

Między skończonością i nieskończonością – religijność a doświadczanie świata życia

*Nawet, gdy wielka chmura przykrywa
nadzieję, nie opróżni to kołysek.*

Chantal Delson

Wprowadzenie

Refleksja nad dynamiką zmian dokonujących się w obszarze religii i religijności nowoczesnych społeczeństw, ujmowana w spostrzeżeniach socjologów, filozofów czy religioznawców, stanowi niezwykle inspirujące źródło namysłu nad współczesną kondycją duchową jednostki oraz sposobami, w jaki przekształca ona przestrzeń własnych doświadczeń, poszukując coraz to nowych, lepiej dopasowanych do siebie środków i formuł wyrazu w tym obszarze. Analizując tak zwany paradygmat sekularyzacji¹, można dojść do przekonania, że przypuszczenia socjologów religii z lat 50. i 60. XX wieku tylko częściowo się potwierdziły². Rzeczywiście, społeczne formy tradycyjnej religijności oraz sam status religii instytucjonalnych uległ wyraźnemu przeobrażeniu – transformacji lub wycofaniu i zanikowi. Jednak skłonność do myślenia mitologicznego i metafizycznego zdaje się pozostawać typowym i powtarzalnym elementem wewnętrznej konstytucji współczesnego człowieka, wyrażając się tak na gruncie społecznym, w twórczej inicjatywie uruchamiania nowych formuł życia religijnego, jak i indywidualnym, osobistym, w pełnych determinacji próbach nadawania przez jednostkę własnym doświadczeniom znaczenia wykraczającego poza to, co empiryczne, zmysłowe i racjonalne. Z pewnością wicher późnonowoczesnej dekonstrukcji pozostawił po sobie zdziśiatkowany krajobraz wielkich narracji, w tym narracji religijnych, jednak – czego dowodzi współ-

¹ Zob. K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 231–260.

² Zob. M. Humeniuk, *Między sekularyzacją a postsekularyzmem. O odczarowaniu świata z perspektywy socjologii religii*, [w:] *Fromm. Aplikacje*, red. P. Jabłoński, R. Włodarczyk, Wrocław 2016, s. 113–135.

czesna myśl socjologiczna, psychologiczna i religioznawcza – nie zdołał w pełni wyjałowić ludzkiej ziemi z owego sentymentu do sacrum, tęsknoty człowieka za porządkiem „nie z tego świata”, który miałyby ratować przed chaosem i rozpaczą w świecie pozbawionym stałych punktów orientacyjnych.

Wiele jest w literaturze przedmiotu świadectw na to, jak człowiek po doświadczeniu traumy XX-wiecznych totalitaryzmów, dającej początek namysłom nad zjawiskami sekularyzacji, radzi sobie z własną religijnością. Nie brakuje w nich argumentów na rzecz konieczności „odczarowania” świata z religii i przywrócenia w ten sposób jednostce należnej jej autonomii, godności i etycznego sprawstwa ani takich, które podtrzymują zasadność myślenia religijnego jako formy odnajdywania się w sytuacjach wykraczających poza zwykłe przeżywanie codzienności. Przyglądając się wybranym wątkom z tego obszaru – filozoficznym, religioznawczym czy socjologicznym – za każdym razem należałoby mieć świadomość, że podejmowany namysł dotyczy pytań o źródła i charakter ludzkiej religijności. Celem niniejszego artykułu nie będzie jednak systematyczna prezentacja różnorodnych koncepcji z tego zakresu, lecz skupienie na tych ujęciach argumentacji za i przeciw myśleniu religijnemu, które, ze względu na pewną modelowość rozumowania, mogą stanowić interesującą podstawę refleksji nad uwikłaniami i kondycją religijności człowieka współczesnego w ogóle.

Po „śmierci Boga” – nowoczesna i ponowoczesna rehabilitacja doczesności

Późna nowożytność, a zwłaszcza jej symboliczne zwieńczenie, jakim okazała się fala doświadczeń związanych z totalitaryzmami I połowy XX wieku, w sposób fundamentalny wstrząsnęła sposobem myślenia człowieka współczesnego o sobie samym i o własnej kulturze. W niezwykle wymowny sposób pisał o tym Fryderyk Nietzsche w *Wiedzy radosnej* – tekście, który stał się rodzajem manifestu teologii radykalnej, wieszczącej śmierć chrześcijańskiego Boga:

Gdzie się Bóg podział? [...] powiem wam! Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało? Czy nie nadchodzi ciągle noc i coraz więcej nocy? Nie trzebaż zapalać latarni w przedpołudnie? Czy nie słyhać jeszcze zgiełku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć nic jeszcze boskiego gnicia? – i bogowie gniją! Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się



pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmoźniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami — kto zetrze z nas tę krew?³

Idea śmierci Boga miała odczarować świat z religii i myślenia metafizycznego, prowadzić do jego dojrzałości, zastąpić transcendencję rozważaniem w kategoriach doczesności i etyki życia świeckiego. Rys ten w znaczący sposób odcisnął się w sposobach podejmowania tematu świadomości religijnej na gruncie wielu dyscyplin.

