usankcjonowaniem cnoty, główną okazją do

uprawiania sztuki i filozofii, i dla wielu źródłem najwyższego szczęścia. Uważa, że religia ma wiele wspólnego z jego filozofią moralną, którą nazywa „życiem rozumu”. W jego ujęciu rozum nie oznacza naukowego pozytywizmu ani filozoficznej spekulacji odciętej od wyobraźni, uczucia, intuicji, przede wszystkim zaś od pierwiastka moralnego w myśleniu. „Życie rozumu jest jednością nadawaną wszelkiej rzeczywistości przez myśl kochającą dobro” (Santayana 1953 [1905]: 7). Idzie o harmonijną realizację ideałów w życiu człowieka, te zaś wymagają przemyślanej modyfikacji naturalnych impulsów, pragnień, interesów i pasji, które są ze sobą bądź z wymogami społecznymi mniej lub bardziej sprzeczne.

Życie rozumu – twierdzi dalej Santayana – jest miejscem dla wszystkich ostatecznych wartości, jest ideałem, któremu wszystko w świecie powinno być podporządkowane. Ideał ten osądza wszystko pod względem moralnym i to, co słuszne, oddziela zdecydowanie od tego, co błędne. Otóż religia czyni to samo. Ustanawia absolutne normy moralne. Sankcjonuje, scala i przeobraża etykę. Podobnie jak życie rozumu, wyzwala człowieka od osobistych ograniczeń. Obie strategie: religia i życie według rozumu pomagają człowiekowi pozbywać się tego, co w nim przypadkowe i śmiertelne, a wyjąć spod władzy śmierci to, co racjonalne i ludzkie. Religia jest rzetelną interpretacją doświadczenia, a jej celem jest szczęście człowieka.

Autor *Reason in Religion* sądzi jednak, że mimo wszystkich zbieżności różnica między religią a życiem rozumu jest zasadnicza. Religii jest wiele, rozum jest jeden. Każda religia rozumiana dosłownie jest z konieczności sprzeczna z każdą inną religią i prawdopodobnie jest też sprzeczna wewnętrznie. Jest też historycznym przypadkiem, jaką religię ktoś będzie wyznawał, tak jak to, jakim językiem będzie mówił. Religia ma specyficzne wierzenia i przedmioty czci, obiecuje łaskę, daje nadzieję, wzbudza entuzjazm, rozkwita w modlitwie. Rozum zaś to czysta zasada, potencjalny porządek, do którego można się dostosowywać bądź nie, ale który nie nalega, nie oskarża i nie domaga się żadnych emocji z wyjątkiem tych, które w naturalny sposób mu towarzyszą. Rozum do naturalnego życia dodaje tylko doskonalszy je porządek, natomiast religia to osobne życie samo w sobie, magiczny zbiór uczuć i idei. Jedno jest niewinną zasadą, drugie walczącą i zmieniającą siłą, która jednak zdaje się kierować człowieka ku czemuś wiecznemu, ku ostatecznej w nim harmonii. W swej intencji religia jest bardziej świadomym i bezpośrednim dążeniem do życia rozumu niż współżycie społeczne, nauka czy sztuka.

„Mimo to – twierdzi Santayana – musimy wyznać, że to religijne dążenie do życia rozumu jest szczególnie bezowocne (singularly abortive)” (1962 [1905]: 12). Religie przyniosły gorzkie rozczarowanie ludzkości. Ich główną troską jest oferowanie wyobrażeniowych lekarstw na śmiertelne choroby, przy czym niektóre są takie z natury, innym można by zaradzić przez dobrze ukierunkowany wysiłek. Na przykład greckie wyrocznie czy chrześcijańska wizja nieba jako antidota na niewiedzę i lęk przed śmiercią to krótkowzroczne sposoby na poprawę życia, bowiem natura rychło się mści za niezdrową egzaltację i jednostronną moralność.

Jednostronność ta przejawia się np. w nietolerancji hebrajskich proroków wobec kultów pogańskich, a przecież poganie „nie byli idiotami – byli artystami” (Santayana 1946: 246). Santayana sympatyzuje z religijnością pogańską ze względu na jej wielopostaciowość i brak roszczeń do obiektywnej prawdziwości. Uważa, że zanim pojawiły się „te dziwne i zwodnicze pretensje hebrajskich proroków” do wyłącznej prawdziwości ich Boga, które potem przejęli od nich chrześcijanie i muzułmanie, świat rozumiał narodowy, osobisty i poetycki charakter każdej religii i nie znał obowiązku przyjmowania obcej, podobnie jak obcego języka, monety czy obyczajów.

