

Przegląd Religioznawczy 2(272)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

GRZEGORZ CHRZANOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Katedra Filozofii Religii

e-mail: grzegorz.chrzanowski@upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9151-1874

Poznanie religijne jako uczestnictwo. Filozofia religii Jana Andrzeja Kłoczowskiego

Religious Cognition as Participation.
Jan Andrzej Kłoczowski's Philosophy of Religion

Abstract. The main purpose of this essay is a systematic presentation of the concept of religious experience and cognition in Jan Andrzej Kłoczowski's philosophy of religion. The starting point is a definition of religion not only as a system of beliefs but also as an event, as a domain of religious experience and practice. A religious experience in Kłoczowski's account has no punctual characteristic but it is, in fact, a hermeneutical experience. It is a permanent dialogue with the tradition of a given religion and culture. Someone experienced is the person with a rich experience. Religious experience has both a subjective and an objective side. The subjective aspect is an innate question concerning the meaning and value of human existence. The objective side includes the experience of a symbol, which refers to the transcendent reality, in which it has already been participating. The precondition of religious knowledge is previous participation in the religious order of the world and the religious values of society. The basic rule of religious epistemology is a claim that participation is ahead of cognition. In religious practice it has been carried out by initiation. In Aquinas' thought the cognition of God is an act of grace given by the Holy Spirit as a gift of wisdom and a result of previously demonstrated act of faith, bond and love.

Keywords: philosophy of religion, religious experience, hermeneutics, cognition of God, initiation

Problematyka poznania religijnego obecna jest w myśli profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego od początku jego badań w dziedzinie filozofii religii. Począwszy od doktoratu poświęconego myśli Ludwika Feuerbacha, przez analizę tekstów mistrzów podejrzeń – Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Zygmunta Freuda i pokrewnych autorów – Kłoczowski stawia pytanie o prawdziwość religii, jej sens i wartość we współczesnym świecie (Kłoczowski, 1979; Kłoczowski, 2004, s. 18–53). Wartość poznania religijnego, pytanie o to, czy w religii jest w ogóle jakieś poznanie, to jedno z wielu pytań, które zostaje postawione, gdy rozważamy znaczenie religii.

Przedstawiając zagadnienie poznania religijne, należy na początku powiedzieć, o czym nie będzie mowy. Nie zostanie podjęte, skądinąd związane z omawianą problematyką i interesujące, zagadnienie argumentów za istnieniem Boga. Pytanie o możliwość udowodnienia istnienia Boga nie było pomijane przez Kłoczowskiego i analiza argumentów była podejmowana, ale głównie w ramach pracy dydaktycznej. Rzeczywistym punktem wyjścia analizy poznania religijnego czyni Kłoczowski doświadczenia i akty religijne, a nie wnioskowanie o istnieniu Pierwszej Przyczyny lub Bytu Koniecznego. Nawet charakterystyka poznania religijnego u Akwinaty pomija analizę jego dróg.

Wielu badaczy – pisze dominikanin – zatrzymuje się na najbardziej elementarnych zagadnieniach, takich jak wykazanie (*demonstratio*) istnienia Boga, zapominając jak gdyby, że autor *Summy* był przed wszystkim teologiem i że analizę poznania religijnego należy poszukiwać w bardziej zaawansowanych rejonach jego myśli (Kłoczowski, 2004, s. 143).

Choć św. Tomasz z Akwinu był przekonany o możliwości czysto racjonalnego poznania istnienia Boga, a Kłoczowski w tradycji tomistycznej był uformowany, to jednak nie drogi dowodzenia wiodą ku poznaniu Boga. W tej kwestii Kłoczowski podziela raczej stanowisko autorów, którzy dostrzegają niekonkluzywność dowodów oraz fakt, że zwykle formułowane są one przez ludzi już skądinąd wierzących. Pisze Max Scheler: „Jeśli owe tak proste dowody [...] są tak jasne, tak oczywiste, tak pewne, za jakie uchodzą [...] to dlaczego są powszechnie odrzucane przez wszystkich ludzi współczesnych, którzy nie zostali wychowani w tej tradycji teologicznej?” (Scheler, 1995, s. 249). Nie są to dowody, ale raczej argumenty czy – wedle wyrażenia Karla Jaspersa – drogi myślowego upewnienia (Jaspers 1995, s. 28).

Definicja religii – religia jako wydarzenie

W potocznym rozumieniu religia to system pojęciowy, w którym obok twierdzeń o Bogu występują także normy etyczne określające normy postępowania

oraz ukazujące cel życia (Kłoczowski, 1990, s. 27). Nie jest to ujęcie całkowicie błędne, jednak nie ujmuje samej istoty aktu religijnego.