Z niezwyklej zdecydowaniem podjął tę intuicję Karol Marks, wskazując na toksyczność myślenia religijnego i religijnej świadomości, jej szkodliwy wpływ na tworzenie się sprawiedliwego porządku społecznego, owego tu i teraz społeczeństw.

Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu⁴.

Złudzenie, urojenie, jakim miała być religia, znieczulało na społeczną niesprawiedliwość, usypiało ludzką sprawczość, utrwalalo i sankcjonowało fundamentalne poniżenie i ujarzmienie człowieka. Krytyka, jakiej Marks poddaje religię, kończy się tezą, że:

człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka, a więc kończy się kategorycznym nakazem obalenia wszelkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy⁵.

Świadomość religijną należy porzucić jako niebezpieczne urojenie.

Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dookoła samego siebie, a więc dookoła swego rzeczywistego słońca. Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie⁶.

Rozumne panowanie nad światem wymaga rozumnej świadomości, niezakłóconej przez obezwładniającą iluzję. To nie Bóg stworzył człowieka, można by podsumować myśl Marksa, lecz to człowiek stworzył Boga. W dodatku uczynił to na własną zgubę, gdyż używając religii jako źródła mglistej wizji szczęśliwego życia po śmierci, przestał dbać o sprawiedliwość społeczną w życiu doczesnym. Codzienność człowieka uległego religijnej ułudzie miała zatem utrwalać mechanizmy złego społeczeństwa, złego państwa, złego prawa, złego świata. Rola, jaką Marks przypisywał religii, odpowiedzialnej za autoalienację jednostki, wyraźnie wiązała świadomość religijną z brakiem zaangażowania w „naprawianie”

³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, red. J. Wroński, T. Słowiński, Łódź-Wrocław 2010, s. 167–168, http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wr.pdf, dostęp 15.10.2016.

⁴ K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1962, s. 29.

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ Tamże, s. 29.



niesprawiedliwego świata. Tym samym więc przyzwalała nań, legitymizowała go. Krytyka religii miała zatem znaczenie fundamentalne dla spraw tego świata – nie sprowadzała się wyłącznie do uznania świadomości religijnej za urojone, lecz pośrednio podejmowała zdecydowaną krytykę krzywdzącego prawa, takież teologii i polityki.

Filozofia modernistyczna rozwinęła krytykę myślenia religijnego w oparciu o swoistą rehabilitację skończoności.

Skończoności nie trzeba już egzorcyzmować – pisał Łukasz Czajka – lecz ją zaakceptować i się z nią pogodzić, gdyż droga ku wieczności wiedzie tylko przez skończoną egzystencję, w której przygodności należy poszukiwać drobnych przeblysków doskonałości⁷.

Metafizyka, można by rzec, schodzi do codzienności i daje się w niej odnaleźć w różnorodnych zapośredniczeniach. Wymownie oddają to słowa Ryszarda Engelkinga, w następujący sposób ujmujące modernistyczną myśl francuskiego poety Charlesa Baudelaire'a:

Wbrew temu straszmemu światu, w którym przyszło wam żyć, szukajcie wzniosłości i piękna; patrzcie, współczujcie i marzcie, ale nie upijajcie się marzeniem; myślcie i twórzcie w samotności, pośród cierpień, na które jesteście skazani; próbujcie wydobyć to, co wieczne, z tego, co przemija, i przemienić błoto codzienności w złoto prawdziwej sztuki⁸.

Codziennność odczarowana daje się przeżywać wzniosłe, lecz już bez uciekania się do idei Boga, w drobnych doświadczeniach zdemitologizowanego sacrum, mających źródło w człowieku samym i jego ontologii, etyce i estetyce.