Grecy np. nie pytali, na ile ich mity są prawdziwe bądź potwierdzone historycznie, tylko czy są legalne, przyjazne dla ducha ich miasta bądź odpowiednie do zadośćuczynienia za przestępstwa. Dramatyzowali relacje człowieka do natury, jednając go z prawdą bez konceptualnego obrazowania tej prawdy (Santayana 1942: 540). Hebrajscy prorocy dokonali wprawdzie pewnego postępu w religii przekonując, że sprawiedliwość, miłosierdzie i im podobne cnoty moralne są ważniejsze, niż składanie ofiar i inne praktyki zewnętrzne. Nie ustrzegli się jednak elementu magii, traktując moralność jako instrument zjednywania sobie przychylności Jahwe, która miała być gwarantem politycznej siły i pomyślności narodu. Prorocy piętnowali bałwochwalstwo ościennych narodów, ale dlaczego nigdy nie przyszło im na myśl, że skoro kamienne czy drewniane rzeźby są zwodnicze, to retoryczne twory języka – a za takie należy uznać ich przemawianie w imieniu Jahwe – mogą być o wiele bardziej subtelnie i okrutnie zwodnicze? (Santayana 1946: 246). Jak widać, Santayana domaga się od fundatorów religii żydowskiej czegoś dla nich praktycznie niemożliwego – autodystansu wynikającego ze świadomości, że ludzki język wyraża wszystko, także treści religijne, na sposób znaczeniowo lotny, wieloznaczny, nieadekwatny, umożliwiając w ten sposób pluralizm i tolerancję. Religia judaistyczna utraciłaby przez to autorytatywność, aczkolwiek, zdaniem filozofa, także misyjność i wojowniczość, które potem z opłakanymi skutkami przekazała chrześcijaństwu i islamowi.

Sedno zwodniczości religii: dosłowność zamiast interpretacji poetyckiej

Co jest przyczyną porażki religii skądinąd tak bliskiej życiu rozumowi? Santayana sądzi, że odpowiedź jest prosta: religia dąży do racjonalności poprzez wyobrażnię, którą traktuje dosłownie, nie zaś symbolicznie:

Religia przedstawia warunki i cele życia na sposób poetycki, ale ta poezja przywłaszcza sobie rangę dosłownej prawdy i moralnego autorytetu, nie mając jednej ani drugiej. W ten sposób religia ma to samo pierwotne odniesienie do życia, co poezja, tyle że poezja, która nigdy nie pretenduje do znaczenia literalnego, dodaje czystą wartość do egzystencji, wartość wolnej wyobraźni. (Santayana 1962 [1905]: 13-14 – przeł. K.W.).

Przedmiot religii jest taki sam, jak filozoficznego rozumu, ale jej metodą nie jest refleksja, lecz intuicja i niesprawdzone poetyckie wyobrażenia, pierwotnie wzniosłe i ważne, lecz z biegiem czasu zamienione na sprawozdania z obiektywnej prawdy, tworzące drugi świat wiary nałożony na świat doświadczenia. Źródłem religii jest rzeczywiste moralne doświadczenie, ale jego poetycka, symboliczna interpretacja nie jest uważana za taką, lecz po prostu za prawdę, za informację o rzeczywistości. Jest to fałsz i zwodnicze nieporozumienie.

Pierwotnie wartość religii była większa niż poezji, gdyż podejmuje ona wyższe i bardziej praktyczne kwestie niż poezja, dotyczy tych stron życia, które bardziej potrzebują wyobraźni i idealnej interpretacji, niż „te przyjemne i paradne rzeczy”, którymi często poezja się zajmuje. Ale ta początkowa przewaga religii nad poezją została częściowo zniesiona przez nadużycie, które polega na traktowaniu prawdy symbolicznej jako wiedzy:

Religia pozostaje dokonaniem wyobrażeniowym, symboliczną reprezentacją rzeczywistości moralnej, która mogłaby odgrywać najważniejszą rolę w ożywianiu myśli i w przekazywaniu, poprzez przypowieści, pouczeń doświadczenia. Zarazem jednak towarzyszy jej ciągła zwodniczość, a w tym stopniu, w jakim usilnie temu zaprzecza, może powodować wiele szkód w świecie i w sumieniu. (Santayana 1962 [1905]: 14 – przeł. K.W.)

Bertrand Russell następująco streszcza Santayany interpretację religii:

Religia jest dla niego z istoty swej mitem, który może być pożyteczny bądź szkodliwy, szlachetny bądź niskiego lotu, piękny bądź brzydki, ale byłoby czymś nieinteligentnym traktować go jako prawdziwy bądź fałszywy. (Cyt. za: Schilpp 1951: 466 – przeł. K.W.)

Reasumując, Santayana odmawia jakiegokolwiek religii roszczeń do prawdy jako swego rodzaju wiedzy. Wierzeniom religijnym przyznaje status ideałów bądź „prawdy dramatycznej”, której celem jest moralne zbudowanie, a nie informacja o realnych bytach. Ideały obiektywnie nie istnieją, ale wyrażają i ukierunkowują moralne wyobrażenia i aspiracje. Podobnie jak poezja, religia jest, jego zdaniem, dziełem wyobraźni, ale w tym przypadku odnoszącym się do istotnych problemów moralnych i egzystencjalnych. Uważając się za prawdę dosłowną, religia pozostaje mieszaniną moralnej prawdy i przesądu, mądrości i nierozumu (Santayana 1962 [1905]: 159, 187).