Aby zrozumieć, czym jest religia, musimy przyjrzeć się środowisku, w jakim żyje człowiek. Człowiek jest zanurzony w przestrzeni, powiada Kłoczowski (Kłoczowski, 1990, s. 19–26; Kłoczowski, 2004, s. 22–25) – nie tylko w przestrzeni fizycznej, ale także w przestrzeni międzyludzkiej oraz w przestrzeni religijnej. Na przestrzeń fizyczną nakłada się przestrzeń relacji międzyosobowych konstytuowana przez intencjonalność ludzkich działań, gestów, myśli i uczuć. Fizyczne oddalenie nie musi negować faktu, że drugi człowiek jest mi bliski; przestrzeń międzyludzka kieruje się nieco innymi prawami niż przestrzeń fizyczna. Człowiek może także doświadczyć „trzeciej przestrzeni”. Na doświadczenie przestrzeni fizycznej i międzyludzkiej może nałożyć się doświadczenie przestrzeni *sacrum*, przekształcając obydwie wcześniejsze i nadając im nowe znaczenie. W zależności od typu religii będzie to bądź hierofania – objawienie *sacrum* w przestrzeni, bądź słowo profetycznego przesłania – objawienie Boga działającego w historii. Religię znajdujemy zatem w kulturze rozumianej metaforycznie jako przestrzeń międzyludzkiej komunikacji, w której znajdujemy znaki odsyłające do *sacrum*, do wymiaru boskiego. Komunikując się za pomocą tych znaków, ludzie mają świadomość, że poprzez nie nawiązują więź z innym jeszcze wymiarem rzeczywistości. W ludzki system znaków wpisuje się duchowy wymiar komunikacji – więź człowieka z Bogiem, bogami, *sacrum*. Religia rozpatrywana jako część kultury zawiera trzy istotne elementy. Jest prawem – świętą i objawioną regułą życia; wspólnotą – zjednoczeniem uczestników złączonych odniesieniem do wspólnej tradycji; drogą – przekraczaniem ograniczeń egzystencji i dążeniem do zjednoczenia z Absolutem (Kłoczowski, 2004, s. 24).

Należy również podkreślić, powiada Kłoczowski, że religia różni się od filozofii. Filozofia jest przede wszystkim pracą myśli, znajduje wyraz w przekazie, którego celem jest przekonanie odbiorców za pomocą argumentów racjonalnych. Filozofia może badać także religię, ale przychodzi do niej z opóźnieniem, po wydarzeniu, po religijnym akcie.

W pewnym momencie życia – pisze Kłoczowski – coś nas wytrąca z banalnego biegu spraw, rzeczywistość ukazuje nowe, niespodziewane oblicze. To co było dotychczas oczywiste, staje się oto tajemnicze i inne. Gdy ta zmiana samego horyzontu myślenia i odczuwania skierowuje człowieka do poszukiwania podstawy całej rzeczywistości – mówimy o doświadczeniu religijnym (Kłoczowski, 1990, s. 27).

Dopiero wówczas możemy mówić nie tylko o teoretycznych przekonaniach religijnych, ale i o religijnej postawie. Akt religijny ma często charakter porwania, uniesienia, nie jest ani zaplanowany, ani nie ma głównie charakteru intelektualnego. Takim wydarzeniem było nawrócenie Szawła w drodze do

Damaszku. Nie wszyscy, a nawet niewielu ludzi religijnych ma takie mocne przeżycia, ale nie zmienia to faktu, że religia w pierwszym rzędzie jest wydarzeniem (Kłoczowski, 2017, s. 327).

Zwrócenie uwagi na wydarzeniowy charakter nie jest kwestią jedynie ostatnich lat i nie jedynie Jan Andrzej Kłoczowski o tym pisze. Już na początku XIX wieku Friedrich Schleiermacher w *Mowach o religii* zarzuca krytykom religii błędne jej rozumienie jako systemu poglądów będącego mieszaniną metafizyki i moralności. „Mieszajcie jednak i kręćcie jak chcecie, nie da się tego pogodzić, i tak uprawiacie pustą grę z materiałami, które do siebie nie pasują. Zostaje wam zawsze tylko metafizyka i moralność. Tę mieszaninę sądów o najwyższej Istocie lub świecie i przykazaniach dotyczących ludzkiego życia nazywacie religią!” (Schleiermacher, 1995, s. 70). Tymczasem istota religii ujawnia się w doświadczeniu; jej istotą jest uczucie i ogląd, a nie myślenie lub działanie. Wydawca dzieł Schleiermachersa, Rudolf Otto również podkreślał irracjonalny charakter doświadczenia religijnego. Irracjonalny to znaczy taki, którego nie można ani zredukować, ani zamknąć w racjonalnych schematach obecnych w każdej religii: teologii, etyce, sztuce (Otto, 1968). W nieco innym kontekście, za oceanem, tworzył William James, amerykański filozof i psycholog, twórca pragmatyzmu, badacz religii także. To on upowszechnił termin „doświadczenie religijne”, zawarty w tytule jego głównego dzieła. James badał subiektywną i indywidualną stronę doświadczenia religijnego. Badał doświadczenie religijne u wybitnych jednostek, których doświadczenie było szczególnie intensywne (James, 2001). I wreszcie Max Scheler, który upominał się o przedmiotowy aspekt aktu religijnego. W akcie religijnym przedmiot jest człowiekowi dany (Scheler, 1995).

Charakterystyka doświadczenia religijnego

Pojęcie doświadczenia, jakim tutaj chcemy się posługiwać, nie jest tożsame z tym, jakim posługują się nauki ścisłe. Istnieje wielość rodzajów poznania, a nie tylko jedno ograniczone do poznania naukowego. Różnorodność dziedzin rzeczywistości wymaga od człowieka poznającego wyłaniania odmiennych aktów poznawczych. Aktów dostosowanych do danej, różniącej się od innych, dziedziny rzeczywistości. Jak dowodzą fenomenologowie, o specyfice aktu decyduje przedmiot intencjonalnego odniesienia. Przyjmujemy zatem, że istnieją również akty poznania religijnego, różne od innych aktów zarówno pod względem przedmiotu odniesienia, jak i struktury poznania (Kłoczowski 2001, s. 173).