Radykalny zwrot nastąpił wraz z myślą postmodernistyczną, która niemal w zupełności zaniechała metafizycznej „spekulacji” o tym, co nieskończone i transcendentne. Trudno wszak o porządkujące rozstrzygnięcia tego typu w sytuacji, gdy – z jednej strony – demontażowi ulegają wszelkie zasady, kodeksy i zasady porządkujące społeczną wyobraźnię i społeczne działanie, z drugiej zaś – roztapiają się same wzorce zależności, wzajemności, relacji świecie, gdzie rzeczywistość staje się „płynna”⁹. Za zasady nowego porządku świata uznaje się afirmację nieusuwalnego radykalnego pluralizmu, niesprowadzalnego do żadnej wyższej zasady porządkującej; sceptycyzm wobec metanarracji oraz niechęć wobec myślenia binarnego, dwubiegunowego, którego prostą konsekwencją może być na przykład myślenie w kategoriach teizm–ateizm, wobec wcześniejszych postulatów – zupełnie nieuprawnione. Ponadto, doświadczenie wojny, szczególnie zaś barbarzyństwa Holokaustu, wyznaczyło nową „metodologię” czytania rzeczywistości, pozbawiając myśl zachodnią możliwości jakiej-

⁷ Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2014, s. 24.

⁸ R. Engelking, *Testament poety*, [w:] Ch. Baudelaire, *Paryski spleen*, Łódź 1993, s. 240.

⁹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 15.



gokolwiek przekonujacego i sensownego wyjasnienia problemu obecności i milczacej zgody Boga wobec okrutnych wydarzeń historii. Ów metafizyczny paraliż sprawił, że, jak podaje Czajka, dla postmodernistów, takich jak Thomas J. Altizer czy Jacques Derrida, jedyną dającą się zaakceptować i prawdziwie realną egzystencją stała się faktyczność przygodnego, śmiertelnego, niedoskonałego i zmiennego życia. Natomiast idee wiecznej stałości lub doskonałości zostały uznane za iluzje spekulacji metafizycznej i przeszkody dla różnorodności umożliwiającej rozwój. Skończoność i wynikająca z niej podatność na zmiany, swoiste metafizyczne horrory, zostały, jak zauważa autor, przez postmodernistów nobilitowane i wyniesione do godności w pełni afirmowanych i nieusuwalnych elementów kondycji ludzkiej. Permanentna zmienność i wynajdywanie nowych różnic stało się jednym z naczelných aksjomatów postmoderny, zaś koncepcja derideriańskiego dekonstrukcjonizmu miała stanowić najbardziej zaawansowany ewolucyjnie postulat teologii negatywnej, przyczyniającej się ostatecznie do detronizacji Boga oraz odczarowywania świata¹⁰.

Homo religiosus? – religijność a doświadczanie świata życia

Omówiony wyżej kontekst „zdemitologizowanej” rzeczywistości, a wraz z nim samotność wyemancypowanej jednostki, w tym wyemancypowanej z wiary w bogów, okazała się być jednak kosztem zbyt dużym – indywidualnie i społecznie. O tym dylemacie człowieka zachodniego w jego świecie życia i codzienności pisze Chantal Delson:

zarówno zakorzenie, jak i emancypacja prowadzą do wypaczeń. Zakorzenie powoduje nadużycia osobistego autorytetu, miażdżenie jednostek w imię równowagi wspólnoty, wojny prowadzone w imię partykularyzmów, bałwochwalstwo przesądów uświęconych z powodu ich starożytności. Emancypacja powoduje straszliwą samotność, rozpad solidarności, zbrodnie wszechmocnej wolności. Grzeszylibyśmy złą wiarą, sądząc, że winy leżą zawsze po jednej stronie. A jednak właśnie to robimy. Porównujemy zakorzenie pełne ludzkich ułomności z idealną emancypacją. Człowiek posiada jednocześnie korzenie i skrzydła¹¹.

Filozofia i teologia radykalna nie przynoszą ulgi. Kondycja człowieka i jego „odczarowany” świat życia nie poddają się jednowymiarowemu opisowi w prostej zależności wobec zdetronizowanych bogów. Wspominał o tym Louis Doupré:

¹⁰ Ł. Czajka, *Święta anarchia*, dz. cyt., s. 24.

¹¹ Ch. Delson, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, Kraków 2011, s. 238.



