

JAN KUTNIK

Agnostycyzm jako droga ku dojrzałej religijności

Agnosticism as a path towards a mature religiousness

ABSTRAKT

W artykule zakładam, że agnostycyzm jest intelektualną metodą dochodzenia do powstania „dojrzałego uczucia religijnego”. Aby zbadać tę kwestię, nawiązuję do koncepcji uczuć religijnych głoszonej przez Gordona Allporta. Na marginesie badań na temat struktury osobowości Allport sformułował ważną uwagę, dotyczącą podobieństwa agnostycyzmu do dojrzałej religijności. Zauważył, że zarówno dla agnostyka i dla prawdziwie wierzącej osoby charakter boskiego bytu jest niepoznawalny. Wydaje się, że autentyczna i głęboka wiara po prostu kształtuje się w „tyglu wątpliwości”. Jeśli zredukujemy rozumienie agnostycyzmu do treści greckiego wyrazu, to otrzymamy termin tożsamy z „brakiem wiedzy” w badanym zakresie. Jednak brak wiedzy nie musi oznaczać braku wiary. Omawiany problem wydaje się być szczególnie istotny z tego powodu, że agnostycyzm jest zwykle traktowany jako stanowisko zbliżone lub nawet identyczne z ateizmem. W artykule postaram się bronić zasadności używania nazwy „teizm agnostyczny”. W tym celu odnoszę się do religijnej filozofii Sorena Kierkegaarda i Karla Jaspersa.

Słowa kluczowe: agnostycyzm, dojrzała religijność, poczucie religijne, Allport, Russell, Kierkegaard

Agnostycyzm jest w swej istocie stanowiskiem epistemologicznym. Zastosowany do rozważań o charakterze religijnym, bądź też teologicznym, mówi jedynie o możliwości (a raczej niemożliwości) rozpoznania treści kryjącej się pod – bezsprzecznie istotnym dla rzeszy ludzi – pojęciem „bóg”. Należy przy tym stale mieć na uwadze, że z „czystych” tez wskazujących na brak możliwości poznania danego obiektu w żaden sposób nie wynika logicznie pewne stwierdzenie jego nieistnienia. Trudno polemizować z powyższym zdaniem, bowiem jeśli byłoby ono nieprawdziwe, to mielibyśmy do czynienia z takimi absurdalnymi

stwierdzeniami, jak na przykład: że świat starożytnych Sumerjczyków nie był zbudowany z atomów, ponieważ wówczas stanowiły one materię niepoznawalną. Przyjęcie agnostycyzmu niesie ze sobą oczywiście także dużą problematyczność, bowiem podobnie jak w przypadku sceptycyzmu wypada zauważyć – parafrazując znane twierdzenie – że: „konsekwentny agnostyk w wyniku konstatacji swego stanowiska powinien z pokorą milczeć”. Tak byłoby, jeśli uznalibyśmy postawę agnozji jako ostateczną. Można natomiast potraktować agnostycyzm także jako swoiste metodologiczne, myślowe narzędzie lub też drogę rozumowo-analitycznego rozpatrzenia kwestii istnienia boga. I, jak się zdaje, właśnie w ten sposób i tylko w taki sposób, jako pewien środek, instrument, a nie cel rozważania samego w sobie, powinien być on traktowany.

Tego typu „praktyczne” wykorzystanie agnostycyzmu w dyskursie filozoficznym nie jest oczywiście niczym niezwykłym. Możemy dostrzec je wśród założeń głośnego „religijnego zakładu” sformułowanego przez Błażeja Pascala. U podstaw tego myślowego eksperymentu leży założenie, że na poziomie życiowej *praxis* każdy z nas rozstrzyga na swój własny, prywatny użytek kwestię istnienia absolutu. Francuski myśliciel zauważał, że istnienia boga nie da się wywieść rozumowo z jasno określonych przesłanek, co nie zmienia faktu, że można, a nawet po prostu warto w niego wierzyć. Innymi słowy, można deklorować agnostycyzm, ale i agnostyk w obliczu pytania zadanego na przykład przez swoje dziecko, powie: „nie wiem, ale zdaje mi się, że On istnieje/nie istnieje”. W moim odczuciu Pascalowski zakład zostaje przeprowadzony właśnie z punktu widzenia agnostyka. Argument francuskiego myśliciela nie odnosi się bowiem do żadnych kryteriów prawdziwościowych, nie jest dowodem w żadnym sensie. Ma nas jedynie przekonać, że lepiej lub korzystniej dla nas będzie przyjąć postawę religijną. Pascalowi idzie zatem nie o pewność, lecz o zysk niemalże utylitarny. Streszczając tę linię rozumowania, można by rzec: „nie przekonam cię, że bóg istnieje, bowiem sam tego nie wiem, ale zastanówmy się, czy nie warto jest wierzyć w to, bowiem wiara ta niewiele nas kosztuje, a może przynieść nieocenione wymierne korzyści”.¹