W polemice z jednostronnie naukową koncepcją doświadczenia powstała koncepcja doświadczenia hermeneutycznego, która wydaje się być lepszym

narzędziem do zrozumienia, czym w swej istocie jest doświadczenie religijne. Kłoczowski proponuje, aby nie ograniczać analizy doświadczenia do przeżyć jednostkowych, do momentów punktowych, lecz traktować doświadczenie jako proces, czyli raczej jako doświadczenie rozciągnięte w dłuższym odcinku czasu, jako proces pozwalający uzyskać pewną biegłość w odczytywaniu znaków żywej obecności boskiej. Tak rozumiane doświadczenie jest bardziej drogą niż jednostkowym przeżyciem. Niemieckie słowo *die Erfahrung* – doświadczenie, bliskie jest *fahren* – podróżować, przemierzać obce kraje. Wiedza podróżnika płynie z własnego poznania i kumuluje się. Dzięki temu staje się ekspertem, *peritus* to doświadczony. W tym sensie doświadczony to ten, kto zebrał wiele doświadczeń, jest biegły w swojej dziedzinie (Kłoczowski, 2017, s. 197).

Hermeneutyczne ujęcie doświadczenia religijnego traktuje owo doświadczenie w sposób niepunktowy. Nie jako jednorazowe, ale jako rzeczywistość, która łączy się z pamięcią i z tradycją. Nie chodzi tylko o pamięć jednostkową, ale także o pamięć kolektywną, przekazywaną w języku, w micie i w legendzie. „Narracja jest sposobem wzmacniania pamięci – powiada Kłoczowski – a przez pamięć wzbudzania i ożywiania doświadczenia. Można zatem stwierdzić, że doświadczenie jest ciągle ponawianym i nigdy nie zamkniętym procesem uczenia się” (Kłoczowski, 2017, s. 199). Idąc za Gadamerem, Kłoczowski proponuje spojrzeć na rozciągnięty w czasie proces uczenia się jako na dialog z tradycją rozumianą jako swoiste „Ty”.

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją. To ona powinna być doświadczona. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz językiem, tj. mówi ona sama z siebie niczym jakieś ty [...] także bowiem tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteśmy równie związani jak ja z ty (Gadamer, 2007, s. 487).

Mówiąc o doświadczeniu, Kłoczowski celowo unika słowa „przeżycie”, gdyż to ostatnie sugeruje psychologizm, czyli stanowisko wyłącznie podmiotowe. Psychologizm pomija ważny element strukturalny, jakim jest ujęcie stanu przedmiotowego.

Doświadczenie – pisze Kłoczowski – będzie tutaj rozumiane jako uchwycenie pewnego stanu rzeczy, nie zaś jako rzutowanie czegoś ze sfery czysto subiektywnej na rzeczywistość przedmiotową. W tym znaczeniu jest odczytywaniem przez człowieka świata danego w doświadczeniu i siebie samego w ten światy uwikłanego (Kłoczowski, 2017, s. 179).

Aby w pełni opisać akt religijny, należy zwrócić uwagę na jego dwubiegowość. Doświadczenie religijne posiada dwie strony: wymiar subiektywny i wymiar obiektywny.

Punktem wyjścia subiektywnego wymiaru jest „niedosyt egzystencjalny”, czyli pytanie o sens i znaczenie ludzkiego istnienia; pytanie wpisane w samą strukturę bytu człowieka. „Sam dla siebie stałem się wielkim problemem”, pisał św. Augustyn w *Wyznaniach*, wspominając śmierć przyjaciela z czasów młodości (św. Augustyn 2009, s. 99). Człowiek to struktura dynamiczna, która nie tyle jest, ile się staje przez ukierunkowanie na dobro, które ma zapewnić mu szczęście oraz pęd do prawdy. Istota ludzka konkretyzuje siebie poprzez urzeczywistnianie wartości, które są przedmiotowym korelatem decyzji. Jednak konkretne dookreślenia nie mogą zaspokoić całego pragnienia człowieka, jego dynamizmu otwarcia na pełnię, na dobro doskonałe. Rodzi się pytanie o istnienie absolutnego korelatu tego pragnienia, korelatu, który wypełniałby ludzkie dążenie do szczęścia. Niedosyt i powaga życia objawiają się ze szczególną wyrazistością w sytuacjach granicznych, takich jak śmierć, cierpienie i wina.

Pełny opis religii nie może ograniczać się jedynie do analizy niestematyzowanego jeszcze ludzkiego dążenia do prawdy i dobra. Bezpośrednim korelatem doświadczenia religijnego, jego stroną przedmiotową, jest symbol. Symbol spełnia podwójną rolę: odsyła do rzeczywistości znajdującej się poza nim, jednocześnie w niej uczestnicząc, oraz otwiera w człowieku wymiar głębi, który umożliwia rozumienie symbolu, dzięki czemu człowiek reaguje na symbol. Kontakt z symbolem kształtuje człowieka, odsłania wymiary rzeczywistości, które pozostają ukryte bez doświadczenia symbolu (Kłoczowski, 2004, s. 123–134).

Myślenie wychodzące od symbolu może myśleć o symbolu dwojako (Kłoczowski, 2017, s. 184): albo koncentrować się na określonych symbolach odróżnionych od sfery świeckiej, albo odczytywać całą rzeczywistość jako symbol kierujący myśl człowieka ku transcendencji. W pierwszym przypadku będziemy mieli do czynienia z dychotomicznym podziałem na sferę *sacrum* i *profanum*. Jak zauważył Eliade, co prawda wszystko może stać się dla kogoś kiedyś hierofanią, ale nie cała rzeczywistość jest jednocześnie symbolem. Stając się hierofanią, przedmioty ze sfery *profanum* nabierają dodatkowego – symbolicznego – znaczenia (Eliade, 2000, s. 30).