Ludzie [...] poczuli, że kultura pozbawiona innego wymiaru nie może być prawdziwie ludzka. Tęsknimy za wieloma rzeczami, których brakuje w naszym świecie. Religia, przynajmniej w najbardziej pierwotnym sensie tego słowa, wydaje się zajmować centralne miejsce w tych pragnieniach. Jeszcze raz poszukiwanie doświadczeń mistycznych, odosobnienie na pustyni, wspólne uprawianie ziemi w arkadyjskiej prostocie, stały się godne szacunku, a nawet modne. Nawet osobliwy pęd w kierunku prymitywizmu, kult nagości i pragnienie przewyciężenia różnicowania seksualnego w odzieży i orgiach, wyraża potrzebę jedności, która ma swoje ukryte sprężyny w impulsach religijnych. [...] Te nowe tendencje na pewno ujawniły jedną rzecz – człowiek nie jest gotowy wyrzec się tego wymiaru rzeczywistości, który odkryła w przeszłości wiara religijna. Nieumiejętność radzenia sobie z nim odgrywa znaczną rolę w poczuciu wyalienowania współczesnego człowieka. Prawidłowe rozumienie znaczenia postawy religijnej wydaje się być istotnym wymaganiem dla rozwiązania naszego kryzysu kulturalnego¹².

A zatem, wraz z detronizacją religii instytucjonalnych, człowiek otrzymał jednocześnie i wolność, i zagubienie. Przetrwać w rzeczywistości nieoznaczonej, pozbawionej stałych punktów orientacji i niekwestionowanych autorytetów uczyniło z życia zadanie niezwykle trudne, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Egzystencjalny dramat życia pozostał nierozwiązany. Przyjmując taką perspektywę, można stwierdzić, że człowiek wciąż podejmuje próby poradzenia sobie z tajemnicą życia i śmierci. I wbrew przewidywaniom Nietzschego oraz jego kontynuatorów – wciąż usiłuje uporządkować swój świat życia na sposób religijny, wobec czego postulat trwałego wykorzenia z tego, co z myśleniem religijnym związane, traci swą ostrość. Każda taka próba niesie ze sobą pytania i odpowiedzi związane ze specyfiką i funkcją tego, co religijne dla ludzkiego radzenia sobie z doczesnością w codzienności. Wszystkie je łączy usilne dążenie do nadawania sensu temu, co trudne do zrozumienia w oparciu o zwykłe, codzienne doświadczenia życia.

Warto w tym miejscu przywołać, choćby bardzo pobieżnie, kategorię *homo religiosus*, która w literaturze przedmiotu stosowana jest często przy okazji wyjaśnień natury owej ludzkiej skłonności ku transcendencji czy też sacrum. Sławomir Sztajer wykazuje, że jest ona kategorią filozoficzną, która zachowuje wciąż swą wartość poznawczą i okazuje się pomocna w wyjaśnianiu wielu ludzkich zachowań¹³. Pojęcie to było dotąd wyjaśniane w różny sposób: jako typ osobowości, religijna natura człowieka lub religijna skłonność, będąca wynikiem specyficznej „konstrukcji” ludzkiego umysłu¹⁴, lub też swoisty „zmysł” ludzki¹⁵. Mircea Eliade traktował sacrum jako „element w strukturze świadomości”;

¹² L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 9–10.

¹³ S. Sztajer, *Pojęcie homo religiosus i jego filozoficzne interpretacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 3, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ A. Visala, *Naturalism, Theism, and the Cognitive Study of Religion*, Farnham–Burlington 2011, s. 186.



uznając go tym samym jako bezdyskusyjny i aprioryczny w swoich rozważaniach natury religijności¹⁶. Za z gruntu odmienną perspektywę badawczą należy tu uznać kognitywne podejście do religii. Religijność jest tutaj traktowana jako,

naturalna skłonność o charakterze maturacyjnym, a więc jako skłonność pojawiająca się samorzutnie, w wyniku działania zdolności poznawczych mających swe źródło w biologicznej konstytucji człowieka i mających pewną historię ewolucyjną. [Religijność] będąc naturalną skłonnością, nie jest jednak antropologiczną koniecznością¹⁷.

Zgodnie z systematyką ujęć, jaką przedstawia Sztajer, kategoria *homo religiosus* nie uprawnia do jednoznacznego przypisania religijności naturze człowieka. Uzasadnione więc zdaje się być zwrócenie uwagi na społeczny aspekt kształtowania się owego „sentymetu” religijnego, który, wbrew wieszczom śmierci Boga, popycha człowieka na drogę religii i religijności.