POTRZEBA RELIGIJNA JAKO ISTOTNY ELEMENT OSOBOWOŚCI

Potrzeba ogólnie określana mianem religijnej, czyli jakieś intencjonalne odniesienie się jednostki do treści tego, co określa się jako byt absolutny, zdaje się być – jak na to wskazuje liczna grupa filozofów i psychologów – jednym z fundamentalnych elementów składowych ludzkiej podmiotowości czy osobowości. W psychologii indywidualne doświadczenie religijne ma ogromne znaczenie choćby ze względu na szeroki wpływ subiektywnie wypracowanej religijności na zachowanie człowieka, przyjmowane postawy, a także wyznawane

¹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 64–66.

wartości czy podejmowane decyzje. W związku z tym rozważania poświęcone ustosunkowaniu się jednostki do kwestii wiary mają w badaniach psychologicznych bardzo długą tradycję i zawsze stanowiły ważny element głównych nurtów i fundamentalnych teorii, by wspomnieć jedynie przykładowo o koncepcjach psychoanalitików (Zygmunta Freuda, Carla Gustava Junga), czy chociażby o bardziej nam współczesnej socjobiologii. Często spotykaną postawą badawczą na niwie psychologii w odniesieniu do fenomenu religii jest nastawienie obiektywizująco-redukcyjnoistyczne, które dobrze można zobrazować na przykładzie freudyzmu.

Rozważając ściśle kwestię agnostycyzmu, chciałbym poddać pod namysł stanowisko zdecydowanie odległe od tej tendencji – mianowicie koncepcję subiektywnego poczucia religijności (*subjective [personal] religious sentiment*)², kreśloną przez Gordona Allporta³. Odstępstwo od redukcyjnoistycznego ujęcia jest ufundowane tutaj na przyjęciu założenia, że religijność jest fenomenem o bogatej, warstwowej i głębokiej strukturze. Innymi słowy: trudno jest mówić o jednorodnej religijności „w ogóle”, tak jak to praktycznie ma miejsce w twórczości Freuda. Zamiast tego można i wręcz należy wskazać jej różne odcienie, sfery czy płaszczyzny. Allport skupił swoją uwagę badawczą przede wszystkim na analizie osobowościowego rozwoju człowieka. Osobowość została przez niego przedstawiona jako rozbudowana struktura podmiotowa (*proprium*)⁴ zawierająca w sobie szereg różnorodnych aspektów, wśród których jednym z ważniejszych jest, bardzo szeroko rozumiane, subiektywne „poczucie religijności”. Amerykański badacz podkreślał wyraźnie, że niezależnie od treści, konkretnego rytu określonej, wyznawanej wiary, należy wyróżnić w odniesieniu do każdorazowego doświadczenia religijności jego postać niedojrzałą i dojrzałą. Formy te są do siebie właściwie nieprzystające. Pierwsza z nich jest co prawda rozwojowo pierwotna, ale druga nie jest jej logicznym następstwem. W związku z tym poczucie religijne zawsze pojawia się jako niedojrzałe i z czasem dopiero ulega modyfikacjom, choć wraz z ogólną dojrzałością osobowościową jednostki samo w sobie nie musi konieczności przejść na poziom dojrzały. Inaczej mówiąc – religijność (tutaj jako bardzo szeroko rozumiana potrzeba wiary) pojawia się w pewnym określonym

² G.W. Allport, *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*, przeł. A. Bartkiewicz, I. Wyrzykowska, [w:] tegoż, *Osobowość i religia*, przeł. H. Bartkiewicz, A. Bartkiewicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988, s. 91. Korzystałem ponadto z angielskojęzycznego wydania pracy Allporta, aby zachować możliwie największą precyzję stosowanych przezeń pojęć – G.W. Allport, *The Individual and his Religion. A Psychological Interpretation*, 1961, New York 1961, s. 4.

³ G. Allport (1897–1967) był amerykańskim psychologiem, profesorem Uniwersytetu Harvarda. Głównym polem jego badań była psychologia osobowości. Stworzył klasyczną definicję podstawowego przedmiotu tej dziedziny. W trakcie studiów zdobył także szerokie wykształcenie filozoficzne, dlatego moim zdaniem można go zaliczyć do licznej grupy autorów, których zależnie od przyjętego punktu widzenia należałoby określić mianem „filozofujących psychologów” lub „psychologizujących filozofów”. Allport stałby tam w jednym szeregu z Freudem i Jungiem, czy też z Franzem Brentano, Erichem Frommem, Jacques'em Lacanem.

⁴ G.W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 39–49.

momencie w rozwoju człowieka (wcześniej – w przeciągu kilku pierwszych lat życia) i stopniowo ewoluuje.