W drugim przypadku cała rzeczywistość staje się znakiem odsyłającym poza siebie. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku symbol otwiera człowieka z jednej strony na ostateczny wymiar rzeczywistości przedmiotowej – wymiar *sacrum*, z drugiej zaś na głębię własnej duszy człowieka. Dla człowieka religijnego symbole, mity i aktualizujące je obrzędy, czyli rytuały, obejmują całe życie od narodzin, przez kolejne etapy, aż do śmierci i pogrzebu. Każdej z tych sytuacji symbol nadaje sens egzystencji, stawiając człowieka wobec *sacrum* i otwierając na powagę i głębię tych sytuacji. W chrześcijaństwie to sakramenty, podobnie jak rytury przejścia w innych religiach, nadają wydarzeniom w ludzkim życiu sens, kontaktują człowieka z Bogiem (Tillich, 1985, s. 62–72).

Osobliwość poznania religijnego

Religia, jak powyżej już powiedziano, nie jest wyłącznie system przekonań, ale także rodzajem życiowej praktyki: szeregiem czynności, aktów spełnianych przez osobę przekonaną, że żyje wobec Boga. Aby uchwycić poznawczy charakter religii, dokonamy analizy dwóch aspektów życia religijnego: rytów inicjacji oraz tomistycznej teologii mądrości jako daru Ducha Świętego. Trzeba przyjrzeć się sposobowi, w jaki człowiek religijny wprowadza w świat wiary młodych adeptów i w jaki sposób – według Akwinaty – miłość prowadzi do poznania religijnego.

Ryty inicjacji

Młodych adeptów wtajemnicza się w świat religii przez zapoznanie z mitami i przeprowadzenie przez rytualne obrzędy. Inicjacja jest metodą wtajemniczenia polegającą na wprowadzeniu adepta w uczestnictwo w świętych rytach oraz zwyczajach i wierzeniach plemienia. Wtajemniczenie zmienia status młodego człowieka – religijny, społeczny i ontologiczny. Staje się on „nowym człowiekiem” (Kłoczowski, 2001, s. 172–195; Kłoczowski, 2004, s. 135–143).

Pisze Mircea Eliade:

Przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzających do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu. Filozoficznie rzecz biorąc, inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po zakończeniu swych prób neofita cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się *innym*. [...] Inicjacja wprowadza nowicjusza zarazem do wspólnoty ludzkiej i w świat wartości duchowych. Poznaje on zachowania, techniki instytucje dorosłych, ale także mity i święte tradycje plemienia, imiona bogów i historię ich dzieł; poznaje zwłaszcza mistyczne relacje między plemieniem i Istotami nadprzyrodzonymi, w postaci ustanowionej na początku czasów (Eliade, 1997, s. 8).

Istnieją co najmniej trzy typy inicjacji, nie licząc śmierci pojmowanej jako rytuał przejścia, czyli ostateczna inicjacja (Chrzanowski, 2007, s. 27–44). Najbardziej powszechne są rytmy przejścia związane z ważnymi wydarzeniami w życiu, jak narodziny, dojrzewanie, małżeństwo. Są to momenty przełomowe w życiu i domagają się wzmożonej ingerencji czynników nadprzyrodzonych. W tym przełomowym momencie ktoś musi pokierować krokami adepta i pomóc mu przejść próbę. Przejście przez rytmy przejścia i niekiedy okrutne próby inicjacyjne jest jednocześnie wprowadzeniem we właściwy człowiekowi

stan społeczny. Są to rytuały o charakterze powszechnie dostępnym, egzoterycznym. W społecznościach pierwotnych, w których nie było rozróżnienia na religijną i świecką sferę społeczną, rytę przejścia były traktowane jako rytę wtajemniczenia w życie plemienne.

Inne inicjacje to wtajemniczenie w tajemne kultury, rytę ezoteryczne, jak kult Mitry czy inne religie misteryjne końca starożytności. Celem rytów ezoterycznych było przeprowadzenie człowieka od religii jako uczestnictwa w kulcie zbiorowym do religii jako osobistego przeżycia.

Istnieją także inicjacje indywidualne. Ich zadaniem jest podjęcie określonej funkcji – kapłana i szamana. Jest to ustanowienie w roli, jaką dana osoba ma odegrać w życiu danej społeczności.

Można wyliczyć kilka wspólnych cech tych różnych typów inicjacji:

1. Inicjacja jest zawsze wtajemniczeniem, odsłonięciem przed człowiekiem ukrytej, ale realnej rzeczywistości. Ta rzeczywistość jest absolutna w swoim byciu, a to znaczy, że nie jest przez człowieka ustanawiana w aktach poznawczych. Ponieważ jest to rzeczywistość absolutna i ukryta, wymaga ona od człowieka całkowitego przekształcenia życia, jeżeli człowiek ma wejść z nią w kontakt.

2. Centralnym momentem każdej inicjacji jest symboliczna śmierć neofity i jego powrót do życia. Ożywa jednak człowiek nowy, podejmujący nowy sposób życia. Śmierć inicjacyjna jest ważna, ponieważ oznacza koniec dzieciństwa, niewiedzy i kondycji świeckiej. Nowicjusz staje się niczym czysta karta, a to umożliwia nowe objawienie, które kształtuje nowego człowieka. Dopiero to nowe życie jest prawdziwą ludzką egzystencją, otwartą na wartości duchowe (Eliade, 1997, s. 10–11).