Zdaniem Rollo May kluczową w tym kontekście rolę odgrywa usilne staranie jednostki o nadanie spójności, porządku i znaczenia docierającemu do jej świadomości strumieniowi doznań, emocji i idei. Autor wskazuje tu na rolę pamięci odwołującej się do mitów¹⁸. Pamięć ta skupia się wokół tego, co dla człowieka znaczące, gdzie sama zapamiętywana treść ma drugorzędą rolę. Istotne w tym procesie jest nie to, czy utwalona myśl dotyczy zdarzenia prawdziwego czy wyobrazonego, lecz to, co nadaje jej znaczenie, co jest dla jednostki lub grupy kluczowe. Nowoczesność i filozofia radykalna postulowały pozbawienie człowieka owego „mitycznego łona”¹⁹. Wcześniej integrowało ono jego poczucie przynależności do danej wspólnoty, zaś odcięcie od nich wtrącało w rodzaj duchowej bezdomności. Istnienie owego „kolektywnego mitu”²⁰, zdeponowanego w zbiorowej pamięci oraz możliwość odnoszenia się do jego sensotwórczych zasobów przynosiło ulgę, dawało egzystencjalne poczucie bezpieczeństwa i etyczną sprawczość jednostki. To w mitach mają bowiem swój początek etyka i dążenie – podkreśla May²¹, ich obecność chroni i wzmacnia moralność.

Podobnie ujmuje tę kwestię antropolog Bronisław Malinowski:

w każdym społeczeństwie podstawą więzi społecznej, wzajemności usług i zobowiązań, możliwości współdziałania jest fakt, iż każdy z jego członków wie, czego się od niego oczekuje, czyli fakt istnienia powszechnie przyjętych norm postępowania. Żadne prawo moralne nie może być skuteczne, o ile nie jest przewidziane, o ile nie można na nie liczyć²².

¹⁶ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 6.

¹⁷ S. Sztajer, *Pojęcie homo religiosus...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁸ R. May, *Błaganie o mit*, Poznań 1997, s. 24.

¹⁹ Tamże, s. 41.

²⁰ Tamże, s. 47.

²¹ Tamże, s. 55.

²² B. Malinowski, *Społeczne i indywidualne źródła religii pierwotnych*, [w:] *Socjologia*



Mit jest zatem żywotnym, aktywnym, stale działającym, posiadającym swe społeczne oraz etyczno-moralne uzasadnienia składnikiem świata życia, nie zaś wyłącznie mrzonką, złudzeniem, czczym opowiadaniem²³.

W podobny sposób o indywidualnej i zbiorowej funkcji myślenia mitologicznego, a także o źródłach ludzkiej religijności pisał socjolog Peter Ludwik Berger, autor *Świętego baldachimu*. Warto w tym miejscu przywołać szczegóły jego koncepcji, gdyż stanowi ona dobrą ilustrację tworzenia się ludzkiej religijności na pograniczu tego, co jednostkowe i tego, co społeczne. Ujmuje on bowiem człowieka jako „osobną” istotę podlegającą procesom uspołeczniania, silnie związaną z kontekstem nadawanych lokalnie sensów i znaczeń²⁴. Jak podkreśla „człowieczeństwo jest zmienne społecznie i kulturowo do tego stopnia, że zasadnie można powiedzieć, iż człowiek tworzy sam siebie”²⁵. Proces stawania się owego *homo socius* zakorzeniony jest w procesach socjalizacji. Tu jednostka tworzy sobie obraz „uogólnionego innego” – wiedzy, języka, wzorów analizy i interpretacji rzeczywistości, które z czasem ulegają internalizacji, zostają uwewnętrznione, uznane za własne i zaczynają określać subiektywne struktury jej świadomości²⁶. W ten sposób ustanawiana jest tradycja, z którą jednostka się identyfikuje, a ta gwarantuje również przetrwanie wspólnoty. Można zatem socjalizację określić jako proces wzajemnie korzystny, o znaczeniu fundamentalnym tak dla jednostki, jak i dla obiektywnego świata społecznego. Jednostka internalizując zewnętrzny, obiektywny porządek znaczeń zwany *nomosem*, uzyskuje świadomość własnej tożsamości oraz staje się „tym, co inni kierują pod jej adresem”²⁷. Dąży do życia uporządkowanego, trwałego i znaczącego, zakorzenianego i doświadczanego w codzienności. Taki świat jawi się jej jako subiektywnie wiarygodny, pozwala nadawać sens własnej biografii. W procesie socjalizacji „jednostka wytrwale «odpowiada» światu, który ją ukształtował i tym samym podtrzymuje ten świat jako rzeczywistość”²⁸. Dzięki temu zachowana pozostaje ciągłość *nomosu*, a tym samym pewnego porządku społecznego chroniącego przed utratą orientacji i popadnięciem w anomię.

