

George Santayana

Rozum w religii



Rozdział I

**W jaki sposób religia może stanowić ucieleśnienie
rozumu**

Religia z pewnością posiada swoje znaczenie. Doświadczenie niejednokrotnie potwierdzało dobrze znaną maksymę Bacona, głoszącą, że „trochę filozofii skłania człowieka ku ateizmowi, lecz osiągnięcie w niej głębi przywodzi ludzkie umysły do religii”¹. Najwięksi myśliciele każdej epoki odkrywali w religii swych czasów i swego kraju coś, co byli w stanie zaakceptować, w taki sposób ją interpretując i objaśniając, aby nadać jej głębię i uniwersalne znaczenie. Nawet heretycy i ateści, jeśli ich myśli nie brakuje głębi, po pewnym czasie stają się zwiasunami nowej ortodoksji. Tym, przeciwko czemu występują, jest pewna określona religia, przeciwna ich naturze; stają się oni ateistami jedynie przez przypadek, w stosunku do pewnej określonej konwencji, która wewnątrz ich gorszy, jednak w głębi duszy z całą mocą tęsknią za religijnym pojmowaniem świata, który interpretują na swój własny sposób. Na koniec wydaje się, że ich ateizm i głośny sprzeciw były w rzeczywistości najbardziej pochopną częścią ich myśli, albowiem tym, co ośmieliło ich do zaprzeczania wierze biednego świata, był ich własny brak cierpliwości, aby ją zrozumieć. Rzeczywiście, oświecenie, tak typowe dla młodych umysłów i starych zrzedliwych satyryków, pyszniących się wyszukiwaniem nieporadności religii w sprawach nauki, które dostrzegają nawet zupełnie ślepcy, nie jest dostatecznie oświeczone: wytyka tylko powszechnie znane

¹ Francis Bacon, *Essays, Civil and Moral*, XVI, “Of Atheism” (wyd. polskie: *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1959, s. 54)..

fakty, których nie daje się pogodzić z dosłownym brzmieniem dogmatów religijnych, ale całkowicie pomija przy tym myślowe nawyki, z których wyrosły owe dogmaty, ich pierwotne znaczenie i prawdziwą funkcję. Badanie ich każe sceptykowi stanąć twarzą w twarz z tajemnicą i patosem śmiertelności. Pozwala mu ona pojąć, dlaczego religia tak dogłębnie nas porusza i dlaczego jest w pewnym sensie tak głęboko słuszna. W jej znaczeniu musi tkwić coś ludzkiego i niezbędnego, skoro stała się zasadniczą sankcją cnoty, głównym powodem tworzenia sztuki i filozofii, a być może także źródłem największego ludzkiego szczęścia. Jeśli, jak powiedział Hooker, „nic nie jest równie zuchwale, jak klótniwa religia”, to zgorzkniała niereligijność jest niemal tak samo przewrotna.

Jednak nie jest prawdziwa w sensie dosłownym. Kiedy Bacon spisywał swój przytoczony przez nas mądry epigram, zapomniał dodać, że Bóg, ku któremu głębia przychodzi z powrotem ludzkie umysły, jest zupełnie innym Bogiem niż ten, do którego zrażała je powierzchowna filozofia. Byłoby czymś doprawdy żalonym, gdyby dojrzały namysł zrodził jedynie takie koncepcje, które spływają mulistymi strumieniami czasu tam, gdzie tradycja i ludzkie namiętności mieszają wszystko ze sobą. Tradycyjne koncepcje, jeśli okazują się trafne, mogą zostać przyjęte przez poetę, ale też muszą zostać oczyszczone przez moralistę i rozłożone na drobne części przez filozofa. Każda religia, tak bardzo droga tym, których życie uświęca, pełniąc tak konieczną funkcję w społeczeństwie, które ją przyjęło, z konieczności zaprzecza wszelkim innym religiom, a być może także samej sobie. To, jaką religię ktoś wyznaje, jest historycznym przypadkiem, podobnie jak to, jakim językiem mówi. W rzadkich przypadkach, gdy możliwy jest wybór, ktoś może z pewnym trudem dokonać w tych kwestiach zamiany, lecz nawet wtedy zgadza się po prostu na pewną nową konwencję, która bliższa jest co prawda jego usposobieniu, ale ze swej istoty jest równie arbitralna jak poprzednia.

Każda religia jest czymś pozytywnym i szczególnym. Wyznawanie religii jako takiej, która nie jest jakąś religią konkretną, jest czymś równie niedorzecznym, jak usiłowanie mówienia, gdy nie włada się jakimś konkretnym językiem. Mowa posłańca czy dragomana niepozbawiona pewnej dozy osobistego uroku może faktycznie często być niezwykła i wypływać z różnych odrębnych źródeł, ale taki prywatny żargon

będzie miał znaczenie jedynie dzięki analogii do jednego lub więcej powszechnie przyjętych języków i oczywistemu od nich pochodzeniu. Tak samo ci, którzy porzucają jedną religię dla drugiej, tracąc przy tym swoją duchową przynależność, często zachowują neutralne i bezładne resztki wiary, które mogą jawnie uważać za istotę wszelkiej religii, niewiele pamiętając z wytworności i naturalności odziedziczonego po przodkach naturalnego akcentu, jaki powinna posiadać doskonała religia. A jednak chwila namysłu nad przetrwałymi w ich umyśle koncepcjami ukaże im, iż nie są one niczym innym, jak pozostałościami starych wierzeń, zmarszczkami na powierzchni ich myślenia, których owo myślenie, nawet jeśli pozbawione wszelkich dogmatycznych założeń, nie było zdolne wygładzić, gdy zaczęło się rozwijać. Późniejsze pokolenia, jeśli w ogóle będą posiadać jakąś religię, albo powrócą do autorytetu przeszłości, albo spontanicznie przyłączą się do czegoś całkowicie nowego i pozytywnego, do jakiejś wiary głoszonej przez nowego geniusza i gorliwie przyjmowanej przez nawrócony lud. Tym sposobem każda żywa i pozostająca w dobrej kondycji religia nosi ślad idiosynkrazji. Jej siła polega na głoszeniu szczególnego i zaskakującego przekazu i uprzedzeniach, które owo objawienie powołuje do życia. Widoki, jakie religia ta rozpościera przed ludźmi, a także oferowane przez nią tajemnice, stanowią całkiem nowy świat, a życie w innym świecie, czy oczekujemy, że dostaniemy się do niego w całości czy nie, jest tym, co rozumiemy przez posiadanie religii.

Każda religia ma na celu Życie Rozumu. W jakim zatem związku pozostaje owo wielkie zadanie ludzkiej duszy, które zwiemy religią, z Życiem Rozumu? To, że są ze sobą blisko związane, wydaje się jasne z kilku powodów. Życie Rozumu zawiera w sobie wszystkie fundamentalne wartości. Historia ludzkości pokaże nam, że zawsze, gdy dusze wyniosłe i zarazem głębokie zdawały się zażywać najwyższych rozkoszy, przyjemności te wyobrażano sobie i osiągnano właśnie w religii. Religia wydaje się zatem być nośnikiem czy czynnikiem rozumnego życia, skoro pozwala osiągnąć jego cele. Ponadto Życie Rozumu jest ideałem, któremu powinno być podporządkowane wszystko na świecie. Wyznacza ono wszędzie linie moralnego podziału i raz na zawsze oddziela dobro od zła. Religia czyni to samo: wydaje kategorię moralne postanowienia, sankcjonuje, ujednolica i przekształca etykę. W ten sposób religia

stanowi przejaw Życia Rozumu. Kolejną wspólną im funkcją jest wyzwolenie człowieka z jego osobistych ograniczeń. Religie w różny sposób obiecują poprawić warunki, w jakich istnieje ludzka dusza. Ustanawiają one nadprzyrodzone królestwo dla przyszłych pokoleń na ziemi, dla wszystkich wiernych w niebiosach lub też po to, by dusza uwolniła się dzięki powtarzanemu oczyszczeniu od wszelkiego zepsucia i cierpienia; zostaje ono ustanowione po to, by dusza zatraciła się w absolicie albo mogła oddziaływać na ludzi, będąc przedmiotem uwielbienia wszędzie tam, gdzie się pojawiła i gdzie kolejne pokolenia ponawiały czyny, które umiłowała. Rozum na swój sposób kładzie zatem przed nami wszystkie te możliwości: wskazuje na wspólne przedmioty, polityczne i intelektualne, w których jednostka może zagubić to, co w niej samej śmiertelne i przypadkowe, i uczynić nieśmiertelnym to, co rozumne i ludzkie. Uczy nas, jak przyjemna i pomyślna może być śmierć dla tych, których duch wciąż może żyć w ich kraju i w ich ideach. Odsłania odległe skutki działania i wieczne przedmioty ludzkiej myśli.

Kiedy jednak do głosu dochodzi filozofia, uderza nas różnica w tonie i języku. Zmiana ta powinna przypominać nam, że nawet jeśli funkcja religii pokrywa się z funkcją rozumu, to jest ona w nich wypełniana za pomocą zupełnie różnych środków. Religii jest wiele, rozum zaś jeden. Religia składa się ze świadomych idei, nadziei, pasji i przedmiotów kultu; oddziałuje przy pomocy łaski i rozkwita dzięki modlitwie. Z drugiej strony, rozum jest jedynie pewną zasadą czy potencjalnym porządkiem, nad którym faktycznie możemy się zastanawiać, ale który istnieje w nas jedynie w postaci ideału, niezmiennego i obojętnego. Dostosowujemy się do niego bądź nie; nie nawołuje on do niczego i nie karci nas, nie wywołuje też w nas żadnych innych emocji niż te powstałe w sposób naturalny pod wpływem różnych przedmiotów, których prawdziwą naturę i proporcję odkrywa. Tymczasem religia wnosi do życia pewien porządek tylko dzięki temu, że obciąża go nowym budulcem. Rozum dodaje do naturalnych materiałów jedynie doskonały porządek, który im narzuca. Rozumność nie jest niczym innym jak pewną formą, idealną strukturą, którą doświadczenie może w większym czy mniejszym stopniu wypełnić. Religia jest częścią samego doświadczenia, nagromadzeniem uczuć i idei. Rozumność jest niewzruszoną zasadą, religia – zmienną i aktywną siłą. Owa aktywna i zmienna siła religii zdaje się kierować człowieka ku czemuś wiecznemu, zdaje się czynić to ze

względu na ostateczną harmonię duszy i ostateczną harmonię pomiędzy daną duszą i wszystkimi innymi, które od niej zależą. Dlatego też religia w swej intencji jest bardziej świadoma i nakierowana wprost na Życie Rozumu niż czynią to społeczeństwo, nauka czy sztuka. Te ostatnie bowiem zwracają się do idealnego życia i wypełniają je w sposób jedynie chwilowy i fragmentaryczny, z trudem uwzględniając cel czy troskę o ostateczne uzasadnienie swych instynktownych celów. Religia ma również swą instynktowną i ślełą stronę, która kipi we wszystkich rodzajach przypadkowych praktyk i przeczuć. Niemniej wkrótce odczuwa ona swą drogę ku sednu rzeczy i skądkolwiek by pochodziła, obiera kierunek ku temu co ostateczne.