Pozytywne aspekty religii

Santayana nie sądzi jednak, że byłoby lepiej, gdyby religia zniknęła z życia ludzkiego. Nad taką hipotezą nigdzie się nie zatrzymuje, przeciwnie – twierdzi bądź zakłada, że bez religii prawda o sensie życia ludzkiego zostałaby zubożona. Nazbyt istotną rolę w rozpoznaniu tej prawdy odgrywają bowiem czynniki pozaintelektualne – pasje, emocje, wyobrażenia i idealizacja. Obok prawdy naukowej istnieje

„prawda dramatyczna”, wyrażana w mitologii, poezji, literaturze, religii. Religia jest rodzajem poezji, ale to bynajmniej nie oznacza degradacji jej egzystencjalnej i społecznej wartości:

Posiadać wyobraźnię i dobry smak, kochać to, co najlepsze, i być oddanym – w kontemplacji natury – żywej wierze w ideał, znaczy więcej, znacznie więcej od tego, czego można się spodziewać od jakiegokolwiek nauki. Poeci i filozofowie, którzy dają wyraz takiemu doświadczeniu i własnym przykładem rozbudzają je w nas, czynią o wiele więcej dla ludzkości i zasługują na wyższe uznanie aniżeli odkrywcy praw historycznych (*The Sense of Beauty* [1896]). (Cyt. za: Szmyd 1968: 193 – przeł. K.W.)

W zakończeniu *Realms of Being*, napisanego pod koniec życia *opus magnum*, ponownie znajdujemy przyjazne zdania pod adresem chrześcijańskiego *credo* (Santayana 1942: 853-854). Jest ono tworem i prawdą serca, nie naukowego czy spekulatywnego rozumu. Religia sama nazywa swoje dogmaty tajemnicami i symbolami, jakby zaznaczając różnicę między wyobraźnią a prawdą. Odpowiednio rozumiane (*discounted and disinfected*) dogmaty te mają wielki autorytet, zwłaszcza że okazały się możliwe do przyjęcia przez ludzkość i stały się narzędziami duchowych ćwiczeń. Choć nie są prawdziwe na mocy cudownych potwierdzeń, to wyrażają pewne rodzaje wewnętrznej i zewnętrznej harmonii duszy, wypracowane wielką pracą i ofiarą. Pozostają źródłami mądrości i samopoznania, z których wciąż możemy czerpać w samotności. Może powróci dzień, kiedy ludzkość będzie znów z nich czerpała natchnienie w wymiarze społecznym.

Dlaczego nie dosłowność języka religijnego?

W tym miejscu należałoby najpierw wyjaśnić, czym różni się znaczenie dosłowne twierdzeń czy zespołów twierdzeń od znaczenia metaforycznego? Jest to jednak kwestia na tyle złożona i tak żywo dyskutowana we współczesnej filozofii języka i w językoznawstwie, że trzeba ją odłożyć do innej okazji. Na użytek niniejszych rozważań wystarczy powiedzieć, że rozumienie dosłowne jest to związanie słów z ich zamkniętym znaczeniem, jakie mają w obrębie danej wspólnoty językowej. Jest ono zasadniczo jedno, ustalone lub możliwe do ustalenia przez odpowiednią definicję. Tymczasem znaczenie metafory jest wieloznaczne, polisemiczne i „nie-domknięte”. We współczesnych dyskusjach o metaforze ważną i dość powszechnie przyjętą zmianą wydaje się to, że metafory nie uznaje się tylko za ozdobę języka i że w nauce i filozofii jej rola jest wręcz zwodnicza, jak utrzymywała tradycja filozoficzna sięgająca starożytności. Wielu współczesnych filozofów języka (np. Paul Ricoeur – 1986: 328-337 i n.) podkreśla, że metafora powoduje rozszerzenie sensu znaczenia dosłownego i ma wartość poznawczą. Innym ważnym twierdzeniem wydaje się to, że centralną treść metafory można wyrazić dosłownie, ale nie obrzeża jej sensu i emocjonalnego zabarwienia (Hick 2005: 100). Jeśli te dwie

tezy: o poznawczej wartości metafory i o możliwości częściowego, ale ostatecznie niepełnego przełożenia jej na język dosłowny są słuszne, to pogląd, że religia jest rodzajem poezji, nie prowadziłby z konieczności do relatywizacji i deprecjacji tego, co się uważa za prawdę tradycyjnej religii, ale – być może – do wzbogacenia tej ostatniej. W rzeczy samej, tak sądzi Santayana (1942: 539 i n.).

Spróbujmy zebrać rozproszone w systemie filozoficznym amerykańskiego filozofa racje, które mają uzasadnić jego odrzucenie dosłownego znaczenia wierzeń religijnych:

- A. Sprzeczności, jakie rodzi ich dosłowna interpretacja. Są to sprzeczności zarówno wewnętrzne, jak i w stosunku do innych systemów wierzeniowych.
- B. Partykularyzm myślenia religijnego, o ile jest ono dosłowne. Religia buduje na wydarzeniach historycznych, które są „śmiesznie małe” w ramach historii powszechnej. Myślenie filozoficzne jest o wiele szersze niż religijne, gdyż stara się ogarnąć całość bytu, religia zaś to osobny, nadnaturalny świat idei, wyobrażeń i uczuć, dodany do świata naturalnego.
- C. Niemoralne konsekwencje religii rozumianej dosłownie: nietolerancja, przemoc, wojny:

Idea, że religia zawiera dosłowną, nie zaś symboliczną reprezentację prawdy i życia jest po prostu ideą niemożliwą (do przyjęcia). Ten, kto ją podtrzymuje, nie wszedł w obszar owocnego filozofowania na ten temat. Jego wiedza nie jest na tyle szeroka, by objąć całość rzeczywistości. Nie odkrył on, że nie może być moralnego poddania się czemuś innemu, niż ideałowi. Jego pewność i jego argumenty nie bardziej należą do kwestii religii niż zniewagi, ciosy i morderstwa, do których – gdyby mógł – odwołałby się w następnym kroku. Filozofia może opisywać nierozum, podobnie jak przemoc, nie może mieć nadziei na ich pokonanie. (Santayana 1962 [1905]: 72 – przeł. K.W.)
- D. Krytyczny stosunek do relacji ewangelicznych. Są one produktem natchnienia, nie opisem faktów. Ich celem jest moralne zbudowanie, nie historyczna prawda. Nie Ewangelie stworzyły Kościół, ale Kościół stworzył Ewangelie itp. (Santayana 1946, rozdz. I).
- E. Symbolizm wszelkich form ludzkiego poznania. Nad tym punktem warto się zatrzymać.

Santayana nie tylko pojęciom religijnym, ale z biegiem czasu wszelkim, także naukowym i filozoficznym, przypisał wartość jedynie symbolicznej, nie zaś dosłownej prawdy. Pod koniec życia z ulgą wspominał to, że wyzwolił się „od okropnego roszczenia idei do literalnej prawdy” (“from horrid claims of ideas to lateral truth”) (Santayana 1951 [1940]: 29). Symbolizm prawdy w jego ujęciu oznacza poznanie rzeczywistości obiektywnej na sposób „zwierzęcej wiary”, a więc poznanie nieodzwoiercedlające tej rzeczywistości, ale zdobywane metodą

prób i błędów, testowane potrzebami życia i działaniem, uwarunkowane specyfiką ludzkich zmysłów, ubarwione emocjami i fantazją, krótko mówiąc – poetyckie. Nic z tego, co jest bezpośrednio dane poznaniu, zarówno zmysłowemu, jak umysłowemu, nie istnieje w tej postaci, w jakiej jest dane (“nothing given exists”), odnosi się jednak do obiektywnej rzeczywistości. Myśl jest poetyckim wołaniem, jej zadaniem nie jest powtarzanie świata, ale jego celebrowanie. Wszystko jest rodzajem poezji, ale nie bez odniesienia do obiektywnej rzeczywistości:

W ten sposób cały zmysłowy i intelektualny wystrój umysłu staje się zasobem, z którego mogę sporządzać terminy opisu natury i ułożyć naiwną domową poezję, w której o wszystkim do siebie mówię. Wszystko jest opowieścią opowiadaną, jeśli nie przez idiotę, to przynajmniej przez śniącego, ale daleką od nieznaczenia czegokolwiek. (Santayana 1951 [1940]: 19 – przeł. K.W.)

Amerykański filozof podkreślał różnicę w stopniu i charakterze prawdziwości wiedzy naukowej, filozoficznej czy religijnej, mimo iż wszystkie one są symboliczne. Stwierdzał, że teorie naukowe, mimo iż są tylko hipotetyczne i nie są kopiami rzeczywistości, w miarę swego rozwoju wykazują zbieżność, tymczasem mitologie przeciwnie – im bardziej są uszczegółowione, tym bardziej są rozbieżne. Mądrością mitologii i religii nie byłby przekład ich języka na bardziej dosłowny, ale świadomość, że są rodzajem poezji i dążenie do jej bardziej harmonijnego wyrazu:

Nie możemy nie być poetami, ale możemy czynić naszą poezję lepszą, bardziej harmonijną wewnątrz i bardziej wyraźnie symboliczną w jej odniesieniu do wszystkiego, co nas pociąga i co ma nad nami władzę. (Santayana 1946: 177 – przeł. K.W.)

Epistemologia Santayany jest dalece sceptyczna i relatywistyczna, ale nie aż tak, by zaprzeczyć sensowności pojęcia prawdy. Mimo poetyckiego piętna przypisywanego wszystkim rodzajom ludzkiego poznania, jest w niej miejsce na „królestwo prawdy”, w którym zawarte są, jakby w boskiej wszechwiedzy, wszystkie fakty, jakości i relacje między nimi. Prawda w posiadaniu ludzkim jest zawsze tylko przybliżona i cząstkowa, jednak istnieje w sferze idealnej i ma w niej charakter absolutny. Gdyby nie było absolutnej prawdy, przypadkowe i chaotyczne poglądy jednostek byłyby absolutne (Santayana 1942: 402, 404).

Wydaje się, że Santayana w swej koncepcji prawdy symbolicznej w pewien sposób uprzedził współczesne teorie wiedzy, które pod wpływem socjologii wiedzy, hermeneutyki, neopragmatyzmu, postmodernizmu, filozofii nauki czy językoznawstwa kognitywnego podobnie jak on odrzucają realizm reprezentacyjny poznania i jego archimedesowy punkt oparcia, nie zawsze tym samym negując sensowność samego pojęcia prawdy. Jak to ujmuje Jürgen Habermas: „fallibilistyczna świadomość nauk od dawna ogarnęła także i filozofię. Mimo tego fallibilizmu nie rezygnujemy wcale – my, zarazem filozofowie i niefilozofowie – z roszczeń do prawdy” (Habermas 2005 [1985]: 240). Są to jednak roszczenia do prawdy „słabej”, „niefundacyjnej”, „transwersalnej” czy symbolicznej. Nie ma tu

miejsca na ukazywanie znamiennej przejścia od koncepcji prawdy absolutnej do prawdy relacyjnej, ale niekoniecznie relatywistycznej, jakie dokonało się w nauce i filozofii, głównie w drugiej połowie XX w. Santayanę trzeba uznać za jednego z pionierów tego procesu, co uwiarygodnia również jego interpretację prawdy religijnej jako symbolicznej.