3. Wtajemniczenie ma doprowadzić człowieka do udziału w boskiej rzeczywistości, ale warunkiem jest uprzednie uczestniczenie w społeczności religijnej. Droga wtajemniczenia przebiega w ten sposób, że najpierw adept odkrywa znaki pozwalające mu odnaleźć miejsce w obrębie wewnątrzsakralnego ładu świata i dopiero przez to uczestnictwo dostąpić udziału w samej rzeczywistości transcendentnej. Poznanie religijne jest skutkiem uczestniczenia w świętej rzeczywistości – jest to specyficzna cecha poznania religijnego. Epistemologia racjonalistyczna postuluje niezależność sytuacji poznawczej od sytuacji egzystencjalnej podmiotu. Tymczasem człowiek religijny wie, że najpierw musi otworzyć swoje życie na boskość, aby ta udzieliła mu swego światła. Więź religijna poprzedza świadomość relacji do absolutu.

Inicjacja religijna w starożytnym chrześcijaństwie

Jak pisze Eliade, inicjacja współwystępuje w każdej formie życia religijnego (Eliade, 1997, s. 166–167). Także chrześcijaństwo od początku swego istnienia

zawierało rytuały inicjacyjne. Co więcej, nie ma powodów, aby źródeł tych obrzędów doszukiwać się w starożytnych kultach misteryjnych. Nie jest wykluczone, pisze Eliade, że to raczej odrodzenie misteriów w pierwszych wiekach naszej ery wiąże się z rozkwitem chrześcijaństwa. Inicjacyjna wartość rytuałów chrztu i eucharystii wynikała z faktu, że sakramenty te zostały ustanowione przez Chrystusa i stanowiły udział w misterium paschalnym – Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Zmartwychwstaniu, które nie było identyfikowane z periodyczna śmiercią i zmartwychwstaniem bogów misteryjnych, ale dokonało się w historii i było wydarzeniem nieodwracalnym.

Centralną rzeczywistością, do której przygotowywała katecheza w IV wieku, było świadome uczestniczenie w eucharystii (Michalski, 1982, s. 326). Katechumenat trwał zazwyczaj od dwóch do trzech lat. W tym okresie, po krótkim pouczeniu, kandydat mógł uczestniczyć, wraz z odbywającymi pokutę, w pierwszej części mszy św. Była to liturgia słowa składająca się zwykle z dwóch czytań ze Starego Testamentu, dwóch z nowego Testamentu, w tym jednego z Ewangelii oraz homilii.

Po podjęciu decyzji o przyjęciu chrztu katechumen zgłaszał się do biskupa i rozpoczynał w Wielkim Poście 40-dniowy okres przygotowań do chrztu i pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Uczestniczył w katechezach, najczęściej prowadzonych przez samego biskupa, w których wykładano *Credo* i zasady życia chrześcijańskiego. Katechumen musiał również nauczyć się na pamięć wyznania wiary, którego wcześniej nie znał, nie było ono spisane i jego treść była objęta tajemnicą. Nie wolno było przekazywać jej mniej zaawansowanym katechumenom. To tak, jakby chorym dać wino, co powoduje pogorszenie stanu zdrowia. Pisze św. Cyryl Jerozolimski:

Przekazujemy ci tajemnice dotyczące nadziei życia przyszłego [...] Strzeż się rozgłaszania lekkomyślnie, czego się dowiadujesz. Nie dlatego jakoby same prawdy nie zasługiwały na to, by o nich słyszeć. Kiedyś w przyszłości przekonasz się z własnego doświadczenia jak są doniosłe i wtedy jasno zrozumiesz, że katechumeni nie są jeszcze godni o nich słyszeć (Michalski, 1982, s. 332–333).

Najważniejsze wydarzenia dokonywały się w Wielką Sobotę, gdy katechumeni przyjmowali chrzest, bierzmowanie i po raz pierwszy uczestniczyli w pełni w eucharystii. W oktawie Zmartwychwstania Pańskiego biskup codziennie po mszy św., w której uczestniczyli katechumeni, wygłaszał katechezy zwane mistagogicznymi, czyli „wtajemniczającymi”. Już po przyjęciu chrztu, bierzmowania i eucharystii wyjaśniał znaczenie poszczególnych obrzędów. Dopiero wtedy neofita mógł zrozumieć, do jak wielkich tajemnic wiary został dopuszczony.

Żyjący w IV wieku biskup Jerozolimy św. Cyryl zostawił 24 katechezy wielkopostne i mistagogiczne. W pierwszej katechezie, wygłaszanej na po-

czątku Wielkiego Postu, omawia właściwe podejście katechumena do katechez, w osiemnastu kolejnych podaje wykład Symbolu wiary i ostatnie pięć to katechezy mistagogiczne. W tych ostatnich wyjaśnia tajemnice, do jakich zostali dopuszczeni wierni, przyjmując chrzest, bierzmowanie i eucharystię. W katechezie wstępnej św. Cyryl zapowiada, że zrozumienie prawd wiary pochodzi nie tylko ze słuchania i przyswajania informacji, ale także zakłada uczestniczenie przez przyjęcie sakramentów.