W przeważającym stopniu chybia jednak tego celu. Mimo to musimy przyznać, że religijne dążenie do Życia Rozumu bywa wyjątkowo nieudane. Ci, którzy tkwią w granicach każdej religii, mogą sami siebie przekonać do wyrażenia zadowolenia z jej rezultatów, czynią to jednak dzięki naiwnej stronniczości w odczytywaniu przeszłości i wspaniałomyślnym powiewom nadziei na przyszłość. Jednakże każdy, kto rozważa jednocześnie różne religie i porównuje ich osiągnięcia z tym, czego wymaga rozum, musi odczuć, jak straszne jest rozczarowanie, które wszystkie one zgotowały ludzkości. Największą troską religii było dostarczenie zmyślonych lekarstw na doczesne bolączki, spośród których część ze swej istoty była nieuleczalna, a pozostałe można było uleczyć dzięki odpowiednim staraniom. Przykładowo, greckie wyrocnie udawały, że uzdrawiają naszą naturalną niewiedzę, na którą istnieje odpowiednie, choć trudne w stosowaniu leczenie, podczas, gdy chrześcijańska wizja nieba udawała antidotum na naszą naturalną śmiertelność, nieuchronnie wiążącą się z urodzinami oraz zmienną i przygodną egzystencją. Dzięki tego rodzaju metodom niewiele można dokonać dla rzeczywistego polepszenia życia. Wprawianie naszego rozumu w konsternację i wzburzanie uczuć za pomocą nieuzasadnionych fikcji to bardzo krótkowzroczny sposób dążenia do szczęścia. Natura mści się bardzo szybko. Niezdrowe uniesienie i stronnicza moralność muszą przynieść pożałowania godne skutki. Kiedy to następuje, prawdziwe życiowe nagrody mogą wydawać się nic niewarte dla puszczonej samopas witalności, a dla młodych duchów niewprawionych w dążeniu do jakiegokolwiek naturalnej doskonałości wstrętne może być samo pojęcie

cnoty. Tak więc religia zbyt często deprawuje moralność, którą powinna sankcjonować, i hamuje naukę, którą powinna dopełniać.

Ma ona charakter wyobrażeniowy. W czym tkwi tajemnica tej nieporadności? Dlaczego religia, której cel jest tak bliski rozumności, zawodzi w jego osiąganiu zarówno ze względu na swą własną strukturę, jak i osiągnięte przez siebie rezultaty? Odpowiedź jest prosta: religia dąży do tego, co rozumne za pośrednictwem wyobraźni. Gdy wyjaśnia jakies zdarzenia czy też wskazuje na ich przyczyny, dostarcza wyobrażeniowego substytutu nauki. Gdy daje wskazówki, podpowiada ideały lub nadaje nowy kierunek dążeniom, a kiedy rozmyślnie i bezstronnie dąży do wszelkiego dobra, staje się wyobrażeniowym substytutem mądrości. Religia przedstawia w sposób poetycki zarówno uwarunkowania życia jak i jego cele, lecz owa poezja ma tendencję do tego, aby przypisywać sobie dosłowną prawdę i moralny autorytet, choć w rzeczywistości nie posiada ani jednej, ani drugiego. Pozwala to zrozumieć zarówno głębię i znaczenie religii, jak i tkwiące w niej sprzeczności i praktyczne nieszczęścia, które może przynieść. Jej przedmiot jest taki sam jak przedmiot rozumu, lecz właściwą jej metodą jest intuicja i niekontrolowana poetyckie koncepty. Powtarzane, powszednie one proporcjonalnie do pierwotnej finezji i wagi, aż wreszcie uchodzą za przedstawienie obiektywnej prawdy i zaczynają tworzyć świat wiary, nadbudowany na świecie doświadczenia i uznany za jego materialne przedłużenie jeśli nie w przestrzeni, to przynajmniej w czasie i istnieniu. Jedyna prawda religii płynie z jej interpretacji życia, z jej symbolicznego wyrażenia doświadczenia moralnego, które wydobywa ona zeń i stara się wyrazić. Fałsz religii bierze się ze zdradliwego nieporozumienia, które do niej przylega, i w efekcie jej poetyckie wyobrażenia, które są jedynie przedstawieniami doświadczenia, takiego jakim ono jest czy powinno być, bierze się za informację na temat jakiegoś innego doświadczenia czy rzeczywistości. Co zaskakujące, mają one dokładnie te same niedoskonałości, jakie posiada prawdziwa rzeczywistość i doświadczenie.

Zaprzeczenie właściwemu religii poetyzowaniu, wystawia na szwank jej wartość. Dlatego też pierwotny stosunek religii do życia jest taki sam jak poezji, jednakże poezja, która nigdy nie pretenduje do literalnej ważności, nadaje istnieniu czystą wartość, wartość swobodnego posługiwania się wyobraźnią. Poetycka wartość religii mogłaby

pierwotnie być nawet większa niż samej poezji, gdyż religia ma do czynienia z problemami wznioślejszymi i bardziej praktycznymi, z tymi aspektami życia, które w większym stopniu potrzebują udziału wyobraźni i idealnej interpretacji, niż owe mile i pretensjonalne przedmioty, którymi zajmuje się poezja. Jednakże owa początkowa przewaga zostaje częściowo zniesiona popełnionym przez religię nadużyciem wszędzie tam, gdzie adekwatność symboliki brana jest za naukową prawdę. Podobnie jak poezja, koryguje ona świat tylko w ten sposób, że przedstawia wyobrażenie jego poprawy. Nie poprzestaje jednak na zapełnieniu ludzkiego umysłu nowymi przedmiotami – co mogłoby być dlań pożyteczne i uszlachetnić go – pragnie ona przynieść jeszcze bardziej radykalną korzyść: stara się przekonać ludzi, że wbrew pozorom świat jest w rzeczywistości taki, jakim odmalowała go owa dość arbitralna idealizacja. Owa złudna satysfakcja w naturalny sposób stanowi preludium do wielu rozczarowań, a ludzka dusza napotyka na niezmiernie kłopoty z ponownym wydostaniem się ze sztucznych problemów oraz przekonań, w których się zanurzyła. Wartość religii przestaje wówczas być czymś oczywistym. Pozostaje ona osiągnięciem wyobraźni, symbolicznym przedstawieniem rzeczywistości moralnej, która może mieć jak najważniejszą funkcję w ożywianiu umysłu i przekazywaniu życiowych lekcji za pomocą przypowieści. Zarazem jednak staje się ona przy okazji nieustannym przypadkowym złudzeniem, a im bardziej stanowczo temu zaprzeczamy, tym większą krzywdę może ono wyrządzić światu i naszemu sumieniu.

Nie tyle powstrzymuje ona rozwój nauki, ile ją poprzędką. Ogólnie rzecz biorąc, nie powinno się uważać, że religia zajmuje miejsce czegoś od siebie lepszego, lecz raczej, że zjawia się, aby pomóc w sytuacjach, które bez niej byłyby nieskończenie gorsze. W wirze aktywnego życia czy monotonii życiowego niewolnictwa bardziej potrzeba pobudzania wyobraźni niż jej powściągnięcia. To, co może się wydarzyć w tej cienkiej powierzchniowej warstwie idei, w którą zwykle przyobleka się religia, nie zakłóca w zbyt dużym stopniu znajdującego się ludzkim mózgu instynktu. Nie możemy winać religii za powstrzymywanie rozwoju etyki i nauk przyrodniczych, który tak czy inaczej byłby czymś rzadkim; powinniśmy raczej być jej wdzięczni za wrażliwość, cześć i spekulatywną wnikliwość, które sprowadza na świat.

Ma jedynie symboliczny charakter i jest na wskroś ludzka. Możemy zatem przystąpić do analizy znaczenia i funkcji, które religia posiadała w swych różnych stadiach. Nie przedstawiając jej w fałszywym świetle czy ani trochę nie godząc się z tym, że brano ją za literalną prawdę, możemy w możliwie życzliwy sposób wkroczyć w jej rozmaite wyobrażenia i emocje. Złożyły się one na wewnętrzne życie wielu mędrców i tych, których duchowe życie było niezachwiane, choć byli pozbawieni wielkiego geniuszu czy wiedzy. Uczucie czci samo powinno być traktowane z czcią, choć nie za cenę prawdy, z którą ostatecznie owa cześć musi być zgodna. Nie mamy też żadnego powodu, by nie tolerować objawiającej się w religii stronniczości i sprzeczności. Gdybyśmy mieli do czynienia z nauką, takie sprzeczności byłyby natychmiast rozwiązywane i znoszone, ale gdy zajmujemy się poetycką interpretacją doświadczenia, sprzeczność oznacza jedynie różnorodność, ta zaś jest tożsama ze spontanicznością, bogactwem pomysłowości i zbliżaniem się do całkowitej trafności. Jeśli mamy nadzieję osiągnąć jakiegokolwiek zrozumienie tych kwestii, musimy rozpocząć od wydobycia ich z tej rozgorączkowanej i fanatycznej atmosfery, w jaką spowila je tradycja hebrajska. Żydzi nie mieli filozofii i kiedy zaczęli teoretycznie objaśniać i uzasadniać swe narodowe obyczaje, zostali zmuszeni do wyłożenia ich w postaci infantylnej scholastyki połączonej z zaciętą nietolerancją. Przykładowo, kwestionowanie monoteizmu było dla Żydów czymś potwornym. Bałwochwalstwo nie polegało na czczeniu boga, który nie będąc ideałem, mógł nie być godny czci, ale raczej na uznawaniu innych bogów niż ten, którego czczono w Jerozolimie. W przeciwieństwie do nich, Grekom, których filozofia była oświecona i naturalna, zarówno monoteizm, jak i politeizm wydawał się czymś całkowicie niewinnym, jeden i drugi można było ze sobą pogodzić. Posługiwanie się słowami „Bóg” czy „bogowie” sprowadzało się do użycia różnych wyrażeń dla tego samego oddziaływania, raz oglądanego w jego abstrakcyjnej jedności i korelacji z całością istnienia, innym razem w różnych przejawach życia moralnego, w naturze czy w historii. To, co u Platona, Arystotelesa i stoików napotykamy na każdym kroku, a mianowicie mieszkankę monoteizmu i politeizmu, nie stanowi sprzeczności, lecz jest jedynie pewnym rozsądnym sposobem wyrażenia oznaczającego różne aspekty czy funkcje kwestii fizycznych i moralnych. Kiedy religia objawia nam się w tym świetle, właściwe jej sprzeczności i kontrowersje tracą całą swoją gorycz. Każda doktryna

stanowi wówczas płaszczyznę moralną, na której rozgrywa się życie tych, którzy ją wymyślili lub przyjęli. Religie będą zatem lepsze lub gorsze, nigdy zaś prawdziwe czy fałszywe. Będziemy zdolni wsłuchać się kolejno w każdą i dosłyszeć się w niej tajemnicy jej inspiracji.