Allport badał stosunek człowieka do wiary w sposób empiryczny, przez szereg lat, stosując przy tym rozbudowany wachlarz metod naukowych (kwestionariuszy, wywiadów itp.). Zebrał pokaźny materiał do analiz. Dla rzetelności wywiedzionych przez niego wniosków i uogólnień niezwykle istotne jest to, że gromadzone dane pochodziły od wyznawców wszystkich znaczących religii świata. Podkreślał przy tym wyraźnie i dobitnie, jak ważna była idea głosząca, że (jak to akcentował również Stanisław Wszolek) badając fenomen ludzkiej wiary, należy „mówić o człowieku religijnym, który przekracza granice ras i kultur”⁵. Poczucie religijności cechuje zatem przedstawicieli zarówno różnych czasów, jak i różnych cywilizacji, i w absolutnie każdym indywidualnym przypadku można je poddać krytycznej analizie pod kątem jego dojrzałości lub niedojrzałości – nieważne czy będzie to szamanizm rdzennych mieszkańców Syberii, wierzenia Trobriandczyków badanych przez Bronisława Malinowskiego, taoistów, amerykańskich purytanów czy polskich katolików.

Czym jest poczucie/uczucie religijne wedle Allporta? Badacz miał pełną świadomość tego, że „dojrzałego uczucia religijnego nie da się opisać przez wskazanie jego licznych empirycznych źródeł” – nie jest ono bowiem „wyłącznie kwestią zależności od układów rodzinnych [szerzej – społecznych] czy kulturowych, ani zwykłą profilaktyką przed strachem, ani czysto racjonalnym systemem przekonań”⁶ (jak to jest akcentowane w teorii Freuda). Allport wyraźnie zaznaczał, że „każde z tych wyjaśnień jest samo w sobie niewystarczające. Dojrzałe uczucie religijne stanowi syntezę tych i wielu innych czynników współtworzących ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu”⁷. Odniesienie to jest ugruntowane na – odkrywanej wraz z nabywaniem „doświadczenia życiowego” przez dojrzewający podmiot – stałości pewnych aspektów rzeczywistości. Istotą religijnego odniesienia do „całości Bytu” jest „umotywowana organizacja” – czyli ruch życia umysłowego porządkowany według jakiegoś wzorca – ukierunkowana na jakąś wartość lub antywartość związaną z przedmiotem wiary, z tym, co „jednostka uważa za najważniejsze w swoim życiu”⁸. Uczony zaznaczał, że świadomie nadaje (biorąc pod uwagę pewne kłopoty interpretacyjne) tak rozległy zakres znaczeniowy przedmiotowi poczucia religijnego. Podkreślał, że przedmiot ten, aby mógł w pełni oddać istotę stosunku człowieka do treści wiary i nie prowadził do obiektywizującego redukcjonizmu, musi pozostać niedookreślony. Pisał, że „empirycznie” percypowane przez badacza poczucie religijne „jest tak rozległe, że stanowi po prostu trwałe nastawienie umysłu w stosun-

⁵ S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 8.

⁶ G.W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 77.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

ku do różnych przedmiotów i podwartości (*sub-values*) kolejno pojawiających się w jego [umysłu, jednostki] polu widzenia. W pewnym momencie uwagę jednostki może przyciągnąć określony aspekt bóstwa; wkrótce potem zamyśli się nad istotą zła, a następnie o szansach na nieśmiertelność; dalej wplata się chwila adoracji; a później znowu na myśl przychodzi inny aspekt bóstwa skłaniający być może do skupienia uwagi na znaczeniu jakiegoś sakramentu, co z kolei wywołuje określoną postawę wobec pewnego punktu wiary. I tak to się toczy bez końca⁹.

NIEDOJRZAŁE POCZUCIE RELIGIJNE – RELIGIJNOŚĆ TYPU A

Nie będę przedstawiał szczegółowo koncepcji niedojrzałej religijności według Allporta. Jest to rodzaj religijności dobrze rozpoznany i zanalizowany, bowiem to na nim skupiła się większość teorii z dziedziny psychologii religii, w tym, w pierwszym rzędzie, wspomniany już freudyzm. Roboczo nazwijmy w tym miejscu niedojrzałą formę mianem religijności typu A¹⁰. Można o niej powiedzieć, że jest charakterystyczna dla dziecka i właściwa dla jego poziomu rozwoju intelektualnego oraz emocjonalnego. Ewoluuje ona „swoim trybem” aż do momentu buntu w okresie dojrzewania, kiedy to zazwyczaj – statystycznie – dochodzi do przewartościowania zastanego systemu wierzeń. Zaobserwować można w tym kontekście, że pokoleniowy konflikt jednostki z rodzicami przenosi się także na przyjętą w procesie wychowania religię. Skutki tej kontestacji mogą być zasadniczo trojaki: 1) jednostka może zerwać z religijnością w ogóle, 2) może pozostać w stadium niedojrzałym (kiedy nie wyłoni się krytyczna refleksja) lub 3) może przekształcić indywidualnie swoją religijność w kierunku jej dojrzałej formy.