Czy zdajesz sobie sprawę – pisze św. Cyryl – jaką godnością obdarza cię Jezus? Dotychczas byłeś tylko „katechumenem”, bo to, o czym ci mówiono, przedstawiano ci tylko od strony zewnętrznej. Słyszałeś o nadziei, aleś jej nie doświadczał; słyszałeś o tajemnicach wiary, ale nie rozumiałeś ich treści; słyszałeś słowa Pisma świętego, ale nie wnikałeś w ich głębię. Teraz nie tylko sam dźwięk dojdzie do twych uszu, lecz także to, co usłyszysz, przeniknie twe serce. Duch Święty w tobie zamieszka, twa dusza stanie się przybytkiem samego Boga. Słuchając o tajemnicach wiary pojmiesz, czego dotychczas nie rozumiałeś (Michalski, 1982, s. 331).

Liturgia wielkanocna miała jeszcze jeden ważny wymiar. Dla chrześcijan IV wieku było to nie tylko największe święto, ale także dla większości rocznica ich własnego nawrócenia, chrztu i Pierwszej Komunii Świętej. Wszyscy przyjmowali chrzest w wigilię paschalną.

Widzimy więc – pisze Eliade – w jakim sensie pierwotne chrześcijaństwo zawierało elementy inicjacyjne: z jednej strony, chrzest i eucharystia uświęcały wiernego, radykalnie modyfikując jego porządek egzystencjalny, z drugiej zaś, sakramenty te sprawiały, że wychodził z masy „profanów”, i włączały go do wspólnoty wybrańców (Eliade, 1997, s. 168).

W miarę upływu lat i coraz większego zasięgu chrześcijaństwa religia ta została wzbogacona o elementy bardziej uniwersalne: symbole archaiczne, poddane rewaloryzacji i interpretowane chrystologicznie, np. krzyż jako drzewo życia będący środkiem świata i zarazem drzewem kosmicznym, zapożyczenia wyobrażeń i tematów inicjacyjnych z misterii oraz asymilacje filozofii greckiej. Pierwiastki ezoteryczne przenikają do chrześcijaństwa, jak o tym świadczy cytowany fragment z Cyryła Jerozolimskiego. Tematy inicjacyjne stały się wartościami zaakceptowanymi przez chrześcijaństwo. Nie ma jednak mowy o przejęciu treści misterii, chrześcijaństwo zastąpiło je własnymi.

Poznanie religijne według św. Tomasza z Akwinu

Cechą charakterystyczną poznania religijnego [jest to – G.Ch.], iż jest ono skutkiem utożsamienia z przedmiotem, nie zaś odwrotnie. Sytuacja bytowa człowieka

wobec przedmiotu religijnego – uprzedza poznanie. Innymi słowy, religia jest bardziej sposobem bycia człowieka niż sposobem pojmowania przezeń świata (Kłoczowski, 1994, s. 214).

Słowa powyższe formułuje Kłoczowski w kontekście podejmowanych przez Kołakowskiego analiz mistyki. Jednak są także dobrym wprowadzeniem do koncepcji doświadczenia religijnego u św. Tomasza z Akwinu.

Według Akwinaty istnieją dwa sposoby poznania Boga (Kłoczowski, 2001, s. 143–146). Pierwszy sposób to poznanie teoretyczne, *cognitio speculativa*. To spekulatywna metafizyka wnikająca o istnieniu Boga na podstawie analizy tego, co z naszej perspektywy poznawczej nam najbliższe, czyli otaczającego świata. Jest to poznanie naturalne, mocą samego rozumu.

Drugi sposób poznania Boga to poznanie wzbogacone nadprzyrodzonym objawieniem, które może być teoretyczne lub afektywne. Pierwsze z nich to teologia, wykorzystująca rozum i przesłanki objawienia. Zatem jest to także poznanie spekulatywne, jak w poznaniu naturalnym, ale w tym przypadku wraz z danymi objawienia. Drugi sposób poznania, w którym dochodzą do głosu elementy nadprzyrodzone, to poznanie afektywne i doświadczalne, *cognitio affectiva vel experimentalis*. Nie chodzi tu jednak o płytkie uczucia religijne, ale o poznanie przez miłość. Jest to wiedza religijna, która jest skutkiem daru Ducha Świętego, daru mądrości. Mądrość to cecha przysługująca człowiekowi, który poznaje najgłębsze przyczyny wszystkiego. Jest zatem mądrość rodzajem ludzkiego poznania.

Poznanie mądrościowe zakłada wiarę jako fundament, stanowiąc jej dalsze rozwinięcie: wiara jest bowiem zaledwie początkiem rozumienia Boskiej rzeczywistości i Bożego działania – *fides est initium sapientiae secundum essentiam* (Kłoczowski, 2001, s. 144).