Rozdział II

Racjonalne elementy zabobonu

Nie musimy narzucać sobie niemającego końca, przykrego zadania opisywania wszystkich przesądów, jakie tylko istniały. W swej bezsilności i lenistwie człowiek natury łączy jedno dowolne pojęcie z innym za pomocą dość swobodnego związku przyczynowego. Każde takie zestawienie, a choćby i samo pojęcie takiego związku, czy nawet marzenie o nim wystarczy, by wzbudzić u człowieka strach lub nakłonić go do tego, by spróbował działać.

Przyczyny, które odczuwamy, nie są przyczynami koniecznymi. Kiedy filozofowie zarzucali Hume`owskiemu wyjaśnieniu przyczynowości, że nie dał w nim wystarczającej podstawy dla *koniecznego* oddziaływania przyczyny na skutek, przyjęli bardzo sztuczne założenie: założyli, że ludzie rzeczywiście uznają przyczyny za konieczne. Przypuszczają, że zanim możemy w doświadczeniu odczuć współzależność dwóch rzeczy, musimy mieć niezachwiane przekonanie, że ich związek jest konieczny i powszechny. Jednakże przyczynowość w takim absolutnym sensie nie jest kategorią praktycznego myślenia. Objawia się ona, jeśli już, tylko w dialektyce, w idealnych zastosowaniach danych praw do przypadków sztucznie uproszczonych, gdzie elementy są tak określone, że ich wzajemne oddziaływanie zawarte jest w samym ich pojęciu. Jeśli zatem mówimy, że jakiś niepodparty niczym ciężar *musi* spaść na ziemię, to w słowie „ciężar” uwzględniliśmy już pojęcie ciężenia. Twierdzenie to jest w rzeczywistości trywialne i oparte na tautologii. Głosi ono po prostu, że rzeczy, które dążą do opadania na ziemię, dążą do opadania na ziemię i że ciężkie rzeczy są ciężkie. Kiedy więc nazwaliśmy rzecz przyczyną, zdefiniowaliśmy ją jako to, co pociąga za sobą skutek, a jeśli skutek nie nastąpił, pierwszemu z elementów odmawiamy tytułu przyczyny. Jednakże konieczność owego następstwa jest jedynie werbalna. Kiedy mamy do czynienia jedynie z pierwszym z elementów owej relacji, nigdy nie mamy

pewności, że będziemy go mogli nazwać przyczyną. Nasze oczekiwanie jest empiryczne i w oczekiwanej sekwencji zdarzeń nie odczuwamy żadnej konieczności.

Mechanizm i dialektyka ukrytych zasad. W prawdziwym życiu przyczyna oznacza uzasadnioną okoliczność. Jesteśmy całkowicie pozbawieni wglądu w mechanizm przyczynowości, zwłaszcza w najpospolitszych przypadkach, takich jak rodzenie, odżywianie czy działanie umysłu na materię. W każdym z tych przypadków znamy jednak co bardziej znaczące z powierzchniowych warunków, a pojawienie się części jakiegokolwiek zwykłego zjawiska powoduje, że szukamy jego reszty. Zazwyczaj nie oczekujemy, że dziewice będą rodzić dzieci, że prorocy będą karmieni przez kruki, ani że modlitwy będą przenosić góry, ale możemy uwierzyć w którąkolwiek z tych rzeczy za sprawą najmniejszej choćby sugestii wyobraźni czy wzmianki na ten temat, bez żadnego uzasadnienia ze strony doświadczenia, tak luźna jest więź i tak powierzchowny jest związek pomiędzy najczęściej kojarzonymi elementami. Zupełnie bezprecedensowe zjawisko wyda się naturalne i wystarczająco zrozumiałe, jeśli tylko zgadza się z biegiem naszych myśli. Ciekawe i znaczące wydarzenia są jednak tak rzadkie, a ich zależność od mechanicznych uwarunkowań tak mało ma wspólnego z ich wartością, że w końcu zaczynamy się zastanawiać, czy ich zjawienie się nie uzasadnia samo siebie i jest niezależne od tego nieporęcznego naturalnego mechanizmu; zaczynamy nazywać je dziwami, cudami i rzeczami, na które warto się gapić. Przyjmujemy naukowe hipotezy, przynajmniej w pewnych dziedzinach naszej myśli, lecz tracimy naszą pierwotną otwartość i prostotę umysłu. Z nieusprawiedliwionym pośpiechem stwierdzamy wówczas, że cuda są niemożliwe, to znaczy, że nic ciekawego i z gruntu naturalnego nie może się wydarzyć, jeśli wszelkie zwyczajne, choć przypadkowe *mise-en-scène* nie zostało przygotowane za kurtyną. Filozof może w końcu odkryć, że taki mechanizm jest naprawdę potrzebny i że nawet sami aktorzy mają w sobie mechanizm, tak że nie tylko ich uśmiechy i wspaniałe gesty, ale także sama ich podekscytowana wyobraźnia i ich pomysły na *rôles* są tylko efektami i dramatycznymi iluzjami wytworzonymi przez naturalną sceniczną ciesiołkę dokonującą się w ich mózgach. Jednak takie ostateczne naukowe wnioski nie mają nic wspólnego z początkowymi poglądami ludzi, kiedy zaczynają eksperymentować w sztuce życia. Tak jak zarodki niższych zwierząt muszą być niezliczone, aby w

przypadkowym środowisku niektóre z nich mogły osiągnąć dojrzałość, tak też zarodki racjonalnego myślenia, pierwsze kategorie refleksji, muszą być wielorakie, aby niektóre zasady syntezy doświadczenia szczęśliwie mogły ujrzeć gdzieś światło dzienne i znaleźć udane zastosowanie. Nauka, która wierzy, że wiara w cuda jest niemożliwa, sama stanowi wiarę w cuda – w cuda najlepiej uwierzytelnione przez historię i codzienne życie.

Wczesny dobór kategorii. Kiedy ludzie zaczynają rozumieć rzeczy, kiedy zaczynają zastanawiać się i planować, dzielą świat na to, co zniechęcające i co zachwycające, to, czego powinni unikać oraz to, do czego należy dążyć. Gdy z początku biernie podążają za wezwaniem instynktu, czują, że pewne rzeczy ich pociągają i że pragną uniknąć innych, które napawają ich strachem: przyglądają się swemu własnemu życiu, a raczej są w nim całkowicie zanurzeni, zaś ich reakcje są przewidywane i przyjmowane równie naturalnie, jak otoczenie. Ich idee stanowią przypadkowy wynik ciągłego przechodzenia od apatii do namiętności i z powrotem. Strumień zwierzęcego życia pozostawia za sobą jedynie niewielki osad wiedzy, a drobiny doświadczenia znaczą ścieżkę zagarniętą przez powódź niczym drobinki kruszcu pozostawione przez złotonośną rzekę. Owe będące osadem życia idee i przecucia, owe pierwsze myślowe kategorie, są przypadkowe i dowolne. Wszystkie treści umysłu i wszystkie nici łączących je relacji jednakowo pasują do siebie, choć tylko one pozwalają nam widzieć i stanowią wskazówkę w przemierzonym na chybił trafił przez nas labiryncie.

Prima facie nie istnieje żadna podstawa, która zabraniałaby zastosować do doświadczenia takiej kategorii, jak choćby nasza własna wszechmoc, tak jakby wszystko zostało z konieczności stworzone w taki sposób, aby dać nam możliwość kierowania wszystkim i rozkazywania. Na tej samej zasadzie dzieci często wydają się być zdumione, gdy wyobrażą sobie świat, w którym ich nie ma. Możemy też odwołać się do kategorii estetycznych i pozwolić, aby nasza odtwórcza wyobraźnia – którą karmi się pamięć – dzięki jedności apercpejji ujmowała jedynie to, co jest dla niej harmonijne, kompletne i zachwycające. Takie rozumienie, dostępne tylko w stosunku do tego, co piękne, samo w sobie może być czymś znakomitym, lecz nie może wypełniać kroniki losów organizmu, do którego należy. Dostarczałyby

doświadczenia – bez wątpienia wielce interesującego i rozbudowanego – które jednak nigdy nie mogłoby służyć za wskazówkę, wedle której podejmowane działania mogłyby zakończyć się powodzeniem. W żaden sposób nie mogłoby ono przedstawiać jego uwarunkowań i dlatego nie przyczyniałoby się do jego dalszego istnienia. Stąd też doświadczenie takie nie miałoby nawet częściowo nic wspólnego z Życiem Rozumu, lecz stanowiłoby swego rodzaju rozbrzmiewającą w tle monotonna muzykę czy pasożytujące na nim sense marzenie.

W rzeczywistości żadne tego rodzaju sny nie należą do pierwszych i najbardziej zniewalających tworów ludzkiego umysłu. Gdybyśmy mogli przeniknąć zwierzęcą świadomość, prawdopodobnie nie odkrylibyśmy, że tym, co towarzyszy instynktownym poruszeniom, jest całkowicie niezwiązana z nimi fantazja; jej wybuchy i samo pojawienie się bez wątpienia towarzyszą niekiedy istnieniu przedmiotów, które dla organizmu są interesujące i które powodują w jego wnętrzu zauważalne reakcje; owa fantazja nie może jednak w żaden sposób przedstawiać zwierzęcej świadomości istoty otaczających jej przedmiotów ani ostatecznych rezultatów jej obecnego doświadczenia.

Próbne racjonalne światy. Nieograniczona liczba możliwych kategorii, ich arbitralność i spontaniczność może jednak mieć i tę niedogodność, że mogą w niemniejszym stopniu nie przystawać ani do siebie nawzajem, ani do naturalnego życia, które mają wyrażać. Doświadczenie, które jest przez nie syntetyzowane, nie stanowi jedności. Podczas gdy ciało, którego zmysłowość zostaje przez nie zsyntetyzowana, porusza się w jednym, stałym, fizycznym kosmosie, w sferze zmysłowości każdy zobrazowany przez owe kategorie świat może zostać zastąpiony przez kolejny. Każdy mały mentalny wszechświat może być nieciągły, kiedy jakaś jego część trwa nadal, podczas gdy nowa grupa idei zjawia się na scenie, wówczas może dojść do sprzeczności, dysonansu, absurdu, które będą prowadzić do rozsadzenia myśli pod względem logicznym, podczas gdy proces jej wzbogacania i zjawiania się nowych marzeń będzie w mechaniczny sposób dostarczać owej myśli nowego materiału. Takie dryfujące kategorie nie podporządkowują się sobie. Jedna może zastąpić drugą, ale żadna nie może innej sobie podporządkować, żadna też nie przedstawia ogólnego uwarunkowania życia – pojmowanie, dzięki któremu można poddać życie badaniu.