Aktualność filozofii religii Santayany

Krytyczne racje, jakie Santayana kieruje pod adresem dosłownie rozumianych wierzeń religijnych, podziela wielu innych filozofów religii i teologów liberalnych. Nie sposób w tym miejscu omawiać ich koncepcji, ale warto chociaż wspomnieć o nurcie proponującym „rewolucję kopernikańską” w filozofii religii i teologii. Nurt ten pojawił się po śmierci amerykańskiego myśliciela i do racji, jakimi on się kierował, dodał nową: potrzebę religijnego ekumenizmu w skali nie tylko wewnątrzchrześcijańskiej, ale także światowej. (zob. na ten temat [Chrzanowski: 2005]). Dążenie do teoretycznego ekumenizmu tego rodzaju wynika z niezgody na przekonanie, że Bóg objawił się w pełni i definitywnie w ramach jednego tylko kręgu kulturowego, pozostawiając trzem czwartym ludzkości gorsze możliwości zbawienia. Projekt, zwany też „pluralistycznym”, wychodzi poza postulat praktycznej kooperacji wielkich religii, np. na rzecz pokoju czy ekologii, domagając się metaforyzacji ich warstwy doktrynalnej, a przez to większej zbieżności także teoretycznej.

Jak wykazuje John Hick, Paul Knitter, Perry Schmidt-Leukel i inni autorzy tego nurtu, trudno znaleźć choćby jedno zdogmatyzowane wierzenie religijne, które by nie było w pewien sposób zaprzeczone lub przynajmniej nieobecne w innym systemie wierzeń (zob. np. [Hick 2004: rozdz. 20]). Filozofia „rewolucji kopernikańskiej” (w innej nazwie: pluralizmu religijnego) proponuje zatem, by prawdy systemów religijnych upatrywać nie tyle na poziomie wierzeniowo-doktrynalnym („doksastycznym”) interpretowanym mniej lub bardziej dosłownie, lecz na moralnym i duchowym, gdzie z kolei ujawnia się ich daleko posunięta zbieżność. Sprzeczności wierzeniowe zaś osłabiają się przy interpretacji metaforycznej, gdyż wtedy ich sens sytuuje się na wyższym, bardziej uniwersalnym poziomie. Między innymi autorzy ci odrzucają dosłowną wiarę w boskość Jezusa, którego jednak nadal uważają za najwyższego (ale niekoniecznie jedyne) duchowego przewodnika, nauczyciela, wzorzec miłości Boga i człowieka itp. (Hick 2005 [1993]: 186 i n.). Filozofia i teologia pluralizmu religijnego może uważać George’a Santayanę za jednego z wielkich swoich poprzedników.

Pogląd, że nie warstwa mitologiczna, ale etyczna zbliża wielkie religie, formułowali przed Santayaną także inni myśliciele oświeceniowi (np. Artur Schopenhauer (2004 [1851]: 298)). Współcześnie zyskał on na aktualności. Proces

globalizacji, który w drugiej połowie XX w. spowodował przyspieszony obieg idei, informacji, kapitału, technologii i mobilność ludzi, nie mógł pozostać bez wpływu na świadomość religijną, zarówno zwykłych, jak i teologicznie wykształconych wiernych. Ludzie religijni i zarazem obdarzeni średnim chociaż stopniem refleksyjności i otwarcia się na możliwą prawdę innych przekonań, czują się zakwestionowani w absolutności swoich tradycyjnych wierzeń. Oglądając telewizję, podróżując po świecie, obcując w pracy, a niekiedy też w rodzinie z osobami o innej przynależności religijnej, a etycznie wcale nie gorszymi, dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości muszą powziąć niejasne choćby poczucie, że takie czy inne wierzenia religijne są raczej prawdami serca, niż wiedzą historyczną czy w inny sposób opartą na faktach, i że nie tyle to jest ważne, w co kto wierzy, ile jak żyje i jakie natchnienie czerpie ze swych przekonań do realizowania różnych wartości. Filozofia „rewolucji kopernikańskiej” zgodnie z tym poczuciem wyraża pogląd, że w myśleniu religijnym i filozoficznym etyka i aksjologia powinny mieć pierwszeństwo przed epistemologią i metafizyką. Zobaczymy dalej, że Kościół katolicki w swym oficjalnym nauczaniu jest przeciwnego zdania: poznanie prawdy powinno być uprzednie w stosunku do praktyki.