Jest to poznanie osobliwe. Najpierw Mądrość Niestworzona łączy człowieka ze sobą przez miłość, następnie skutkiem zjednoczenia jest poznanie tajemnic Bożych. W porządku poznania i działania naturalnego miłość jest skutkiem poznania. W religii daje to nam zaledwie kontrowersyjną wiedzę o istnieniu Boga, wiedzę opartą na dowodzeniu. Nie poznamy natomiast w ten sposób, kim Bóg jest. Najgłębsza, czysto ludzka, racjonalna wiedza o Bogu wyraża się niewiedzą. Gdy natomiast przychodzi wiara, otwiera ona człowieka na relację i wówczas miłość do Boga wyprzedza poznanie. Ze zjednoczenia w miłości płynie światło poznania. Poznanie, które wynika ze zjednoczenia i wzajemnego przenikania. Kłoczowski mówi o „współ-uczestnictwie”, „współ-obecności”. Według klasycznego sformułowania Akwinaty jest to poznanie *per connaturalitatem*. Termin *connaturalitas* oznacza łączność między przedmiotem a poznającym przedmiotem. Przenika on do umysłu poznającego, wzbogacając

go swoją obecnością. Zjednoczenie nie jest jednością w bycie, ale jest jednością w miłości. Człowiek pozostaje człowiekiem, Bóg pozostaje Bogiem, ale łączy ich wzajemne przenikanie. Zjednoczenie wyprzedza i warunkuje poznanie boskiej rzeczywistości. Tylko człowiek, który kocha, może poznać Boga. Partycypacja przez miłość wyprzedza poznanie Rzeczywistości boskiej.

Owo współodczuwanie (*compassio*) bądź też głęboka łączność (*connaturalitas*) ze sprawami Bożymi urzeczywistnia się przez miłość, która w jakiś sposób jednoczy nas z Bogiem [...] Tak więc mądrość, która jest darem (Ducha Świętego), przyczynę swą posiada w woli, mianowicie w miłości, lecz jej istota jest w intelekcie (św. Tomasz z Akwinu, 1967, s. 290).

Prymat religijnego *praxis*

Sednem koncepcji poznania religijnego Jana Andrzeja Kłoczowskiego jest twierdzenie, że podstawą tego typu poznania jest uczestnictwo. Wtajemniczenie w święte mity, wartości i rytuały zmienia status inicjowanego, nie tylko religijny i społeczny ale także ontologiczny. Staje się on „nowym człowiekiem”. Wtajemniczenie prowadzi człowieka do udziału w boskiej rzeczywistości, ale warunkiem jest uprzednie uczestnictwo w religijnej społeczności. Najpierw adept musi odnaleźć swoje miejsce w sakralnym łańdżu świata, a dopiero następnie odsłania mu się sama transcendentna rzeczywistość. Poznanie religijne jest zatem skutkiem uczestnictwa w świętej rzeczywistości. Jest to podobne do intuicyjnego, niespekulatywnego wniknięcie w strukturę bytu, które zarazem przekształca człowieka. „Na tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem”, konkluduje aforystycznie Kłoczowski (2017, s. 200).

Profesor Kłoczowski nie jest jedynym współczesnym autorem, który akcentuje pragmatyczną stronę religii. John Cottingham, brytyjski filozof religii wywodzący się z tradycji analitycznej, zwraca uwagę na ograniczenia metody analitycznej w badaniu religii. Filozofowie analityczni, pisze Cottingham, wiele czasu poświęcają logicznej analizie argumentów, zapominając, że religia to także dziedzina kultu i etyki. Sposób, w jaki podchodzą do religii, język dyskursu wzorowany na rygorystycznym prawniczym lub naukowym stylu, wydaje się być w znacznym stopniu niedopasowany do tematu religijnego zaangażowania.

Można odnieść dziwne wrażenie, że intelektualna analiza, jakkolwiek wnikliwa, nie ujmuje tego, o co naprawdę chodzi, kiedy ktoś deklaruje wierność religijnemu obrazowi świata bądź gdy takiej deklaracji odmawia. Ujęcie to jest w jakiś sposób wadliwe (Cottingham, 2005, s. 2).

Jeżeli dziedzina religii nie ma pozostać jedynie płaszczyzną abstrakcyjnej akademickiej debaty, ale ma nas angażować życiowo, filozoficzny dyskurs

o religii powinien zostać poszerzony oraz ujęty w inny sposób. Dziedzina religii to nie tylko sprawa wyznawanych przekonań, ale dziedzina duchowości, a co za tym idzie, także religijnej praktyki. W XVI wieku św. Ignacy Loyola wydał *Ćwiczenia duchowe*, zbiór reguł i konkretnych wytycznych dotyczących modlitwy i rytmu życia. Sam Ignacy porównuje swoją książkę do programu ćwiczeń fizycznych. Również w starożytności, o czym pisał Pierre Hadot, życie filozoficzne i religijne miało wyraźny wymiar praktyczny. Jeżeli chcemy zrozumieć, na czym polega istota religijnego projektu, powiada Cottingham, musimy uznać prymat *praxis*. W religii, w dochodzeniu do wiary akcent powinien być położony raczej na wejściu jednostki na drogę praktycznego samoprzeobrażenia niż zaangażowanie w intelektualną debatę czy analizę.

Religijne *praxis* oznacza nie tylko fakt, że większość ludzi dochodzi do wiary religijnej przez uczestnictwo w religijnych obrzędach, często już we wczesnym etapie życia. Cottingham formułuje tezę mocniejszą: do samej natury religijnego zaangażowania należy fakt, że wywodzi się ono raczej z praktycznego zaangażowania niż z intelektualnej analizy (Cottingham, 2005, s. 6). Cottingham przywołuje przykład Pascala, który odrzucając możliwość udowodnienia istnienia Boga, wiarę opierał na fundamencie doświadczenia i praktyki. I nie chodzi jedynie o słynną „noc ognia”, której świadectwo Pascal nosił zawsze przy sobie. Również zakład Pascala nabiera nowego znaczenia, gdy rozpatrujemy go w kontekście religijnej praktyki. Nierzadko myśląc o zakładzie Pascala, interpretujemy to pragmatyczne rozumowanie jako natychmiastowy akt przyświadczenia, jak w grze hazardowej, gdy stawiamy jednym gestem żeton na konkretne pole. Tymczasem za pierwszym gestem zakładu ma iść określona praktyka, która dopiero doprowadza do wiary. Zachęta do brania wody święconej i chodzenia na mszę jest wezwaniem do przyjęcie pewnego sposobu postępowania oraz rozpoczęcie regularnej i długotrwałej religijnej praktyki. Również nagroda, o której mówi Pascal, to nie wyłącznie zbawienie po śmierci, ale już w tym życiu doświadczane pozytywne skutki nawrócenia. Wyrzekając się złych nawyków, jednostka zakorzenia się w cnocie.