Wyznacznikami niedojrzałości będą tutaj na przykład wszelkie antropomorfizacje w obrazie boga – literalne postrzeganie go jako boga-ojca i transponowanie nań wszelkich ludzkich przymiotów idealizowanego rodzica. Łączy się z tym także „magiczny” ryt prymitywnych wierzeń, traktujących modlitwę jako zaklęcie modyfikujące rzeczywistość. Allport pisał, że nawet wśród osób dorosłych „niektórzy są [tak] bardzo przywiązani do idei sprzyjającego im bóstwa, które, niczym zbyt pobłażliwy ojciec, odpowiada na każde wezwanie. Jednak zdrowy człowiek o normalnej inteligencji, wglądzie w siebie i dojrzałości emocjonalnej wie, że nie rozwiąże swych życiowych problemów przez myślenie życzeniowe, ani nie wyleczy swych słabości za pomocą fikcji”¹¹. Amerykański psycholog zaznaczał, że genezę w taki sposób przedstawianej niedojrzałej religijności właściwie i adekwatnie rozpoznała psychoanaliza, a zasadniczy błąd teorii zapoczą-

⁹ Tamże, s. 142.

¹⁰ Określenie religijności niedojrzałej mianem „typu A” i dojrzałej jako „typ B” nie jest terminologią zastosowaną przez Allporta. Pojęcia te zostają wprowadzone przeze mnie, a uzasadnienie tegoż zabiegu zostanie zaprezentowane w dalszym wywodzie.

¹¹ G. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 77.

kowejanej przez Freuda tkwił przede wszystkim w tym, że do takiego ujęcia zredukowano całość doświadczenia religijnego. Religia A oparta na niedojrzałym poczuciu jest tutaj trafnie rozpoznawana jako mechanizm obronny ego, a nie autonomiczny czynnik generujący pozytywny rozwój osobowości. Można by powiedzieć, że ma ona charakter reaktywny, a nie aktywny. Analizowany typ A ulega również znacznym i wyraźnym determinacjom społecznym, związanym z narastającą wraz z dojrzewaniem potrzebą identyfikacji. Ponadto charakteryzuje go także skostnienie i dogmatyzm. Podsumowując, niedojrzałe poczucie religijne ma charakter egocentryczny, który wyraża się najdobitniej w roszczeniowej, niemalże „dziecinnej” i naiwnej postawie wobec absolutu. Allport pisał, że stosunek do wiary, „będąc w stadium niedojrzałości, nie wznosi się ponad poziom impulsywnego samozaspokojenia. Zamiast zajmować się wartościami psychogennymi, spełnia bądź funkcję zaspokajania życzeń, bądź funkcję uśmierzającą w stosunku do egoistycznych zainteresowań. Będąc w stadium niedojrzałości, nie pociąga ona [religijność] samo-objektywizacji, a pozostaje bezrefleksyjna i nie potrafi dostarczyć kontekstu znaczeniowego, w którym jednostka może umieścić samą siebie i z perspektywy ocenić jakość swego postępowania. I w końcu poczucie niedojrzałe nie wywiera faktycznie wpływu unifikującego na osobowość. Ponieważ wyłącza całe obszary doświadczenia, ma ono charakter nierówny, pokałkowany i nawet w przypadku fanatycznej intensywności – tylko częściowo integrujący osobowość”¹².

DOJRZAŁE POCZUCIE RELIGIJNE – RELIGIJNOŚĆ TYPU B

Dojrzała forma poczucia religijnego, którą roboczo nazwijmy tutaj typem B, ma dużo bogatszą i ciekawszą strukturę. Pierwsza konstatacja odnośnie do jej natury jest taka, że występuje stosunkowo rzadko, zdecydowanie rzadziej aniżeli niedojrzała postać. Całkiem współczesne badania socjologiczne¹³ nad „rzeczywistą” wiarą ludzi zdają się potwierdzać taką hipotezę. Nieco przesadzając, można by powiedzieć, że obraz boga jako starca z długą siwą brodą, który – przykładowo – zsyła na nas nieszczęścia jako kary, a wszelkie formy powodzenia życiowego jako nagrody, mógłby okazać się zaskakująco popularny. Powierzchność wiary ujawnia się na przykład w braku zgodności między przekonaniami jednostki a doktryną deklarowanego wyznania. Jako przykład niekoherencji tego typu można tutaj podać głośne badania poświęcone „wierze i religijności Polaków”¹⁴. Opublikowane przez Centrum Badania Opinii Społecznej dane pokazują m.in. taki zaskakujący fakt, że aż jedna trzecia polskich katolików z pełnym przekonaniem wierzy w reinkarnację.