Krytyka ze strony tradycyjnej teologii chrześcijańskiej

Warto najpierw, aczkolwiek w wielkim skrócie, zastanowić się, czy ludzie wierzący rzeczywiście traktują swe religijne przekonania jako dosłowne prawdy, czy też może błędnie im się to przypisuje? Odpowiedź byłaby prosta tylko w odniesieniu do mniej lub bardziej fundamentalistycznych środowisk religijnych, ale osoby o umyśle zdroworozsądkowym i otwartym, a tym bardziej o wykształceniu filozoficznym i teologicznym, zachowują dużo dystansu wobec dosłowności dogmatów, w które wierzą. Na przykład światła teologia chrześcijańska od wielu dziesięcioleci uznaje teorię ewolucji, o ile ta jest potwierdzona przez naukę i nie odnosi się do samej duszy ludzkiej (por. np. [Jan Paweł II: 1985]). Biblijny opis stworzenia świata jest więc interpretowany metaforycznie. Hermeneutyka biblijna odeszła dziś daleko od średniowiecznego przywiązania do literalnego znaczenia tekstu Biblii, które było przyczyną potępienia Galileusza i wielu innych konfliktów z twierdzeniami nauki. Dzisiaj dość zgodnie uznaje się, że księga ta zawiera różne rodzaje literackie, przy czym nie wszystkie mogą być interpretowane dosłownie. Są wśród nich legendy, mity, nowele, budujące opowiadania czy midrasze (interpretacje), których z założenia nie sposób tak rozumieć. Jest też zasadą tejże hermeneutyki, także w zachowawczym jej nurcie, by Biblię interpretować całościowo i zgodnie z jej duchem, a nie literą (por. [*Dei Verbum* 1965, n. 12]).

Niedosłowność znaczenia religijnych dogmatów uwydatnia teologia systematyczna przez to, że w poszukiwaniu rozumowego rozjaśnienia natury i przymio-

tów Boga odwołuje się do analogii, w której większe jest jego niepodobieństwo niż podobieństwo do stworzeń (*Katechizm* 1994 [1992]: n. 43). Zarówno zwykli wierni, jak uczeni teologowie mają świadomość tajemnicy obecnej w przekonaniach religijnych, czyli niemożności ich wyrażenia w pojęciach i zdaniach dosłownie prawdziwych. Święty Tomasz w pewnym miejscu stwierdza, że podobnie jak sąd w nauce, tak i akt wiary w religii nie odnosi się do słownego wyrażenia, ale do jego przedmiotu. (*Actus autem credentis non terminator ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntialbilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide.* [Summa Theologica, II-II q.1 a.2 ad 2]).

Także Santayana podkreśla, że ludzie o zdrowym umyśle rzadko rozumieją mit jako empiryczną prawdę. Zauważa, że wszystkie doktryny o nieśmiertelności nie potrafią zażegnać naturalnego lęku przed śmiercią, chociaż, gdyby je brać dosłownie, powinny całkowicie to uczucie odwrócić. Wiara w Opatrzność czy w skuteczność modlitwy nie zastępuje liczenia się z przykrymi faktami i nie umniejsza praktycznych wysiłków, by własnymi siłami osiągać upragnione cele. Z rzadkimi wyjątkami – stwierdza Santayana – pomieszanie sfery idealnej z rzeczywistością nie miało miejsca i mity były brane z ziarnem soli, co nie tylko czyniło je strawnymi, ale wzmacniało ich smak (1962 [1905]: 41). Wszystko, co wyżej powiedziano, nie pozwala, bez odpowiednich wyjaśnień i rozróżnień, przypisywać ludziom wierzącym przekonania, że to, w co wierzą, jest dosłowną prawdą.

Mimo wszystkich zastrzeżeń trzeba jednak stwierdzić, że przynajmniej w główne dogmaty wyznawcy każdej religii wierzyli zawsze i wierzą nadal dosłownie. Uważają, że ich wierzenia są prawdziwe, mają charakter poznawczy i odniesienie przedmiotowe, jako owiana mgłą tajemnicy, ale jednak wiedza, a nie tylko gra wyobraźni. Jak stwierdza ks. prof. Andrzej Bronk:

Ludzie wierzący, właśnie jako wierzący, posługują się językiem religijnym w sposób poznawczy, przypisując – w świetle własnych przekonań religijnych – swym wypowiedziom status wypowiedzi prawdziwych. Dla niektórych wyznawców prawdziwość doktrynalna może mieć tak wielkie znaczenie, że wolą raczej ponieść męczeńską śmierć, niż się jej wyrzec (Bronk 2003: 331).

Przede wszystkim we wszystkich prawowiernych wyznaniach chrześcijańskich dosłownie, a nie metaforycznie rozumiane są podstawowe dogmaty, takie jak stworzenie świata przez Boga, bóstwo Chrystusa, nieśmiertelność duszy, Sąd Ostateczny, boskie pochodzenie Kościoła, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała, obcowanie świętych, życie wieczne. Najwyraźniej widać to na przykładzie dogmatu o boskości Jezusa z Nazaretu. Jak stwierdza Joseph Ratzinger, obecny papież, wyraźnie polemizując ze zwolennikami interpretacji metaforycznej:

Powinniśmy brać słowa Biblii dosłownie, jest ona w swych eschatologicznych wypowiedziach dosłowna, a nie tylko alegoryczna. Chrystus nie jest – być może niezwykle fascynującym – awatarem Boga, jedną z różnorodnych ostatecznych form przejawiania się Boskości, dzięki którym uczymy się przeczuwać nieskończoność. Nie jest On „objawem” tego, co Boże, lecz jest Bogiem. (Ratzinger 2005: 77, 85)

Podobnie Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998) przypomina, że:

Próby zrozumienia słowa Bożego nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas. (Jan Paweł II 1998: n. 84)

W innym miejscu czytamy:

Orzeczenia dogmatyczne, choć czasem można w nich dostrzec wpływy kultury danej epoki, w jakiej zostały sformułowane, wyrażają prawdę trwałą i ostateczną. (Jan Paweł II 1998: n. 95)

Przywódcy Kościoła mają świadomość, że interpretacja metaforyczna Objawienia niesie zagrożenie dla stabilności systemu wierzeniowego, gdyż oznacza nie tylko jego wieloznaczność, ale także zmienność, osłabioną obowiązualność, podatność na ciągłą i subiektywną reinterpretację. Konflikt filozofii poetyzującej wierzenia religijne i prawowiernej teologii jest rzeczywisty i wyraźny. Czy jednak niemożliwy do złagodzenia na drodze dalszego dialogu i na płaszczyźnie jakiegoś poszerzonego paradygmatu?

Teza o pierwszeństwie pierwiastka praktycznego wobec teoretycznego w religii i filozofii, którą podtrzymują autorzy z kręgu pluralizmu religijnego, nie jest bezdyskusyjna, w każdym razie Kościół w oficjalnym nauczaniu ją odrzuca. W encyklikach i innych tekstach ostatnich dwóch papieży twierdzi się, że najważniejsza jest prawda i że umysł ludzki, aczkolwiek „osłabiony i przyciemniony” grzechem pierwotnym, jest zdolny do niej dotrzeć (zob. np. [Jan Paweł II 1998: n. 92 nn.]). Prawda jest prawdą, nie pragmatycznym konsensem, a dążenie do niej powinno być uprzednie wobec wartościowania i działania. „Prawda poprzedza działanie” – stwierdza kardynał Ratzinger (2005 [1985]: 37-41; 2005 [2003]: 59). Do tego jednak papieże i ortodoksyjna teologia dodają, że owa prawda mieści się, nie wyłącznie wprawdzie, ale jednak głównie i najpełniej w chrześcijańskiej wierze rozumianej w duchu *Katechizmu* i podobnych dokumentów. Na to z kolei nie chcą przystać myśliciele wolni w swym filozofowaniu.

Refleksje końcowe

To, co nazywa się wiarą, jest kompleksem przekonań, praktyk i emocji. Co stałoby się z praktykami i emocjami chrześcijanina wierzącego na sposób tradycyjny, gdyby przyjął on, że wszystkie dogmaty, z wyjątkiem samego istnienia Boga (lub Boskości), są mitami i metaforami, które są, mogą być, ale mogą też nie być nośnikami wartości moralnych i duchowych? Przede wszystkim taki chrześcijanin musiałby odrzucić tradycyjną wiarę w boskość Jezusa z Nazaretu, jak to rzeczywiście czynią George Santayana, Karl Jaspers, John Hick i wielu egzegetów i teologów z nurtu liberalnego protestantyzmu, anglikanizmu (Rudolph Bultmann, Paul Tillich, John

Robinson i inni), a nawet katolicyzmu (por.: [Hick 2005 (1993): rozdz. 15 i 16]). Konsekwentnie symboliczną tylko wartość musiałby przypisywać Mszy świętej i sakramentom, podczas gdy prawowierne kościoły uważają je za rzeczywiste, a nie tylko symboliczne więzi, poprzez które wierny otrzymuje łaskę Bożą.

W interpretacji metaforycznej sakramenty, cuda, modlitwa (zwłaszcza błagalna), pielgrzymki, posty tracą swój dosłowny sens. Cała liturgia zostaje zubożona o sens, który filozof uznaje za magiczny, i co ważniejsze – o sens emocjonalny, który dla człowieka tradycyjnie religijnego należy do istoty jego religijności. Nie jest co prawda przekreślony sens estetyczny i ekspresywny liturgii. Ktoś traktujący ją jako rodzaj poezji może w niej uczestniczyć z pobudek estetycznych, niekiedy też uczuciowych (np. w przypadkach ślubów czy pogrzebów), jednak tylko jako sympatyzujący, a nie rzeczywisty uczestnik.

Propozycja metaforycznej interpretacji wierzeń religijnych, nawet gdy przyjmuje istnienie Boga (jak w filozofii Karla Jaspersa, Johna Hicka i innych), jest na obecnym etapie dyskusji trudna do pogodzenia z tradycyjną wiarą religijną, czy to chrześcijańską, czy także z wiarą innych religii. W ogólnym spojrzeniu filozofia religii i teologia jawią się jako dwa osobne dyskursy, które od ponad dwóch tysięcy lat ścierają się ze sobą i trzeba zakładać, że skoro dotąd nie doszło do zwycięstwa jednego z nich, to widocznie oba dysponują ważnymi racjami, dla których bronią swej tożsamości i autonomii. Współcześnie pojawiły się jednak nowe racje, dla których możliwy i potrzebny wydaje się ich dalszy dialog. Od paru dziesięcioleci nastąpiło niezwykle zbliżenie między narodami pod względem informacyjnym, ekonomicznym, politycznym, technologicznym, ekologicznym itp., ale stosunkowo małe pod względem religijnym. Tymczasem znaczenie religii dla pokoju, pomyślności i jednoczenia się ludzkości jest doniosłe, być może porównywalne ze znaczeniem ekonomii i polityki. Jak słusznie głosi Hans Küng, „nie ma pokoju na świecie bez pokoju między religiami”. Pokój ten jednak zależy w dużej mierze od stopniowego odchodzenia od dogmatycznej sztywności doktrynalnej, czyli właśnie od metaforyzacji proponowanej przez Santayanę i innych. Proces ten wydaje się nieuchronny i, jak wskazano, jest już zapoczątkowany, zarówno w filozofii, jak w teologii. Przypomnijmy: „Many ideas may be convergent as poetry which would be divergent as dogmas” („Liczne idee traktowane jako poezja mogą być zbieżne, podczas gdy jako dogmaty są rozbieżne”) (*A General Confession* 1951 [1940]: 19).