To, co naprawdę rozumiemy przez świat naturalny, w którym odnajdujemy uwarunkowania świadomości i wobec którego umysł oraz jego cele mogą osiągnąć praktyczną skuteczność, to po prostu świat skonstruowany przez kategorie, które mogą wytworzyć pewien stały, wystarczający i spójny przedmiot. Kiedy już osiągniemy takie pojęcie, słusznie określamy je mianem prawdy i traktujemy jako miernik intelektualnej wartości wszelkich innych konstrukcji, które określamy ze względu na ich zgodność z ową racjonalną wizją.

Chociaż ludzkość na tym etapie nie osiągnęła jeszcze takiej racjonalnej wizji, byłoby czymś niedorzecznym twierdzić, że skoro nie jest nam ona jeszcze w pełni czy choćby w przybliżeniu dana, nie doszliśmy jeszcze do jakiegokolwiek pojęcia niezawodnego inteligibilnego świata. Odrobina racjonalności, którą osiągnięto w naukach, wskazuje na doskonałą racjonalność, która choć w praktyce nieosiągalna, nie jest czymś, czego nie można pojąć w postaci idei. Tak więc w owych chwilach wciąż jeszcze nieokreślonej refleksji nasi przodkowie pielęgnowali koncepcje, które mniej łączyły się ze sobą, mniej były ze sobą zgodne i były mniej adekwatne niż te, które wypracowali nasi filozofowie, a przecież oni sami nie są jeszcze w pełni z nich zadowoleni. Kategorie, którymi wówczas się posługiwano, obejmowały mniejsze obszary doświadczenia niż kategorie historii i przyrodoznawstwa; w dużo mniejszym stopniu można je było odnieść do spraw praktycznych i pomyślnie pokierować dzięki nim życiem jako całością. Jednak i one dostarczały pewnej wizji oraz zawierały przebliski rozumienia. Rozświeślały kolejne kroki ludzi w miejscach, gdzie ich losy spowijała ciemność i niekiedy dawały im poczucie kreacyjnej mocy oraz moralnej wolności. Konieczność porzucenia jednej kategorii na rzecz innej, lepszej od niej, nie kazała nam zaprzeczać, że i owa gorsza kategoria pozwala naszkicować zarys świata i dostarczyć ludziom możliwości osiągnięcia mądrości. Jeśli w ten sposób nasi przodkowie nie mogli podporządkować sobie całości życia, to i my, przy całym naszym postępie, nie możemy tego dokonać. Skoro ich myśleniu nie można przypisać dosłownej prawdy czy ostatecznej stosowności, kto wie, jak wiele gruntownych rewolucji musiałoby przejść własne myślenie, gdyby nasze naturalne uzdolnienia natrafiły na nowe obszary percepcji i nowe możliwości syntezy?

Zabobon rudymetarną filozofia. Cud, choć niespodziewany, jest bardziej zrozumiały niż stały proces. Często wyrażamy się tak, jakby zabobon czy wiara w to, co cudowne oznaczały brak wiary w istnienie praw i wynikał z pragnienia zdeorganizowania doświadczenia i pokonania inteligencji. Trudno o coś bardziej błędnego. Każdy zabobon niesie pewną naukę i wynika z pragnienia zrozumienia, przewidywania i kontrolowania realnego świata. Jego hipotezy są niewątpliwie kapryśne, arbitralne i oparte na myleniu przyczyn sprawczych z idealnymi rezultatami, lecz to samo można powiedzieć także o wielkiej części uznanej filozofii. Odwołanie się bowiem do czegoś, co zwiemy ponadnaturalnym, w rzeczywistości oznacza poprzestanie na tym, co dla wyobraźni jest oczywiste, a więc na tym, co powinniśmy nazwać naturalnym, jeśli przez naturalne mielibyśmy rozumieć to, co z łatwością można pojąć i co jest pierwotnie wiarygodne. Moralne i indywidualne siły łatwiej jest zrozumieć niż powszechne prawa mechaniczne. Pierwsze z nich szybciej i bardziej wyczerpująco obłaskawiają to, co dzieje się w umyśle niż drugie. Cud jest tak daleki od bycia zaprzeczeniem zasady przyczynowości, którą umysł rzeczywiście dodaje do swych spontanicznych obserwacji, że pierwotnie stanowi lepszą ilustrację owej zasady niż zdarzenie, które należy do zwykłego biegu natury. Podstawa cudu jest bowiem zrozumiała w sposób bezpośredni: dostrzegamy, że tym, co go spowodowało, było miłosierdzie, pragnienie ugruntowania władzy albo inny tego rodzaju zamiar. W przeciwieństwie do tego prawo mechaniczne stanowi jedynie zapis powszechnie przyjętego, lecz bezrozumnego porządku rzeczy. Zdarzenie, które jest niewytłumaczalne i w którym nie przejawia się żadna posiadająca znaczenie celowość, nie byłoby cudem. Tym, co nas w nim zaskakuje, jest to, że przeciwnie niż to się zwykle dzieje, dostrzegamy jego rzeczywistość i słuszną podstawę. Dlatego też, gdyby woda z Lourdes, butelkowana i sprzedawana w aptekach, leczyła wszystkie choroby, nie byłby to żaden cud, a jedynie nowe odkrycie naukowe. W takim przypadku nie wiedzielibyśmy, dlaczego wyzdrowieliśmy, tak samo jak nie wiemy, dlaczego zostaliśmy stworzeni. Jeśli jednak każdy z wierzących, który pije ową wodę, uważa, że jej skutki mają oparcie w tym, co moralne, jeśli jej skutki – jeśli byłyby pozytywne – interpretuje on jako rezultat swej wiary i modlitwy, wówczas lekarstwo to staje się cudowne, gdyż zaczyna być zrozumiałe i ukazuje podległość przyrody w stosunku do wymogów ducha. Gdyby taka naukowa anomalia nie miała podstaw, gdyby stanowiła

pozbawione znaczenia odstępstwo od stałego biegu zdarzeń, nie nazywalibyśmy jej cudem, ale przypadkiem i nie miałyby nic wspólnego z religią.

Przesady są wynikiem zbyt pospiesznej chęci rozumienia. Źródłem przesądów jest zbyt pospieszna chęć rozumienia, pochopna wiara w moralną zrozumiałość rzeczy. Po mozolnych wysiłkach okazuje się w końcu, że rozumienie musi postępować drogą okrężną i nie może pełnić swojej funkcji, dopóki nie opisze istnienia w kategoriach mechanicznych. Skrupulatna filozofia uświadamia sobie, że moralna zrozumiałość może być w świecie jedynie przypadkowym ornamentem i częściową harmonią. Znaczenie moralne odnosi się bowiem do konkretnych dążeń i do istot, które mają wrodzone określone uprzedzenia, a co za tym idzie, mają takie a nie inne preferencje, z których wynika urojone oczekiwanie, że reszta świata się im podporządkuje. Próba podporządkowania naturalnego porządku łaadowi moralnemu podobna jest do próby ustanowienia przez dziecko rządów nad rodzicami – coś, czym żadne dziecko nie pogardzi. Ale takie fanaberie to fanaberie inteligentnego i niecierpliwego stworzenia, nieumiejącego znaleźć sobie miejsca w świecie, którego nie może ani zrozumieć, ani nie potrafi nad nim zapanować. Są one błędami rozumu, wędrowkami po bocznych ścieżkach filozofii. Swe źródło mają one nie w braku inteligencji czy wiary w istnienie praw, ale raczej w przedwczesnej chęci uchwycenia praw, pragnieniu zmylnym przez błędne informacje. Głód łatwej mądrości jest przyczyną wszelkiej fałszywej filozofii. W takich przypadkach reakcje umysłu przewidują, że będzie on miał się czym wykarmić. Nie dojrzał on jednak jeszcze w promieniach doświadczenia, dlatego też brak mu zarówno materiałów, jak i przewodnictwa dla jego przedwcześnie rozwiniętej siły organizującej doświadczenie. Przesądne umysły są przenikliwe i ograniczone, głębokie i nieświadome. Posługują się wyższymi kategoriami zanim sięgną po niższe, co wszędzie wprowadza najgorszą i najbardziej żalną dezorganizację, gdyż niższe funkcje umysłu ulegają wówczas zaburzeniu, a wyższe – skażeniu. Poezja występuje przed nauką, za którą powinna podążać, a wyobraźnia wdziera się, by zastąpić pamięć, którą powinna się żywić. Stąd przesady i magiczna funkcja religii; stąd oszustwa, w które ludzie wpadają, gdy rozmyślają o rzeczach, których nie znają i przypisują sobie moce, których nigdy nie posiadli.

Brak dbałości sprawia, że przesady rozprzestrzeniają się. Obecnie powszechnie uznaje się, że ci, którzy zajmują się cudami, prorocy, wróżbici i natchnieni lub ludzie powołani przez Boga, mogą niczym metafizycy, być całkiem szczerzy i całkowicie przekonani, iż posiadają moce, których posiadanie jedynie udają. Jednakże w przypadku bardziej inteligentnych osób owa szczerłość rzadko kiedy była całkowita, i mieszała się z pełnym litości czy pogardy przystosowaniem się do pospolitej umysłowości. Coś niezwykłego mogło się rzeczywiście zdarzyć, a wówczas fakt, że ktoś zdecydował to uznać (oczywiście bez możliwości bezwarunkowego kierowania tym wydarzeniem) mogło wydawać się całkiem rozsądne. Mogło też zdarzyć się coś normalnego, co zinterpretowano jako wydarzenie fantastyczne, mające na celu powiększenie chwały Boga i umoralnienia wiernych. W takim przypadku przypadkowa pomyłka mogła zostać niezauważona ze względu na szacunek dla zasadniczych prawd, które w ten sposób zostały umocnione w pobożnych umysłach. Siły przyzwyczajenia i konwencji, dzięki którym świadomość najbardziej rażących niekonsekwencji i zakłamań zostaje z czasem uśpiona, ułatwiały owo przystosowanie i dość szybko czyniły je instynktownym. Tymczasem cały świat, całkowicie zahipnotyzowany ceremonialnym wydarzeniem i jego wyobrażeniowym oddziaływaniem, mógł w ogóle nigdy nie zbliżyć się do faktów i mógł spoglądać na nie jedynie za pośrednictwem przyjętych wcześniej uprzedzeń. Dlatego może powstać skomplikowany mechanizm, który długo będzie pełnił magiczną służbę w interesie człowieka. To, jak głęboko zakorzenione są takie konwencje i jak naturalne jest to, że zdominowały one nawet cywilizowane społeczeństwa, najlepiej można zrozumieć, jeśli weźmie się pod uwagę pozostałości takich nawyków pośród nas samych – nie wśród kuglarzy czy zawodowych cudotwórców, ale wśród ludzi myślących.