¹² Tamże, s. 141.

¹³ *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, oprac. R. Boguszewski, Warszawa 2009.

¹⁴ Zob. tamże, s. 14–17.

Ogólną charakterystykę dojrzałego poczucia religijnego przedstawię na podstawie pracy Allporta zatytułowanej *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*¹⁵. Na marginesie dociekań znajdujących się w tym dziele amerykański uczony zawarł bowiem uwagę, która stała się pretekstem dla niniejszych rozważań. Ta marginalna adnotacja głosi, że dojrzała religijność ma w swej istocie coś na podobieństwo agnostycyzmu, coś wspólnego z postawą agnostyczną. Allport podał szereg kryteriów, które wyróżniają dojrzałe poczucie religijne – typu B, w zestawieniu z niedojrzałym – typu A. Wedle tego rozróżnienia religijność B: 1) jest dobrze zróżnicowana, 2) ma charakter dynamiczny, 3) wytwarza konsekwentną moralność, 4) jest wszechstronna, 5) jest całościowa oraz 6) jest heurystyczna (*is fundamentally heuristic*)¹⁶. Te dosyć szczegółowe kryteria zawierają się według Allporta w ogólniejszych czynnikach opisujących rozwój dojrzałej osobowości jako takiej, którymi są następujące aktywności: „poszerzanie zakresu zainteresowań, wglądu w samego siebie oraz rozwinięcie [własnej, autorskiej, indywidualnej] filozofii życiowej, która w adekwatny sposób obejmie całość życia”¹⁷.

1) Zróżnicowanie dotyczy bogactwa treściowego, przedmiotowego oraz różnorodności zainteresowań. Religijność A jest w tym aspekcie skostniała i dogmatyczna, czyli pozbawiona potrzeby refleksji nad treściami wyznawanej wiary i nad swoją naturą – rządzi ją zasada głosząca, że konformistycznie: „wierzę w to, czego mnie nauczono i to mi wystarcza”¹⁸. Religijność B odznacza się natomiast w tej sferze pogłębioną refleksyjnością oraz istotną dozą krytycyzmu, przy jednoczesnej aprobacie i dostrzeganiu zalet afirmowanego *credo*. Dojrzałe poczucie nie obawia się tego, że można dostrzec pewne wady, nieściśności i niedoskonałości na przykład posiadanego obrazu boga w hierarchii wartości (kodeksu etycznego danej religii) czy jej form obrzędowo-instytucjonalnych. Typ B oznacza odrzucenie „wiary z drugiej ręki”. Z tego względu niekiedy jego powstanie wiąże się z rozbratem z instytucjonalną wspólnotą religijną, w której się wzrastało, oczywiście przy jednoczesnym nieodrzucaeniu wiary jako takiej.

2) Dynamiczna natura religijności B – wiąże się z jej motywacyjnym charakterem. Allport pisał, że typ A jest rezultatem oddziaływania, jest odpowiedzią jednostki na naciskające na nią popędy „organiczne” – czyli sferę lęków, głodu, pragnień i różnych innych form determinacji organicznej, wewnętrznej, często o genezie nieświadomościowej (w tej sferze obowiązują wszystkie mechanizmy odkryte przez Freuda). Typ B natomiast ma własną, niezależną dynamikę rozwoju i to on dookreśla oraz wpływa na aktywność podejmowaną przez jednostkę – „dostarcza siły motywacyjnej, aby żyć w zgodzie z odpowiednim systemem warto-

¹⁵ G. W. Allport, *Jednostka i religia*, [w:] tegoż, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 85–223.

¹⁶ G.W. Allport, *The Individual and His Religion*, s. 46.

¹⁷ G.W. Allport, *Osobowość i religia...*, dz. cyt., s. 144.

¹⁸ Tamże, s. 145.

ści i znaczenia, a także poszerzać ten system i nasycać go energią¹⁹. Jest więc autonomiczny funkcjonalnie. Allport w tym kontekście określał typ A mianem służy, a B – pana.

3) Religijność B odznacza się tym, że nie budzi żadnego dysonansu między wiarą, wyznawanymi w jej ramach wartościami a indywidualnym rozwojem moralnym danej jednostki. Typ B „wykuwa” charakter osoby, a typ A z kolei nie ma ku temu żadnej „mocy”. W niedojrzałej naturze brak bowiem konsekwencji i pozytywnego uporu do zmiany, tak myślenia, jak i postawy czy zachowania. Allport pisał, że „intensywna wiara jest w stanie zmienić charakter. Podczas gdy poczucie niedojrzałe może spowodować moralne burze i sporadycznie zmieniać postępowanie, [ale] brak mu stałego, długotrwałego wpływu, jaki właściwy jest zahartowanemu światopoglądowi religijnemu”²⁰.