Zarazem jednak proces metaforyzacji wierzeń religijnych jest ryzykowny dla osób wierzących w sposób tradycyjny, zwłaszcza jeśli nie mają wykształcenia filozoficznego i teologicznego. Mimo, iż intencja tego procesu (projektu) jest konstruktywna, zachowująca wiarę w Boga i/lub poczucie *sacrum*, uznaje się też w nim wiele tradycyjnych wartości religii, to w warstwie wierzeniowej zdaje się on prowadzić albo do elitarniej wiary filozoficznej, albo do wolnej duchowości, która pozbawia się wymiaru wspólnotowego lub skazana jest na mozolne jego poszukiwanie. W świetle tego, co powiedziano, można dzisiaj człowiekowi

wierzącemu tak, jak mu nakazuje jego Kościół i tradycja, dać następującą radę: Trzymaj się tego, w co wierzyłeś do tej pory, ale pod dwoma warunkami. Po pierwsze bądź tolerancyjny i otwarty na odmienne wierzenia innych ludzi, gdyż jest wiele równoprawnych dróg do zbawienia. Po drugie, miej świadomość, że w religii ważniejsze od dogmatów są wskazania moralne, takie jak „złota reguła” (Mt 7, 12), i duchowe, takie jak miłość, cierpliwość, samoopanowanie, pokora, wdzięczność itp. (por. Gal 5, 22). Teolog i filozof religii nie powinni jednak na takim wskazaniu poprzestać, gdyż ich zadaniem jest twórcza reinterpretacja tradycyjnych dogmatów.

Literatura

- Bronk, A., (2003), *Podstawy nauk o religii*, TN KUL, Lublin.
- Chrzanowski, G. OP, (2005), *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Wyd. W drodze, Poznań.
- Dei Verbum*, (1965), Konstytucja Soboru Watykańskiego II *O Objawieniu*.
- Hick, J., (2004 [1989]), *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Sec. ed., Palgrave Macmillan, New York.
- , (2005), *The Metaphor of God Incarnate*, A second revised edition, SCM Press, London.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, (1994 [1992]), Wyd. Pallotinum, Poznań.
- Jan Paweł II, (1998) Encyklika *Fides et ratio*.
- , (1985), Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego „Wiara chrześcijańska a ewolucja”. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/april/documents.
- Kowalczyk, S. ks., (1982), *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Akademickiej, Wrocław.
- Pietraszek, W., (2008), *Koncepcja religii Georger'a Santayany*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Zamiejscowy, Stalowa Wola.
- Ratzinger, J., (2004 [1993]), *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Wyd. „Jedność”, Kielce.
- , (2005 [1992]), *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Wyd. M, Kraków.
- Ricoeur, P., (1986 [1976]), *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Santayana, G., (1962 [1905]), *Reason in Religion*, Charles Scribner's Sons, New York.
- , (1900), *Interpretation of Poetry and Religion*, Charles Scribner's Sons, New York.
- , (1951 [1940]), *A General Confession*, [w:] A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of George Santayana*, Tudor Publishing Company, New York.

- , (1946), *The Idea of Christ in the Gospels or God in Man*, Charles Scribner's Sons, New York.
- , (1953 [1905]) *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, One – volume edition, revised by the Author in Collaboration with D. Cory, Charles Scribner's Sons, New York.
- Schilpp, P.A. (ed), (1951), *The Philosophy of George Santayana*, Tudor Publishing Company, New York.
- Schopenhauer, A., (2004 [1851]), *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena*, t. II, rozdz. XV „O religii”, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Smart, N., (1986 [1969]), *The Religious Experience of Mankind*, 16th ed., W. Collins Sons and Co., Glasgow.
- Szmyd, J., (1968), *Filozofia moralna Santayany*, PWN, Warszawa.
- Tomasz z Akwinu św., (1932 [1265 ns.]), *Summa Theologica*, Officina Libraria Marietti, Taurini.

Konrad Waloszczyk

**The Religion as the Poetry. About Philosophy of the Religion
of George Santayana**

Abstract

George Santayana (1863–1952) has contended that religion should be seen as a kind of poetry and not as a literal truth. To him “religion, when seen to be poetry, ceases to be deceptive and therefore odious, and becomes humanly more significant than it seemed before”. I shall (1) expose reasons which have him conducted to this view, (2) compare it with the opposite doctrine of the Catholic Church and (3) conclude, that Santayana's philosophy of religion seems to be in the age of globalization and religious pluralism of particular relevance.

Key words : religious dogma, metaphor, “Copernican revolution” in the philosophy of religion and theology.