Geniusz może posłużyć się przesadami, aby przekazać niedającą się wyśłowić mądrość. Mówi się, że niektórzy ludzie czynu, tacy jak Cezar i Napoleon, byli przesądni w stosunku do swego własnego przeznaczenia. Zjawisko to, jeśli jest prawdziwe, byłoby całkiem zrozumiałe. Byli panami samych siebie, ludźmi, którzy w niezwykłym stopniu byli świadomi oznak i znaczenia tego, co dzieje się w świecie. Ta zdolność, która sprawiła, że górowali nad współczesnymi sobie, mogła również ujawnić źródła i warunki ich własnej woli. Mogli łatwo poczuć, że to przeznaczenie – ogół zmieniających się

rzeczy – było tym, co ich zainspirowało, wyniosło i zrujnowało. Ponieważ jednak mogli odczuwać to tylko instynktownie i nie była im dana systematyczna znajomość wszystkich wchodzących w grę sił, wiązali swoje silne poczucie nieuchronności z jakimś przypadkowym zewnętrznym wskazaniem czy ulotnym impulsem wypływającym z ich własnego wnętrza. W ten sposób to, co w gruncie rzeczy było głęboką, choć niedającą się wysłowić nauką, mogło znaleźć wyraz w formie przesądu. W podobny sposób symbolem utajonej mądrości mógłby być sokratejski daimonion, jeśli tylko nie był on w rzeczywistości żartobliwą bujda, przy pomocy której mędrzec ten wyrażał negatywną presję sumienia, owo „nie będziesz” wszystkich budzących trwogę przykazań. Sokrates przemienił podstęp swych własnych zmysłów w wiadomość z zaświatów. Nauczył ów cichy głos – równie niesłyszalny jak głosy wszystkich duchów – by potwierdzał przykazania dyktowane przez obecny w nim samym prawdziwie boski element. Dla jego skromnej pobożności charakterystyczne było szukanie jakiegoś znaku zewnętrznego, który wspierałby rozum; jego filozofia była tak ludzka, a człowiek jest oczywiście tak małą częścią świata, że Sokrates niekiedy mógł w uzasadniony sposób zawiesić panowanie rozumu. Abdykacja rozumu była jednak na polu żartem, gdyż Sokrates zawsze mógł znaleźć doskonale uzasadnienie dla tego, co nakazał mu daimonion.

W bardzo podobny sposób rozważni kapłani w Delfach podnosząc nieco ton głosu i mając na względzie cele polityczne, belkot Pytii zamieniali w przepowiednie. Okazje do przesądów, które w co pośledniejszych umysłach przerodziłyby się w zwykły obłąd, głupie obawy lub nekromantyczny nonsens, umysłem szlachetniejszym służyły w dobrym celu. Ktoś przepelniony dobrocią i nieposiadający skłonności do sceptycyzmu, zawsze może twierdzić, że bogowie nakazali mu to, co on sam uważa za słuszne. Uważa przy tym, że w jego przypadku religia odpowiednio interpretuje przepowiednię, a nawet ją podpowiada. W taki oto też sposób najbardziej arbitralne przesady w moralnym umyśle nabierają moralnych barw. Dzieje się to tym łatwiej, że źródła rozumu i przesądów przeplatają się w umyśle, a społeczeństwo zawsze wyrażało i kultywowało je wspólnie.

Rozdział III

Magia, ofiara i modlitwa

Bogów zrodził strach. Stwierdzenie mówiące, że bogów zrodził strach, jest być może równie prawdziwe, jak każde tego rodzaju krótkie podsumowanie tak rozległego tematu. Aby stwierdzić, że mamy do czynienia z jakąś zewnętrzną potęgą, wystarczy, że zauważymy, iż wewnętrzny potok życia czy dążności został w jakiś sposób zahamowany czy powstrzymany. Gdyby bowiem wszystko szło gładko i w sposób przez nas chciany, wówczas atrybut boskości przypisalibyśmy jedynie samym sobie. Na wczesnym stadium pojmowania to, co zewnętrzne, jest raczej złe niż dobre; taka opinia wciąż jeszcze towarzyszy materii, albowiem potrzebujemy refleksji, aby uznać, że zewnętrzne siły składające się na nasze konieczne otoczenie mają charakter tyleż twórczy, co ograniczający nas i że zarówno stwarzają możliwości, jak i są źródłem niepowodzeń. Pierwszym, co człowiek uczy się rozróżniać i traktować z respektem, są rzeczy, które obdarzone są własną wolą i opierają się jego zwykłym żądaniom. Dlatego też uczuciem, które z początku towarzyszy jego konfrontacji z rzeczywistością, jest pewnego rodzaju wrogość, która przeradza się w okrucieństwo w stosunku do słabych oraz strach i płaszczenie się przed potężnymi. W stosunku do ludzi i zwierząt, a także dających się opanować części natury, uczucia te wkrótce stają się odpowiednio wyważone, reprezentując właściwy stopień przyjaźliwości czy też poczucia odkrywanej w nich pożyteczności, a ich charakter określamy w kategoriach praktycznych ze względu na to, czy są dla nas użyteczne. Pozostają jednak rozległe, nieujarzmione obszary i natury i świadomości, których nie możemy określić w tak łatwy sposób; nie wiemy też, jak mamy stawić im czoła. Nie możemy ich zignorować,

albowiem to właśnie stamtąd nadchodzi to, co ma największy wpływ na nasz los: szczęście, choroba, wzburzenie, śmierć, zwycięstwo. To także stamtąd nawiedzają nas pewne tajemnicze wewnętrzne zdarzenia naszego umysłu: sny, zjawy, przestrogi. Nie zawsze łatwo je dostrzec, niełatwo też je zinterpretować i choć można przypatrywać się wielkim zmianom w naturze, które znaki te mogą zapowiadać, to nie można rozumnie im sprostać, a jeszcze trudniej – uchronić się przed nimi. Dlatego też odczuciem, z jakim pierwotny człowiek przemierza świat, musi być przede wszystkim obawa, a tym, co napotyka on poza dobrze wyuczonymi ścieżkami własnego plemienia i znanego sobie otoczenia, mogą być jedynie budzące grozę duchy.

Przyczyniła się do tego także potrzeba. Niemożność ma jednakże także bardziej pozytywny aspekt. Błyskawica i grom, które w chwili, gdy napawamy się spokojem, mogą nas przestraszyć, odkrywają przed nami niechciane siły, których musimy się obawiać. Głód, przeciwnie, będzie dręczyć nas przepływem idei, od czasu do czasu popychając nas do działania i podsuwając wyobrażenia rzeczy, które byłyby przepyszne, gdybyśmy tylko je znaleźli; bez głodu życie byłoby nie do zniesienia. W tym przypadku strach, jeśli nadal chcemy to tak nazywać, pojawia się po to, abyśmy nie pozostawili naszych pragnień bez zaspokojenia ich. Innymi słowy, strach ustępuje miejsca potrzebie: uznajemy naszą zależność od zewnętrznych mocy nie dlatego, że nam zagrażają, ale dlatego, że nas opuszczają.

Prawdźiwe dowody istnienia Boga. Takie oczywiste rozważania dostarczają dowodu na istnienie Boga; nie takiego, jakiego usiłovali wymyśleć filozofowie już po fakcie i w stosunku do już istniejących mitycznych koncepcji, ale takiego, który opiera się na pierwotnym doświadczeniu ludzi, które tam, gdzie religia jest zjawiskiem spontanicznym, jest wciąż żywe. Zgodnie z porządkiem doświadczenia dostrzegamy, że nasze pragnienia są dwojako zależne od czegoś, co nazywamy zewnętrzną mocą, albowiem sprzeciwia się naszej woli. Czasami zdumiewa nas ona swymi karami i dziwami tak, że musimy trwać w zadziwieniu i strachu, czasami kary te zdejmuje i pozwala nam się odrodzić, dając nam konieczne wsparcie dla naszego istnienia i szczęścia, dlatego musimy trzymać się jej, żywić nadzieję i kochać ją. Wszystko, co w religii stanowi o jej powadze, wszystko, co wiąże się z moralnością i ludzkim losem, zawiera się w owych prostych doświadczeniach zależności i więzi w stosunku do tego,

od czego zależy. Cała reszta stanowi poezję albo mityczną filozofię, w której owej odkrywanej w naszym doświadczeniu mocy nadaje się określenia niemające w nim pokrycia. Ci, którzy takie określenia tworzą, nazywają ich odrzucenie ateizmem, lecz ktoś, kto ze względu na samego siebie bada złowrogie i przyjazne aspekty rzeczywistości i nadaje im najprawdziwszy, jaki tylko potrafi i najbardziej adekwatny wyraz, powtarza to, co na samym początku czynili ojcowie religii. Ktoś taki bardziej szczerze towarzyszy im i podąża ich śladami, niż owi apologetycy koncepcji z drugiej ręki, którzy sami nigdy ich nie konfrontowali z faktami i którzy cenią je głównie za to, że zniekształcają one rzeczywiste doświadczenie i dodają do niego różne dodatkowe wyobrażenia.

Ze swej istoty religia nie jest oszustwem, choć może nam się tak wydawać, gdy myślimy o niej w sposób, w który chcieliby ją przedstawić jej przedstawiciele, a nie tak, jak, wyrażali ją jej odkrywcy i pierwsi rzecznicy znajdujący się twarzą w twarz z naturą i prostymi ludźmi. Religia jest pewną interpretacją doświadczenia, interpretacją czynioną w sposób szczerzy i mającą na względzie ludzkie szczęście i jego empiryczne uwarunkowania. To, że owa interpretacja ma charakter poetycki, jest bezsporne, albowiem nawet i dziś zarówno przyrodoznawstwo, jak i nauka o moralności nie są odpowiednie do tego zadania. Jednakże ludzie dla wyrażenia swej mądrości nie wybrali mitycznej formy dlatego, że pragnęli ująć tę mądrość w sposób obrazowy. Formy tej nie użyto z takich powodów, z jakich dzisiaj się jej broni, a mianowicie jedynie z sentymentalnego przywiązania do górnolotnego, choć nieścisłego myślenia. Forma mitu została przyjęta dlatego, że innej nie było, a także dlatego, że pierwotny umysł nie potrafił jeszcze w ogóle rozróżnić pomiędzy tym, co mityczne i naukowe. To, czy religią nazywamy mit, czy też prawdę, którą on wyraża, jest kwestią czysto słowną. Pewne jest, że tym, co nadaje mitowi jego godność, może być jedynie mądrość i to właśnie ją podsuwa on człowiekowi. Majestat Boga tkwi w jego działaniach, a nie jego definicji czy wizerunku.