4) Religijność typu B odznacza się ponadto otwartością na wszechstronne doświadczenia i różnorodne ujęcia tego, co należy do sfery *sacrum*. Dojrzałość wiąże się w tej materii ze świadomością ograniczoności subiektywnego ujęcia tego, co absolutne. Allport podkreślał, że osoba o dojrzałym poczuciu wie (ma pełną świadomość tego), że inni ludzie, przedstawiciele odmiennych kultur i wyznań także mają „swoją udział w Prawdzie” (tej dotyczącej natury Bytu). W prostych słowach – według Allporta – idzie tutaj o to, że „religia wieku dojrzałego stwierdza [jedynie, i tylko tyle, jak się zdaje, może stwierdzić]: «Bóg jest!»”. Natomiast tylko człowiek o religijności typu A „będzie się upierał, że: «Bóg jest tym, za co ja Go uważam»”²¹. Dojrzała religijność nie uzurpuje sobie prawdy, nie uzurpuje sobie wiedzy. Dlaczego? Bo wiedza ta dotyczy się czegoś, co jest ukryte, a jej prawda nie jest dana ani jednoznacznie, ani bezpośrednio.

5) Integralność – typ B jest w stanie zintegrować wiarę z wiedzą naukową oraz treścią doświadczenia życiowego, co pozwala na to, aby w imię religii, wierzeń, nie walczyć z rzeczywistością zastaną i percypowaną. To z kolei umożliwia ukonstytuowanie się właściwego i bogatego rozumienia swojej wolności i daje szansę na wyraźne określenie zasięgu oddziaływania własnej mocy sprawczej. Prawidłowe wyznaczenie granic osobistej autonomii, oparte także w jakimś stopniu na poczuciu religijnym, stanowi jeden z kluczowych węzłów na drodze do osiągnięcia dojrzałej osobowości. Rozważany w tym punkcie problem można ująć w następujący sposób: albo postrzegamy siebie w działaniu jako pionka w „boskiej grze”, albo adekwatnie dostrzegamy pole własnego wpływu na otaczający nas świat. Allport uważał, że „dobrze zróżnicowane poczucie religijne rodzi wolność po prostu dlatego, że żywiący to uczucie przekonuje się, że chociaż natura i nawyki mogą być nieubłagane, istnieją jednak takie rejony, gdzie dążenie, wysiłek i modlitwa okazują się skuteczne. Osoba przekonana o własnej wolności

¹⁹ Tamże, s. 151.

²⁰ Tamże, s. 152

²¹ Tamże, s. 156.

posługuje się swoimi zasobami bardziej elastycznie i z większym skutkiem niż ktoś przekonany o tym, że pędzi żywot w okowach²².

6) Najważniejszą dla poruszanej przeze mnie kwestii własnością religijności typu B jest jej heurystyczny charakter. „Wierzenie heurystyczne jest to takie wierzenie – jak pisał Allport – które podtrzymuje się na próbę, zanim się go nie potwierdzi; albo do czasu, kiedy przyczyni się ono do odkrycia przez nas wierzenia o większej słuszności. Na przykład człowiek kształtuje swoją wiarę i pojmuje swoje bóstwo, jak może najlepiej²³. Amerykański uczony nie wykluczał przy tym, że to kształtowanie może się odbywać poprzez afirmowanie jakiś zewnętrznych treści objawionych. Zauważał jednak, iż jeżeli autorytet objawienia jest uznawany przez danego człowieka, „to czyni [on] to nie dlatego, że jest w stanie wykazać jego ostateczną słuszność za pomocą zdarzeń zachodzących w czasie i przestrzeni, lecz ponieważ to, co akceptuje, pomaga mu znaleźć lepsze i pełniejsze odpowiedzi na niepokojące go pytania. Jego wiara jest jego hipotezą roboczą. Wie on doskonale, że wątpliwości co do niej są ciągle teoretycznie możliwe²⁴. W dalszej części wywodu Allport podkreślał, że dojrzała umysłowość (w tym także ta religijna) odznacza się tym, że potrafi działać z pełnym zaangażowaniem, nawet gdy nie jest możliwe, aby osiągnęła pewność w zakresie rozważanej materii. Można przecież autentycznie wierzyć – nie wiedząc absolutnie nic pewnego o tym, w co się wierzy. Ludzie często przecież działają w taki sposób, jak gdyby nadawali hipotezom klauzulę wysokiej pewności. Allport w odniesieniu do tego zagadnienia podawał oczywisty i bardzo klarowny przykład, że przecież często działamy, wybiegając długofalowo wprzód – nie wiedząc przy tym tego, ale zakładając z dużą dozą prawdopodobieństwa, że obudzimy się żywi następnego dnia rano. Tak samo jest z wiarą religijną, która dotyczy sfery, w obrębie której nie jesteśmy w stanie osiągnąć nawet minimalnej dozy pewności. Istotą religijności typu B będzie w tym punkcie niewywodzenie sceptycyzmu z tego niepowątpiewalnie konstатовanego statusu rzeczywistości. Wiara jawi się jako pewnego rodzaju ryzyko, swoisty hazard, w którym szacujemy prawdopodobieństwo. Agnostycyzm jest tu drogą, która prowadzi nas w kierunku jednej z dwu możliwości.