Każdy *nomos* widziany w perspektywie społeczeństwa jest obszarem znaczenia wyciętym z ogromnego nagromadzenia braku znaczeń, jest małą jaśniejącą

religii, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 37.

²³ B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 303.

²⁴ Por. M. Humeniuk-Walczak, *On the Validity of Religious Education in the Age of Secularization. Reflections from the Border of Religious Sociology and Religious Pedagogy*, [w:] *Atomization or Integration? Transborder Aspects of Multipedagogy*, red. A. Szerląg, J. Pilarska, A. Urbanek, Newcastle upon Tyne 2016, s. 255–259.

²⁵ P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 88.

²⁶ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005, s. 44.

²⁷ Tamże, s. 46.

²⁸ Tamże, s. 49.



przejrzystoscia w pozbawionej formy, ciemnej i zawsze zlowieszczej dzungli. Kazdy nomos widziany w perspektywie jednostki reprezentuje jasna «strone dnia» zycia, subtelnie podtrzymywaną przeciwko ponurym cieniem «nocy». W obydwu perspektywach kazdy nomos jest gmachem wzniesionym w obliczu poteznych i obcych sil chaosu²⁹.

Spolecznosc staje sie wiecej straznikiem porzadku i znaczenia nie tylko na poziomie instytucjonalnych struktur i procedur nomosu, ale rowniez na poziomie swiadomosci jednostkowej, ktora okresla.

Niemniej w strukturze owego porzadku czasami pojawiaja sie momenty nieprzystajace do codzienności, jakby z niej „wystajace”, zwiazane z sytuacjami granicznymi. W sytuacjach granicznych, jak ujmuje to Berger, jednostka dotyka lub przekracza granice porzadku okreslajacego jej wlasne nawyki i codzienna egzystencje³⁰. Skrajnym przykladem takiego zdarzenia jest smierc, bycie jej swiadkiem lub sama swiadomosc jej nieuchronnosci. Ich potencjal moze zagrazac trwaosci struktur wiarygodnosci, jakimi dysponuje jednostka, a w efekcie – popadnieniem w anomie i chaos. Z tego wlasnie powodu spolecznosc powinno wyposazyc jednostke w metody odsuwania owych „mar swiata anomii”³¹ i utrzymywania ich w bezpiecznych granicach ustalonego nomosu. Taka spolecznie zobiektywizowana „wiedza”, sluzaca wyjasnianiu, podtrzymywaniu i usprawiedliwianiu porzadku spolecznego okreslana jest przez autora jako proces legitymizacji. W przypadku sytuacji granicznych jednostce nie wystarcza odniesienie do znanego, zakorzenionego w codzienności nomosu. Pojawia sie koniecznosc uruchomienia specjalnych mechanizmow legitymizujacych – instytucji, jezuka, zestawu uprawomocnien, sadow, wartosci i zasad, ktore umozliwilyby zintegrowanie owych „rzeczywistosci odmiennego rodzaju”³² ze znaną rzeczywistoscia zycia codziennego, przypisujac im wyzszy status poznawczy, umieszczajac owe ludzkie zdarzenia w kosmicznym ukkladzie odniesienia, zwanym przez autora kosmosem. W tym wlasnie miejscu „zacznaja” sie religia i religijna legitymizacja, ktora

ma odnosic zdefiniowana przez czlowieka rzeczywistosc do tej ostatecznej, uniwersalnej i swietej. Z natury nietrawale i przemijajace konstrukcje ludzkiego dzialania przyobleka sie zatem w otoczke ostatecznej pewnosci i trwaosci. [...] Stworzonym przez czlowieka nomosom nadaje sie kosmiczny status³³.

Ta „metodologia” pozwala jednostce przechodzacej przez sytuacje graniczne

ciagle istniec w swiecie swojego spolecznoscia – «nie jak gdyby sie nic nie zdarzylo», co w bardziej krafcowych sytuacjach granicznych jest psychologicznie

²⁹ Tamze, s. 54–55.

³⁰ Tamze, s. 53.

³¹ Tamze, s. 55.

³² Tamze, s. 78.

³³ Tamze, s. 69.



trudne, lecz z przeświadczeniem, że nawet te wydarzenia czy doświadczenia mają swoje miejsce w uniwersum, który ma sens³⁴.