W religii praktyka poprzedza teorię. Przed oblicze zewnętrznych potęg przywodzą nas zatem strach i potrzeba; potęgi te, pojmowane są na sposób mityczny, a ich zasadniczy charakter jednym razem nas trwoży, innym – przepelnia nadzieją. Ich wpływ jest realny i odczuwany bezpośrednio; działanie bogów jest nieomyślne i

natychmiastowe, podczas gdy ich imię i kształt, bajkowe istoty, które obdarza się owym odczuwanym wpływem, zmieniają się zależnie od tego, czym dysponuje umysł wyznawców i ich sposób poetyzowania. Praca ekspresji, tworzenie bajkowego otoczenia, z którego ma pochodzić doświadczenie, nie jest jednak pierwszym ani najbardziej nagłym działaniem, któremu oddaje się religijny umysł. Jego pierwsze zajęcie polega raczej na błaganiu; zanim jeszcze zatrzymamy się, aby kontemplować bóstwo, spieszymy się, aby je uspokoić, zjednać sobie albo zejść mu z drogi. Kult poprzedza bajkę i pomaga ją ułożyć, albowiem odczucie potrzeby czy strachu ma charakter praktyczny, a idee, jakie może ono wzbudzić są pochodne względem reakcji, jakie ma ono wywołać. Kult jest zatem wcześniejszy i bliższy źródłom religii niż dogmat.

Przyjemna, pierwotna natura praktyk religijnych. Ponieważ te reakcje, które przynoszą bezpośrednie skutki, przeradzają się w sztukę i techniczne nawyki, aby na koniec postawić przed naszymi oczyma świat nauki i zdrowego rozsądku, praktyka i myśl religijna ograniczają się do sfery, w której bezpośrednio manipulowanie rzeczami jest niemożliwe. Nawet jeśli motywy wiernego pozostają jak najniższe, a jego poglądy materialistyczne, *cultus* zawsze pozostaje czymś innym od techniki, ponieważ w działaniach religijnych zmiany, które się dokonuje, albo których się wyczekuje, nigdy nie zachodzą w sposób następczy. Pomiedzy wysiłkiem a jego rezultatem zawsze pozostaje nieciągłość, niekiedy są one względem siebie niewspółmierne, niekiedy nawet przeciwne sobie. W porównaniu do sztuki, religia stanowi formę racjonalnego życia bardziej empiryczną, mniej ścisłą i bardziej pierwotną. Ludzka świadomość jest w niej bardziej zanurzona w naturze, bliższa wegetatywnej jedności z życiem; lamentuje ona nad rozdziałem z nim i świętuje powrót do harmonii z bardziej biernym i lirycznym zadziwieniem. Obecny w religii element działania jest wyjątkowo arbitralny i często nie udaje nam się dostrzec, w jaki sposób zalecane przez nią postępowanie w ogóle prowadzi do jakichś przewidywanych skutków.

Tak jak przesąd teoretyczny zatrzymuje się przy pierwszej lepszej przyczynie, tak dla przesądu praktycznego wszystko może mieć znaczenie. Religia powstaje pod wysoką presją; na jej krańcu każdy zwraca się do Boga. Jednak na owym krańcu wszystkie znane metody postępowania okazywały się nieskuteczne; gdy wyczerpaliśmy

wszystko, co posiadaliśmy, gdy zawodzą nasze wyobrażenia, a w naszej woli tkwi jeszcze ziarno witalności, kieruje ona swe ostatnie błagania ku temu, co ponadnaturalne. Błagania te z konieczności zanoszą się w ciemnościach – to błagania wynikające ze świadomości własnej niemocy i sytuacji bez wyjścia. Człowiek może wówczas albo przebłagać bóstwo, albo dzięki magii osiągnąć to, czego nie zdołał dokonać z pomocą sztuki; wszystko, co będzie robił, w oczywisty sposób będzie działaniem dokonywanym na oślep. Zostaje on wówczas odesłany do miejsca, z którego początek bierze jego instynkt i rozum. To, co robi, będzie czystym eksperymentem, całkowitą spontanicznością. Nie będzie miał żadnego powodu, aby postępować tak, a nie inaczej, pewnie będzie tylko to, że w ogóle musi coś zrobić.

Niskie pobudki i zazdrość bogów: sugestia ofiary. To jednak, co uczyni, nie będzie zbyt oryginalne. Kością do gry można potrząsać dowolnie długo, a i tak zawsze upadnie na jedną z sześciu ścian. Kiedy Don Kichot, pragnąc dokonać jak najlepszego wyboru, zdał się na los szczęścia i wypuścił z rąk lejce Rosynanta, biedne zwierzę zupełnie naturalnie pobiegło wzdłuż drogi; podobnie człowiek, który zastanawia się, w jaki sposób zadowolić niebiosy, ostatecznie i tak natrafi na to, co może zadowolić jego samego. Żalony jest widok tego, jak bardzo niskie pobudki religia – nawet ta najbardziej rozwinięta – przypisuje bogu i jak ciężka oraz gorzka jest egzystencja, z której zostały wydobyte???? Za punkt honoru bogowie poczytują sobie zdobycie jak najlepszego kęsa, bycie pamiętanym, chwalonym, wymuszenie ślepego i pedantycznego posłuszeństwa, i zależnie od tego stają się niezwykle przychylni bądź udzielają najsroższych kar. Powszechność praktyk ofiarnych, podobnie jak wszelkich okaleczeń i pokuty, każe myśleć o jeszcze bardziej małostkowej zazdrości i złośliwości bogów. Niezależnie od tego, jakie funkcje dyscyplinujące mogą ostatecznie pełnić takie praktyki, z początku nie były one celem religii i nie były związane z nią w jakiś szczególny sposób. W oddawaniu bogom co tłustszych kąsków, w składaniu ofiary z pierworodnych i w tysiącach innych okrutnych ceremonii najwidoczniej tkwiło wyobrażenie, że jakiś zazdrosny, trzymający się w ukryciu obserwator, może zatruć całość pożywienia lub zemścić się za to, że nie otrzyma należnej mu – zapewne wystarczającej do tego, aby zaspokoić jego głód – części, którą powinno mu się oddać dobrowolnie. Ów obserwator był prawdziwym

demonem, którego traktowano tak, jak traktuje się złodzieja – oddaje mu się portfel, aby ocalić życie.

Stwierdzenie, że bogowie są zazdrośni, zawiera w sobie pewną symboliczną prawdę, tę mianowicie, że ziemskie koleje losu są w rzeczywistości niepewne. Taka obserwacja mogłaby wzbudzić obojętność dla rzeczy materialnych na rzecz pewnego rodzaju filozofii, ale tym, co na początku popycha ludzi do poświęceń, jest przypisywana bogom dosłowna zazdrość, mściwość i małostkowa zła wola; sprawiają one, że bogowie zazdroszczą człowiekowi nawet tych dobrych rzeczy, którymi sami nie mogą się cieszyć. Jeśli bóg jest tyranem, wyznawca będzie podatnikiem, który odda dziesięcinę, aby zapewnić sobie uwolnienie od dalszych podatków lub ataków ze strony innych możnowładców. Bóg i człowiek będą naturalnymi wrogami, żyjącymi w swego rodzaju politycznym pokoju.

Sztuki rytualne. Składanie ofiar nie posiada jedynie tego złowrogięgo znaczenia. Raz wprowadzone, pociąga za sobą dalsze kolejne idee, a przy tym od samego początku budzą szczęśliwsze skojarzenia. Ofiara była nieodłącznie związana ze świętem, a obfitość, której miała służyć, była czymś już istniejącym. To, co było ofiarowaną w duchu wymiany handlowej łapówką w celu sprawdzenia, czy zazdrosna potęga nie mogłaby zostać udobruchana czymś skromniejszym niż zupełną zagładą swych ofiar, łatwo może stać się przyjemnym rozdzielaniem tego, co zwyczaj przypisał każdemu: tyle dla wodza, tyle dla boga i tyle dla gospodarza. W dawaniu każdemu tego, co zwyczajowo mu się należy, choćby nawet nie bardzo na to zasługiwał, tkwi pewna otwartość i pewna forma sprawiedliwości. Ludzie znajdują zadowolenie w wypełnianiu we właściwy sposób tego, co jest nakazane i w obrzędach religijnych takie uczucie odgrywa ważną rolę. Ponieważ zaś niewiele wiedzą oni o podstawach i znaczeniu tego, co robią, czują się zadowoleni i bezpieczni, jeśli przynajmniej zrobili to tak jak należy. Ofiary są często składane w tym właśnie duchu; i kiedy piękny porządek i religijny spokój uszlachetniły religijne działania, umysł, który w tym czasie niewiele zajmowało, mógł upiększyć ową przekazaną mu osnowę. Właśnie wtedy na scenę wkracza w całej okazałości bajka i wzbudzone przez nią nowe religijne uczucia.

Ofiary dziękczynne. Przykładowo, w rytuałach agrarnych ofiary będą oczywiście składane bóstwu patronującemu wschodzeniu roślin, czyli bóstwu, które może

cofnąć swą przychylność, co jednak byłoby katastrofalne w skutkach. Zazwyczaj jednak okazuje się ono uprzejmą i wrażliwą istotą, której ludzie nie z wyrachowania lecz z wdzięczności ofiarowują kilka snopków zboża, parę jęczmiennych ciastek czy kielich trunku po winobranii; ofiara staje się wówczas aktem dziękczynienia. Podobnie dzieje się w chrześcijańskim nabożeństwie (które często podąża za pierwotnymi odruchami i powtarza dialektykę pogaństwa w bardziej spekulatywny sposób), w którym odkupienie zyskało coś więcej niż ekspiacyjny charakter. Nie chodziło w nim bowiem jedynie o spłatę długu i pewną ilość cierpienia, które należało znieść, a które skłoniło Syna Bożego, by stał się człowiekiem i podjął swój krzyż. Był to, jak twierdzili bardziej przenikliwi teologowie, w takim samym stopniu akt miłości, co litości. Urok, jaki owa doktryna rzuciła na ludzkie serce, polega raczej na poczuciu, że Bóg chciał upodobnić się do człowieka, a nie tylko na zesłanym prosto z nieba obwieszczeniu, że mu przebaczy. Wcielenie było zatem w rzeczywistości rehabilitacją człowieka, odkupieniem samym w sobie i przebaczeniem. Ludzie lubią myśleć, że Bóg siedział przy ich stole i w przebraniu przechadzał się między nimi. Taka idea pochlebia im; sugeruje, że uprzejmość może pewnego dnia zostać wynagrodzona, tym zaś, którzy mogą wejrzeć w ową ideę wystarczająco głęboko, wyraźnie przedstawia ona filozoficzną prawdę. Czyż bowiem także bogowie nie trudzą się wieczyście, chcąc realizować swój ideał, czyż człowiek nie jest częścią świata, a jego sztuka częścią boskiej mądrości? Jeśli wcielenie było rzeczywistym odkupieniem, najprawdziwszym wcieleniem był sam trud stworzenia.