Podsumowując powyższą charakterystykę dojrzałości w obszarze religijności, można stwierdzić, że:

1) Dojrzałe poczucie „podlega zwykle obróbce na warsztacie wątplenia²⁵ – ale, aby się wykształciło, należy ostatecznie odrzucić w konsekwencji tego wątplenia sceptycyzm jako postawę finalną. Dlaczego? Chociażby z tego względu, że konsekwentny sceptyk nie mógłby podjąć żadnego działania. Powtórnie afirmu-

²² Tamże, s. 157.

²³ Tamże, s. 158.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 160.

jąc wiarę, oczyszczoną na drodze agnozji z wszelkich elementów niedojrzałości, niwelujemy momenty wątplenia.

2) Religijność B nigdy nie jest żadną stałą dyspozycją, nie może być raz na zawsze ustalona, jest poszukiwaniem, dążeniem, procesem, otwartością na zawsze możliwe, „duchowe” *novum*. Metaforycznie można powiedzieć, że wiara, religijność, są tutaj „wędrówką”, a nie „przystanią”. Allport zauważał, że „gdyby poczucie religijne było zorganizowane w sposób doskonały i jednolicie kontrolowany, nie istniałaby żadna rozbieżność między tym, co się głosi, a tym, co się praktykuje”²⁶. A tak niestety nie jest, jak wskazują przytoczone badania CBOS.

3) Fanatyzm religijny nigdy nie może być zaklasyfikowany jako dojrzałe poczucie religijności – nie pozwala on bowiem na krytyczne ujęcie tego, w co się wierzy oraz stara się wyrugować wszelkie postacie zróżnicowania i formy refleksji. Wiara fanatyka zawsze będzie monolityczna i usztywniona. Allport rozpatrywał zarzut: czy ta charakterystyka, czyli oddzielenie fanatyzmu od dojrzałości, jest zasadna. Problem uznał za istotny, rozważając następujące pytanie: czy nie jest tak, że żarliwość i autentyczność opisywanej przez niego dojrzałej religijności nie muszą nieodzownie „wyparować” pod naporem konstytuujących ją: krytycyzmu i kontestacji. Allport doszedł do wniosku, że mogłoby się tak stać jedynie u osoby, u której potrzeba i sfera religijna zostałyby zepchnięte na obrzeża już w samej podmiotowej strukturze osobowości. Natomiast u kogoś, dla kogo poczucie religijne jest konstytutywne, krytycyzm może przynieść jedynie pożądane pogłębienie wiary.

Konkludując swoje rozważania, Allport wygłosił następujące stwierdzenie, do którego na koniec chciałbym się odnieść. Mianowicie – być może dość zaskakująco – zauważył, że opisywana tak wnikliwie dojrzała religijność bliska jest agnostycyzmowi: „zarówno agnostyk, jak i wierzący mogą z równą szczerością przyznawać, że natura [boskiego] Bytu jest niepoznawalna [...] możemy więc powiedzieć, że dojrzałe poczucie religijne podlega zwykle obróbce na warsztacie wątplenia”²⁷. Stwierdzenie takie będzie zaskakujące, jeśli stanowisko agnostyczne zredukujemy i będziemy interpretować tak, jak to się niestety dosyć często dzieje w różnego rodzaju dyskusjach, debatach, artykułach i polemikach, czyli jako jakąś, w pewnym sensie „upośledzoną”, bo „nieszczera” czy „zakamuflowaną” formę ateizmu.

AGNOSTYCYZM JAKO DROGA

Takie redukcjonistyczne ujęcie zdaje się jednak być czymś wielce niewłaściwym, a na pewno obcym tradycji anglosaskiej, z której to przecież agnosten-

²⁶ Tamże, s. 143.