Rolą legitymizacji religijnych jest zatem utrwalanie struktur wiarygodności dla sytuacji i doświadczeń niemieszczących się w codziennym nomosie, tak, aby jednostka mogła uniknąć anomii, rozpaczy i chaosu. Berger dodatkowo zwraca uwagę na ich społeczny aspekt. Zauważył on, że

wszystkie tradycje religijne, niezależnie od swoich indywidualnych eklezjologii czy też braku takowych, dla swojej nieprzerwanej wiarygodności potrzebują specyficznych zbiorowości, [...] obecności struktur społecznych, w których jest ona przyjmowana jako oczywistość i w których kolejne pokolenia jednostek podlegają socjalizacji, w taki sposób, iż świat ten staje się realny dla nich³⁵.

Im trwalsze struktury wiarygodności, im większa ich moc wspierania jednostki w jej wspólnotowym zakorzenieniu, tym trwalszy świat samej religii w jej społecznie ukonstytuowanej wersji. Na straży tego porządku stoją mechanizmy „przypominania” związanej z nim wiedzy, niedopuszczające do tego, by uległa dezaktualizacji, zlekceważeniu i erozji, wówczas bowiem straciłaby bezpowrotnie swą moc czynienia świata społecznych rozumień i interpretacji wiarygodnymi. Chodzi tu o religijne atrybuty, rytualizm i „inżynierię społeczną” jako specyficzne instrumenty aktualizowania definicji rzeczywistości i odpowiadających im legitymizacji.

Gdy całe społeczeństwo służy jako struktura wiarygodności dla religijnie legitymizowanego świata, to wszystkie ważne, dokonujące się w jego obrębie procesy społeczne, służą utwierdzeniu i ponownemu zatwierdzeniu jego rzeczywistości. [...] Zarówno czyny religijne, jak i religijne legitymizacje, rytuał, mitologia [...], łącznie służą «przywoływaniu» tradycyjnych znaczeń zawartych w kulturze i jej głównych instytucjach. Przywracają one ciągłość pomiędzy stanem obecnym i tradycją społeczeństwa, sytuując doświadczenia jednostki i różnych grup społeczeństwa w kontekście historii (zmyślonej bądź nie), która transcendentuje każde z nich³⁶.

Społecznie konstruowana religia w ujęciu Bergera jest zatem formułą pozwalającą zrozumieć i nadać znaczenie tym elementom jednostkowego i społecznego doświadczenia, które wykraczają poza dobrze rozpoznaną i oswojoną codzienność, takich jak sytuacje graniczne. W interesie społecznym pozostaje ochrona jednostki przed popadnięciem w grożące jej w tego typu sytuacji anomie i chaos. Ma ona polegać na podtrzymywaniu struktur uwiarygadniających całokształt wiedzy i działania przejmowanych przez jednostki w procesie socjalizacji i sytuujących owo niecodzienne doświadczenie w szerszym kontekście transcendencji, kosmosu. Mechanizm ten opiera się na zachowaniu równowagi

³⁴ Tamże, s. 79.

³⁵ Tamże, s. 82.

³⁶ Tamże, s. 84.



systemu społecznego poprzez utrwalanie określonych znaczeń i sensów, po jakie w tego typu sytuacjach jednostka, dzięki uprzedniej socjalizacji, będzie skłonna sięgać, by oswoić własne doświadczenie. Sprawuje kontrolę w trzech znaczących społecznie wymiarach: po pierwsze – nad zakresem terytorialnym struktur wiarygodności (granice poznawcze mówiące o tym, co jest akceptowalne, dopuszczalne, pożądane i dobre, a co takim nie jest), po drugie – w miarę możliwości – poszerzaniem tychże granic (tak aby „baldachimem” danej historycznie wersji religii objąć kolejne jednostki i grupy społeczne), po trzecie zaś – skutecznym odgrodzeniem się i ochroną przed potencjalnie niebezpiecznymi odmieńcami, heretykami, mogącymi narazić na niebezpieczeństwo konwersji lokalnych wyznawców.

Zakończenie

Trudno jest oderwać powyższe rozważania dotyczące źródeł, miejsca i roli myślenia religijnego w doświadczeniu codzienności człowieka współczesnego od namysłu nad złożonością społeczno-kulturowego świata przełomu XX i XXI wieku. Wydaje się, że, niezależnie od instytucjonalnych przeobrażeń w tym obszarze, potrzeba sięgania do transcendencji, doświadczenia sacrum, wyrażania swojej wiary i religijności czy też jej różnorodnych transformacji wciąż daje się ująć jako charakterystyczna dla pewnej części społeczeństwa zachodniego, borykającego się z traumą XX-wiecznych totalitaryzmów i idei „śmierci Boga”. Taki stan rzeczy odpowiada opisanej przez Jürgena Habermasa koncepcji społeczeństwa postsekularnego, gdzie filozof określa jako nieuprawnione, a nawet szkodliwe społecznie traktowanie procesów sekularyzacji i „odczarowywania” świata jako rodzaj

gry o sumie zerowej między uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej. [...] Ten obraz – przekonuje filozof – nie pasuje do społeczeństwa postsekularnego, czyli takiego, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne³⁷.