Ofiara skruszonego serca. Jeśli ofiara, w jej bardziej przyjaznym aspekcie, może stać się dziękczynieniem i wyrazem korzystnej zależności od bóstwa, to może również przejść jeszcze szlachetniejszej przemiany, zachowując przy tym całą swoją surowość. Wyrzeczenie jest kamieniem węgielnym mądrości, warunkiem wszelkich autentycznych osiągnięć. Bogowie, prosząc o ofiarę, mogą nas zachęcać, abyśmy nie rezygnowali z części naszego pożywienia czy naszej wolności, ale z nierozsądnej i przesadnej części naszej woli. Konieczność ofiary może być nam narzucona nie przez zazdrosnego wroga, który chce zostać ulagodzony, ale przez przezornego przyjaciela, pragnącego, byśmy nie dali się oszukać. Żądający ofiary Bóg jest naszym własnym ideałem, jeśli nakazuje nam się wyrzec jedynie tego, co wyrządza nam krzywdę. W

żaden sposób nie jest on zainteresowany niczym innym, jak naszą własną osobą; nie jest częścią środowiska; jest celem, który wyznacza nam to, jak powinniśmy postępować, abyśmy w miarę możliwości mogli realizować nasze najgłębsze aspiracje. Kiedy religia osiąga tę fazę, staje się na wskroś moralna. Przestaje reprezentować lub błędnie przedstawiać materialne uwarunkowania i potrafi już ucieleśniać duchowe dobra.

Ofiara jest rytuałem, a rytuały rzadko odprawia się w celach urzeczywistnienia idei czysto moralnych. Spełnianie rytuału zawsze posiada domieszkę czegoś dramatycznego czy mistycznego i nawet jeśli jego celem miałyby być oczyszczenie, przywiedzie nas to raczej do emocjonalnego katharsis niż moralnego udoskonalenia. Msza jest rytualną ofiarą, a komunia stanowi tę jej część, która w największym stopniu przypomina to, czym ofiary zawsze były. Obrzędy te i rozbudzone przez nie liryczne emocje wywierają zupełnie widoczny wpływ na wyznawców, ale urok, jaki rzucają, jest mistyczny, a Bóg, który szybko wraca do swego ukrycia jest czymś mistycznym. Twierdzenie, że takie praktyki miałyby posiadać jakikolwiek stały moralny skutek, byłoby czystym urojeniem. Kościół też to wyczuł i wprowadził spowiedź, w trakcie której człowiek rzeczywiście może zostać poproszony o rozważenie, jakie ofiary winien sam złożyć, i przemyślenie wyboru życiowej drogi, po której prowadzą go niejasne dionizyjskie wpływy rytuału, którym podlega.

Modlitwa ze swej istoty nie ma charakteru użytkowego. Jak ofiara wyraża strach, tak modlitwa wyraża potrzebę. Zdrowy rozsądek traktuje język jako coś, co ma być zrozumiane przez kogoś innego i co ma wywoływać zmiany w jego usposobieniu i zachowaniu, ale język ma również zastosowania przedracjonalne, w których prym wiodą zapewne poezja i modlitwa. Człowiek opanowany silnym uczuciem przyjmuje dramatyczne pozy z pewnością nie po to, by je oglądano i interpretowano; gesty, podobnie jak lzy, mogą poruszyć serce obserwatora, ale nie w tym celu się zjawiają. Słowa i zwroty ukryte w umyśle wypływają pod wpływem emocji; ich głównym celem nie jest to, aby je usłyszano, płyną one, ponieważ pasują do sytuacji, ponieważ wypełniają i dopełniają pochłaniające umysł postrzeżenie. Instynktowna potrzeba modlitwy jest jedną z głównych dróg wiodących do bóstwa, a forma modlitwy znakomicie pomaga określić potęgę, do której jest ona skierowana. W rzeczywistości, w akcie modlitwy,

ludzie formułują dla samych siebie to, czym Bóg być powinien, i mówią mu ze szczegółami, w co wierzą i czego od niego oczekują. Początkowe formy modlitwy nie były tak absurdalne, jak jej bardziej zracjonalizowane formy. W przeciwieństwie do ofiary, modlitwa wydaje się uzasadniona przez samą swoją istotę, zaś przemiany, jakich doznaje wskutek refleksji nad nią, kiedy to ludzie próbują znaleźć dla niej miejsce w swojej wizji struktury całego kosmosu, prowadzą do jej degradacji. Ze swej istoty jest poetycka, ekspresyjna i kontemplacyjna, a im więcej ludzi domaga się uczynienia z niej prozaicznej, komercyjnej wymiany poglądów między dwoma rozmówcami, tym bardziej staje się bezsensowna.

Modlitwa jest wewnętrzną rozmową człowieka z samym sobą, ale rozmową będącą wyrażaniem potrzeby, przy czym, podobnie jak ofiara, jest ona desperackim środkiem, którego ludzie chwytają się w chwilach swej niemocy, a który posługuje się takimi efektami, jak głośne zawodzenie, składanie ślubów, czy przeciwstawianie tego, co dane, temu co idealne. Z pewnością jest również sposobem wywoływania zmian na lepsze, jak napomnieniem samego siebie, niszczeniem tego, co się najbardziej kocha albo działaniem zupełnie trywialnym i arbitralnym. Modlitwa jest również czymś magicznym i dlatego właśnie oczekuje się od niej, że będzie skuteczna. Oczekiwana odpowiedź lub taka, którą zamiast niej można by przyjąć, często zjawia się, gdy pojawia się mitologia i stara się wyjaśnić, za sprawą jakiego to mechanizmu boskich uczuć i celów uzyskano ów pożądany skutek.

Jej domniemana skuteczność ma charakter magiczny. Magia jest w pewnym sensie matką umiejętności (*art*), a umiejętności są magią, która odnosi sukces i potrafi sama się ustanowić. Z tego właśnie powodu nikt nigdy nie odwołuje się do zwykłej magii, gdy posiada już daną umiejętność, i żaden niewykształcony człowiek nie modli się o to, by zrobiono dla niego to, o czym wie, jak samemu może to sobie zapewnić. Kiedy jednak umiejętność zawodzi, a potrzeba wciąż nagli, odwołuje się on do magii i modli się, gdy nie może dłużej kontrolować jakiejś niezwykle ważnej dlań sytuacji. Modlitwa nie jest substytutem pracy; jest desperackim wysiłkiem podjęcia dalszych działań i osiągnięcia skuteczności tam, gdzie nie sięgają już czyjeś własne zdolności. To nie leniwi ludzie są najbardziej skłonni do modlitwy; najbardziej modlą się ci, którzy najbardziej się przejmują i którzy ciężko pracując, nie mogą znieść porażki.

Teologiczne zagadki. Najmniej szczęśliwą częścią teologii jest ta, która głosi, że modlitwa przynosi materialne skutki. Po pierwsze, fakty przeczą, jakoby przekleństwo mogło sprowadzić na kogoś zło, a błogosławieństwo ozdrowienie; nie sposób też dostrzec, aby najbardziej wierna religii i rozmodlona armia wychodziła zwycięsko z większości bitew. Fakty często przeczą teologii, która chcąc je wyjaśnić, musi posiłkować się dialektycznymi sztuczkami. Niestety, w tym przypadku dialektyka jest wobec niej nie mniej wrogo nastawiona niż doświadczenie. Bóg musi znać nasze potrzeby zanim jeszcze go o coś poprosimy, a skoro jest dobry, już zawczasu musiał zadecydować, co dla nas zrobi. Modlitwa, jak wszelka czynność w rządzonym przez opatrność świecie, staje się aktem całkowicie teatralnym i czynionym jedynie na pokaz: jesteśmy do niej zmuszeni, została ona w owym przedstawieniu napisana dla nas, lecz kompletnie brak jej moralnej wartości, którą jej przypisujemy. Kiedy zaś modlitwy zawodzą, okazuje się, że tak jest lepiej niż gdyby miały one odnieść skutek, albowiem modlitwa, niezależnie czego dotyczy, staje się absurdem. Oto dużo głębszy kłopot, niż ten, który tak wielu ludzi upatruje w determinizmie. Fizyczna predeterminacja, która sprawia, że wszystko okazuje się konieczne, pozostawia wszelkie wartości nienaruszone, a moje preferencje, choć nie mogą się urzeczywistnić, jeśli nie zostaną wyrażone za pośrednictwem sił natury, nie zostają wcale unieważnione. Wciąż pozostaje prawdą, że gdyby moja wola została spełniona, świat byłby aż po wieczność lepszy. W przeciwieństwie do tego, opatrnościowy optymizm nie tylko głosi predeterminację zdarzeń, ale też odrzuca wartości, degradując wszelkie doczesne aspiracje, każde uklucie sumienia, każde pragnienie, żeby było lepiej niż jest, do ślepej zuchwałości, a nawet świętokradztwa. Nie można modlić się o nadejście królestwa Bożego choćby dlatego, że już nadeszło – to zaś nie jest już modlitwą, lecz dogmatem. Mitologia, która stara się uzasadnić modlitwę, głosząc jej materialną skuteczność, zupełnie nie pojmuje, czym ona jest, i czyni ją czymś niedorzecznym: przenosi ją z ludzkiego serca, gdzie ma ona patetyczny wyraz, w bajkowy kosmos, w którym aspiracje zostały zamienione w rzeczy, lecz ich głos został przez to stłumiony.

Realna skuteczność musiałaby mieć charakter mechaniczny. Sytuacji nie poprawiłoby odrzucenie mistycznego optymizmu i uznanie, że modlitwa rzeczywiście może

sprowadzić na pomoc nadludzkie moce, dając im sygnał, bez którego nie mogłyby do nas dotrzeć. Gdyby doświadczenie skłaniało się ku takiej teorii, nie byłoby w niej nic bardziej niemożliwego niż w zwykłej telepatii. Modlitwa byłaby wówczas umiejętnością podobną do konwersacji, przy czym moglibyśmy odkryć postaci i interesy, będące celem naszych apeli. W ten sposób można byłoby ustanowić niebiańską dyplomację, która niewiele różniłaby się od tej, która jest właściwa religiom pierwotnym. Religia powróciłaby do techniki i nauki, do których mniej subtelne dusze, które znalazły w niej schronienie, zawsze chciały ją upodobnić. Czy jednak naprawdę zadaniem religii jest najmowanie zewnętrznych potęg i osiąganie za ich pomocą dających się wcześniej wykalkulować efektów? Czy jest ona umiejętnością, podobną do empirycznej medycyny, czy nie jest niczym więcej jak wątpliwą, mistyczną techniką? Jeśli tak, to istnieje ona jedynie dzięki niedoskonałości, bo gdyby była lepiej rozwinięta, byłaby równoznaczna z owymi materialnymi i społecznymi umiejętnościami i ze swej istoty identyczna z nimi. Udana religia, podobnie jak udana magia, stałaby się umiejętnością podbijania świata.

Prawdziwe pożytki z modlitwy. Tym, czym powinna się stać udana religia, jest kontemplacja, idealność, poezja – w tym sensie, w jakim poezja zawiera w sobie całość wyobrazeniowego życia moralnego. To, że religia spogląda właśnie w tym kierunku, jest jak najbardziej oczywiste w przypadku modlitwy i skuteczności, jaką można owej modlitwie konsekwentnie przypisać. Moglibyśmy powiedzieć, że w rozumnej modlitwie dusza osiąga trzy rzeczy, które są istotne dla jej dobra: pozwala na ukształtowanie w samej sobie swego dobra i określenie go, dostosowuje się do przeznaczenia i wzrasta wraz z pojmowanym przez siebie ideałem.