Owóż, cóż ci grozi przez to, że obierzesz tę drogę? Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczerzy, prawdomówny. [...] Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu; za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzyś tyle pewności zysku i taką nicność tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie dałeś nic (Pascal, 1989, s. 236).

Stanowisko Kłoczowskiego również podkreśla prymat religijnego *praxis* w badaniu istoty religijnego zaangażowania. W przypadku krakowskiego filozofa jest to o tyle zrozumiałe, że bliska jest mu tradycja fenomenologiczna, w której religia analizowana była właśnie od strony spełnianych przez świa-

domość aktów. Dostrzeżenie przez Cottinghama potrzeby badania religii od strony praktyki duchowej jest ciekawym świadectwem zbliżania się dwóch tradycji – fenomenologicznej i analitycznej. Jednak co ważniejsze, akcentowanie prymatu *praxis* jest bardziej adekwatnym sposobem opisanie źródeł i charakteru religijnego zaangażowania niż wyłącznie logiczna analiza argumentów. Teza ta formułowana jest przez kolejnych badaczy religii.

Stanowisko Kłoczowskiego w kwestii poznania religijnego to, przypomnijmy, koncepcja doświadczenia hermeneutycznego, dialogu z tradycją zapoczątkowanego przez rytuały inicjacji. Na rzecz takiego rozumienia zagadnienia doświadczenia religijnego i poznania religijnego można przytoczyć wiele argumentów. Przede wszystkim koncepcja ta daje narzędzia do opisanie doświadczenia religijnego zwykłego wierzącego. William James na kartach *Doświadczeń religijnych* badał przeżycia religijne jednostek wyjątkowych, u których religijność nabiera wyjątkowego natężenia. Osoby nieposiadające tak silnych doświadczeń w dziedzinie religii byłyby traktowane jako te, których religijność jest wtórna. Koncepcja doświadczenia hermeneutycznego opisuje także duchowość „zwykłych wierzących”. Poprzez wskazanie na kluczowe znaczenie procesu inicjacji i swoistego dialogu z tradycją, doświadczenie religijne nabiera charakteru mniej elitarnego. Zapewnia narzędzia zrozumienia doświadczenia religijnego w o wiele szerszym zakresie niż koncepcja Jamesa. Koncepcja doświadczenia hermeneutycznego daje także sensowną interpretację doświadczenia religijnego bez konieczności akcentowania niezwykłych fenomenów religijnych, takich jak uzdrowienia, głosy, wizje, dary charyzmatyczne i inne. Nie oznacza to redukcjonistycznego wykluczenia możliwości rzeczywistego kontaktu z Absolutem. Przeciwnie, umożliwia poważne potraktowanie fenomenów religijnych mniej wyjątkowych, z jednej strony bardziej zwyczajnych, z drugiej bardziej ulotnych.

Literatura

- Augustyn św. (2009). *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- Berger P., Zijderveld A.C. (2010). *Pochwała wątpliwości*. Tłum. S. Baranowski, Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.
- Chrzanowski G. (2007). Śmierć jako granica i przejście: Karl Jaspers, Mircea Eliade (27–44). W: *Dar i tajemnica śmierci. Tydzień Eklezjologiczny 2006*. Lublin: Polihymnia.
- Cottingham J. (2005). *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade M. (1997). *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*. Tłum. K. Kocjan. Kraków: Znak.

- Eliade M. (2000). *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz Kowalski. Warszawa: KR.
- Gadamer H.-G. (2007). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James W. (2001). *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Kraków: Nomos.
- Jaspers K. (1995). *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław: Siedmioróg.
- Kłoczowski J.A. (1979). *Człowiek Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w Istocie chrześcijaństwa Ludwika Feuerbacha*. Lublin: KUL.
- Kłoczowski J.A. (1990). *A myśmy się spodziewali*. Poznań: W drodze.
- Kłoczowski J.A. (2001). *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kłoczowski J.A. (2017). *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów. Część 1*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Kłoczowski J.A. (2004). *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Biblos.
- Kłoczowski J.A. (2018). *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów. Część 2*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Kłoczowski J.A. (1994). *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków: Znak.
- Michalski M. (red.) (1982). *Antologia literatury patrystycznej*. T. 2. Warszawa: Pax.
- Otto R. (1968). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pascal B. (1989). *Myśli*. Tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Pax.
- Scheler M. (1995). *Problemy religii*. Tłum. A. Węgrzecki, Kraków: Znak.
- Schleiermacher F.D.E. (1995). *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk. Kraków: Znak.
- Tomasz z Akwinu św. (1967). *Suma teologiczna*. T. 16. Tłum. A. Głazewski. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” (*Suma theologiae*, 2-2, q. 23–46).
- Tillich P. (1985). *Dynamika wiary*. Tłum. A. Szostkiewicz, Poznań: W drodze.