Zamiast tego postuluje uznanie idei tak zwanego zdrowego rozsądku³⁸ (*common sense*), swoistej trzeciej optyki między nauką a religią, w symetryczny sposób otwartej na nie obie i w jednakowy sposób stroniącej od absolutystycznych roszczeń każdej z nich.

³⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, nr 9, s. 11.

³⁸ Zob. tamże.



Kompromis ten, realizowany w wymiarze społecznym, zdaje się odpowiadać zaprezentowanej w artykule refleksji nad indywidualną perspektywą podjętej problematyki, związanej z potrzebami i możliwościami jednostki w zakresie myślenia religijnego i religijnego nadawania znaczeń temu, co wykracza poza doświadczenia zakotwiczone w codzienności. Niezależnie od tego, gdzie zwykło się lokować źródła owej potrzeby odnoszenia się do transcendencji, do porządku „nie z tego świata”, wydaje się zasadnym sądzić, iż – tak jak to wyraziła w tekście użyty tu jako motto Chantal Delson – życie człowieka i prawidła jego biografii nigdy nie domykają się w pełni, z każdej traumy człowiek jest w stanie wyjść, z każdej śmierci może zrodzić się życie. W kontekście namysłu nad przeżywaniem i doświadczaniem religijności warto być może w miejsce pytań o ontyczny status wiary, religii czy religijności zastanawiać się nad tym, jak one dziś w człowieku „pracują”, jakie pełnią funkcje, a także – w jakim zakresie ulegają lub nie zmianom wymuszonym przez współczesność.

Bibliografia

- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydaw. Literackie, Kraków 2006.
- Berger P.L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005.
- Czajka Ł., *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Wydaw. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2014.
- Delson Ch., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2011.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Wydaw. KR, Warszawa 1997.
- Engelking R., *Testament poety*, [w:] Ch. Baudelaire, *Paryski spleen*, tłum. R. Engelking, Klio, Łódź 1993.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.
- Humeniuk-Walczak M., *On the Validity of Religious Education in the Age of Secularization. Reflections from the Border of Religious Sociology and Religious Pedagogy*, [w:] *Atomization or Integration? Transborder Aspects of Multipedagogy*, red. A. Szerląg, J. Pilarska, A. Urbanek, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016.
- Malinowski B., *Mit, magia, religia*, red. A. K. Paluch, tłum. B. Leś, D. Prasałowicz, PWN, Warszawa 1990.
- Malinowski B., *Społeczne i indywidualne źródła religii pierwotnych*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Petrus, Kraków 2011.
- Marks K., Engels F., *O religii*, tłum. J. Maliniak, S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.



- May R., *Blaganie o mit*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Zysk i S-ka, Poznan 1997.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, red. J. Wronski, T. Slowinski, tłum. L. Staff, Nietzsche Seminarium, Lodz-Wroclaw 2010, http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wr.pdf, dostep 15.10.2016.
- Sztajer S., *Pojecie homo religiosus i jego filozoficzne interpretacje*, „Przeglad Religioznawczy” 2013, nr 3, s. 59–69.
- Visala A., *Naturalism, Theism, and the Cognitive Study of Religion*, Ashgate, Farnham–Burlington 2011.
- Zielińska K., *Spory wokol teorii sekularyzacji*, Nomos, Krakow 2009.

Between finity and infinity- religiousness and the experience of the life world

Abstract: The social forms of traditional religiosity and the status of institutional religion have undergone a transformation in the 20th century. However, the inclination to mythological and metaphysical thinking seems to be a typical and constant factor of today's human mind. These influence social and individual experiences in what goes beyond the empirical. One should be aware that looking at these selected topics (philosophical, religious or sociological) is actually addressing the question about human religiosity. The purpose of this paper, however, is not a systematic presentation of a variety of concepts in this field, but rather focuses on arguments against anti-religious thinking. This may provide us with interesting observations about the inclinations and conditionality of contemporary humanity.

Keywords: philosophy of religion, psychology of religion, postsecularism, religiosity, religion, spirituality, sociology of religion

Słowa kluczowe: duchowosc, filozofia religii, psychologia religii, religia, religijnosc, sekularyzm, socjologia religii