Rozjaśnia ideał. Jeśli modlitwa wyrasta z potrzeby, w naturalny sposób będzie stanowiła rozmyślanie na temat tego, co zaspokoi ową konieczność; niekiedy rzeczywiście nie służy ona niczemu innemu, jak artykulacji i wychwalaniu tego, czego najbardziej nam brakuje i co najbardziej cenimy. Przedmiot ten będzie często czymś konkretnym i tak właśnie być powinno, albowiem u kogoś, kto nie spędził całego życia na definiowaniu najwyższego dobra, sokratejska modlitwa „o to, co najlepsze” byłaby jedynie banalnym pustym gestem. Jednakże każde pojedyncze życie wyznaczają relacje – pewne rzeczy się z nim łączą, inne stanowią jego rezultat, przez

co umysł, który rozmyśla nad tym, co najlepsze i przywołuje je, w naturalny sposób będzie pociągać całe to tło; będzie on tam się błąkał i być może napotka nieuchronnie sprowadzone przez upragnione przezeń dobro większe od niego dobro albo zło. Dlatego też poważny namysł nad jakimkolwiek przedmiotem pragnienia będzie dążył do rozszerzenia i uogólnienia aspiracji aż obejmie jakiś życiowy ideał. Niemal zawsze już na samym początku można dostrzec granice i kontury doczesnego szczęścia. Modlitwa, do której popycha jakaś nagląca potrzeba, przynosi ulgę już choćby przez to, że stapia ją z ogólną potrzebą ducha i ogółu ludzi, dlatego też, podobnie jak wszelka idealizacja, ucisza ona namiętności, dla których znajduje wyraz, pragnąc pogodzić wolę z rozumem i sprawiedliwością.

Pozwala pogodzić się z tym, co nieuniknione. Ogólny ideał trudniej jednak urzeczywistnić niż konkretny: upragniony deszcz może wreszcie spaść, trwożącej nas śmierci można zapobiec, lecz królestwo niebieskie wciąż nie nadchodzi. W samej istocie modlitwy tkwi możliwość jej niespełnienia. Nie miałoby sensu określanie tego, co lepsze i błaganie o jego nadejście, jeśli owo lepsze musiałoby tak czy inaczej się spełnić. Możliwość przegranej to jedna z okoliczności, z jaką medytacja musi zestawić ideał. Gdy widzę, że moja modlitwa może nie być wysłuchana, o cóż mam się modlić następnym razem? Pod wieloma względami porządek natury jest dobrze znany i jest jasne, że wszystkie dające się urzeczywistnić ideały nie mogą przekroczyć pewnych granic. Ideał praktyczny, który w danych okolicznościach najlepiej wybrać i o którego urzeczywistnienie najlepiej się modlić, nie jest buntem przeciwko przeznaczeniu. We wszystkich religiach i w każdej modlitwie tkwi element zgody na los i to nie dlatego, że to, co musi być, jest najlepsze, ale dlatego, że to, co może stanowić cel naszych najlepszych dążeń, leży w obszarze możliwości i może dopiero narodzić się w łonie całości bytu. Modlitwa „niech się wola Twoja stanie” jeśli ma pozostać modlitwą, nie może zostać zdegradowana do swego pierwotnego znaczenia, głoszącego, że niespełniony ideał należy spełnić; wyrażało ono aspirowanie do tego, co najlepsze, a nie pragnienie zadowolenia się czymkolwiek. Trzeba jednak przyjąć to, co nieuchronne, a łatwiej jest zmienić ludzką wolę niż prawa przyrody. Mądrość i religia powinny odzwyczajać umysł od wygórowanych pragnień i nauczyć go, że musi odnajdować wspaniałość w tym, na co pozwala mu życie, jeśli tylko uczyni się je

możliwie jak najwartościowszym. Konfrontując ideał z doświadczeniem i losem, modlitwa sprawia, że ideał staje się skromniejszy, bardziej praktyczny i możliwy do osiągnięcia.

Sprzymia życiu duchowemu, dając wyobrażenie jego doskonałości. Poczucie ludzkich ograniczeń ma jednak swój punkt odniesienia w ideale boskości, który nie jest niczym innym jak ideałem człowieka wyzwolonego z owych ograniczeń. Człowiek mądry i pełen pokory zgadza się na nie, ale człowiek duchowy nigdy nie przestaje odczuwać ich jako ograniczeń. Przykładowo: człowiek jest istotą śmiertelną i cała jego zwierzęca i społeczna natura jest zbudowana na tym fakcie, zaś jego praktyczny ideał musi uznać ów fakt za punkt wyjścia i czerpać z niego jak najwięcej. Jednakże ze swej istoty nieśmiertelność jest lepsza niż śmiertelność, a szlachetnemu umysłowi wieczność jest stale dana na wiele sposobów. Dlatego też bogowie są nieśmiertelni, a umiejętność posługiwania się w modlitwie ich językiem oznacza możliwość widzenia wszystkiego tak jak oni i tak, jak rzeczy muszą się przedstawiać rozumowi z perspektywy wieczności. Ponadto bogowie nie zważają na poszczególne osoby, są sprawiedliwi, albowiem tego wymaga ludzki ideał. Ponieważ modlitwa skierowana jest do bóstwa, ostatecznie jej egoizm i stronniczość przyniosą zawstydzenie, a majestat bożego umysłu, który sobie wyobrażamy i do którego się odwołujemy, zacznie przenikać do ludzkiego umysłu.

Pożytek z modlitwy nie ujawniał się w czasach chrześcijaństwa, gdyż zamiast dostosowywać to, co doczesne do wieczności, ludzie dostosowywali wieczność do doczesności, stając się oburzonymi religijnymi fanatykami, a nie poetami i idealistami. Pogańskie obrzędy religijne cechował duch dużo większego spokoju. Bogowie, którzy byli szczerzy i naturalni, mogli stanowić niezakłamaną idealność. Byli ucieleśnieniem tego, co w życiu najpiękniejsze i kochali ludzi, którzy byli do nich podobni, przez co cudownie i uszlachetniająco było widzieć wszędzie wokół ich wizerunki i nieustannie powtarzać w myślach ich imiona. Ich wpływ nie sprawiał, że ludzie wyobcowywali się od przynależnego im szczęścia, lecz swą obecnością je udoskonalali. Zaludniając wszystkie miejsca, zmieniając swe formy w zależności od miejsca i okoliczności tak, jak czynią to z konieczności wszystkie żywe istoty, bogowie ci ukazują, że wszelkie istoty, jeśli osiągną właściwą sobie doskonałość, mogą być

doskonale dobre. Bogowie domagali się czci, która daje się pogodzić z rozumem i korzystali ze swych uprawnień, które czynią człowieka wolnym. Kult religijny był w tym przypadku ciągłą lekcją człowieczeństwa, umiarkowania i piękna. Zza ich pogody ducha wyzierało często coś przedrozumowego i potwornego, podobnie jak zza ludzkiej duszy, i z pewnością w ich wizerunkach nie brakowało dzikości i mistycznej trwogi. Ideal musi bowiem zdradzać elementarne siły, na których ostatecznie się wspiera; jednakże rozum jest po to, aby egzorcyzmować ich szaleństwo i przewyciężyć je tak, aby siły te odnalazły stały wyraz zarówno siebie, jak i tego, co dobre.

Dyscyplina i kontemplacja stanowią swą nagrodę same dla siebie. Ostatecznie, choć modlitwa nie osiąga nic materialnego, tworzy coś duchowego. Nie sprowadzi deszczu, lecz dopóki on nie nadchodzi, pozwala na kształtowanie nadziei i pogodzenie się z losem; może też przygotować serce na wszystko, co może się zdarzyć, otwierając perspektywę, w której ludzka pomysłność ukaże się w swym poddanym okolicznościom istnieniu i zależnej od nich wartości. Zużywająca się przed jakimś wizerunkiem świeca nie uchroni od złego losu, lecz może świadczyć o pewnej cichej nadziei albo przynieść ulgę w smutku przez to, że pozwoli na jego wyrażenie. Może sprawić, że nieco złagodnieje gorzkie poczucie bezsilności, które inaczej przepelniałoby umysł świadomy swej fizycznej zależności, lecz nie duchowej wyższości. Modlitwy, supliki, poddanie się bogom wyrażają obie te rzeczy za pośrednictwem stosownych przypowieści. Ludzka bezsilność zostaje wyrażona poprzez zwrócenie się o pomoc, moralna wyższość – przez wiarę w Bożą wszechmoc. Wiara ta może z czasem wydawać się sprzeczna z wydarzeniami, i prawdę powiedziawszy, taka właśnie by była, gdyby boska wszechmoc oznaczała materialną magiczną kontrolę nad wydarzeniami sprawowaną przy pomocy wartości, które wydarzenia te miałyby wytworzyć. Jednak wierzący, pomimo tego, że wyjaśnienia, jakie może udzielić na temat swych uczuć, są zupełnie bezładne, w swym sercu wie, że materialna skuteczność nie stanowi sprawdzianu jego wiary. Ta bowiem przetrwa wszelkie zewnętrzne rozczarowania. W rzeczywistości będzie ona wzrastać dzięki dyscyplinie i nie stanie się prawdziwie religijna dopóki nie przestanie być głupim oczekiwaniem nieprawdopodobnych rzeczy i nie przekuje swych

materialnych rozczarowań w duchowy pokój. Czyż ofiara nie byłaby jedynie ryzykowną inwestycją, gdyby nie uwalniała nas od umiłowania tych rzeczy, których wyrzeczenia się od nas wymaga? Jakże mizerne byłyby skutki błagania Boga, który przywiódłszy nas przed swe oblicze, pozostawiłby nas zatopionych w tym, czym moglibyśmy cieszyć się bez jego udziału? Prawdziwym zastosowaniem i wytłumaczeniem dla magii jest to, że wabiąc nas obietnicami zaspokojenia naturalnych pragnień, wiedzie nas ku wysoko położonym terenom, gdzie naturalne środki na nic się nam już nie zdadzą, przyzwyczajają nas do tamtejszej rzadszej atmosfery, byśmy mogli nauczyć się bezinteresownie oddychać, nie mając już nic innego na względzie. Gdy bliscy już jesteśmy odkrycia mechanicznej jałowości religii, zapewne zaczynamy się rumienić na myśl o jej mechanicznym użyciu; jakież bowiem powinien być cel życia, jeśli przyjaźń z bogami jest w nim tylko środkiem? Na wieść o skompromitowaniu taumaturgii dziecinne pragnienie czynienia cudów może samo przeminąć. Możemy uświadomić sobie przypisaną nam nieśmiertelność zanim jeszcze zmęczą nas próby ukrycia i przedłużenia naszej śmiertelności. Kiedy czekamy na polecenie, by wziąć swoje łoże i podążać z nim, możemy usłyszeć głos mówiący: *Twoje grzechy są ci odpuszczone.*

Przeł. Adam Grzeliński i Krzysztof Wawrzonkowski