²⁷ Tamże, s. 159–160.

cyzm wywodzi się jako stanowisko w sporze religijnym. Zadeklarowany i zdefiniowany został bowiem przez Thomasa Henry'ego Huxleya w drugiej połowie XIX stulecia.²⁸ W tradycji filozofii brytyjskiej rozumienie agnostycyzmu wygląda następująco: jest to stanowisko, które mówi nam jedynie o braku poznania, konstatuje niemożliwość uzyskania jakichkolwiek treści w odniesieniu do danej dziedziny, którą może być na przykład wiara religijna. I tyle. Stanowisko agnostycyzmu w kontekście religijności oraz idący za nim sposób rozumowania i argumentacji wyłożył bardzo jasno George Smith w pracy *Atheism: The Case Against God*, gdzie pisał, że „właściwie pojęty agnostycyzm nie stanowi trzeciej możliwości obok teizmu i ateizmu, bowiem dotyczy on odmiennego aspektu religijnych przekonań [aniżeli te dwa stanowiska]. Teizm i ateizm odnoszą się do obecności lub nieobecności wiary w boga; agnostycyzm odnosi się do niemożności osiągnięcia wiedzy co do bytu nadprzyrodzonego. Pojęcie «agnostyk» nie wskazuje samo w sobie na to, czy deklarująca je osoba wierzy, czy nie wierzy w boga. Agnostycyzm równie dobrze może być teistyczny, co ateistyczny”²⁹. Agnostycyzm wskazuje nam na miejsce „przeskoku” z pozycji wiedzy na pozycję wiary. W tym sensie to tylko ateista i teista będą na jednym poziomie rozumienia, agnostyk natomiast zatrzyma się za ledwie w pół drogi. Czy w takim miejscu można pozostać? Wydaje się, że nie (jak zdaje się na to wskazywać chociażby wyżej przytoczona definicja) i w konsekwencji zawsze dojdzie się do następującego stwierdzenia: „o bogu nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć, ale... (!) wierzę, że istnieje jakaś nieokreślona forma boskości, absolutu, czy transcendencji lub nie wierzę w jej istnienie, bo nie mam na to żadnych dobrych przesłanek”. Można oczywiście deklorować zawieszenie sądu, lecz – przypominając argument przedstawiony już na początku artykułu – jeśli nasz rozmówca będzie drażył temat, to w konsekwencji agnostyk wychyli się w jedną lub drugą stronę.

W celu lepszego ujęcia powyżej kreślonej problematyki rozważanych rozróżnień definicyjnych warto odnieść się do tych myślicieli, w których twórczości bylibyśmy w stanie odkryć agnostycyzm w formie drogi ku ateizmowi bądź teizmowi. W pierwszej kolejności chciałbym zwrócić uwagę na przypadek pierwszego rodzaju, który zdaje się być zarazem bardziej oczywisty. Odwołam się w związku z tym do stanowiska i argumentacji przedstawionej przez Bertranda Russella³⁰, który wyraźnie deklorował, że sam najchętniej określiłby swo-

²⁸ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A Maryniarczyk, Lublin 2000, t. 1, s. 23.

²⁹ G.H. Smith, *Atheism. The Case Against God*, New York 1989, s. 9. “Properly considered, agnosticism is not a third alternative to theism and atheism because it is concerned with a different aspect of religious belief. Theism and atheism refer to the presence or absence of belief in a god; agnosticism refers to the impossibility of knowledge with regard to a god or supernatural being. The term «agnostic» does not, in itself, indicate whether or not one believes in a god. Agnosticism can be either theistic or atheistic”.

³⁰ B. Russell, *What is an Agnostic?*, [w:] B. Russell, *Russell on Religion. Selections from the Writings of Bertrand Russell*, red. L. Greenspan i S. Anderson, London 1999, s. 41–49.

ją postawę mianem agnostycyzmu. Uzasadniał to tym, że taka postawa wydaje się być sensowniejsza zarówno od teizmu, jak i ateizmu. Oba te skrajne stanowiska nabudowane są bowiem – według Russella – na kategorii „pewności, że”, a nie na prawdopodobieństwie. Myśliciel uważał, że kwestia istnienia boga może być rozważana jedynie w sposób probabilistyczny i należy się z takim jej statusem epistemologicznym zwyczajnie pogodzić. Ateista bierze swoje przekonanie o nieistnieniu boga dokładnie tak samo „na wiarę”, jak teista tezę przeciwną. Kiedy Russell był dopytywany o swoje stanowisko, to odpowiadał, że skłania się raczej do przyjęcia hipotezy, że boga nie ma, ale tylko dlatego, że wydaje mu się ona bardziej prawdopodobna.³¹ Tylko tyle, i aż tyle. W dyskursie publicznym całość stanowiska agnostycznego bywa postrzegana przez pryzmat autorów podzielających argumentację Russella, stąd niestety dosyć częste sprowadzanie w dyskusjach agnostycyzmu do ateizmu.

W jaki sposób można odnieść postawę brytyjskiego naukowca do teorii Allporta? Taka postać agnostycyzmu prowadzącego do ateizmu, jak ta występująca u Russella, ma oczywiście niewiele wspólnego z dojrzałym poczuciem religijnym. Jaka zatem forma agnostycyzmu spełniałaby kryteria dojrzałości? Czy w ogóle jest jakaś inna? Zdaje się, że należy na to ostatnie pytanie odpowiedzieć twierdząco. Jesteśmy bowiem w stanie wskazać na gruncie filozofii takich autorów, u których można odkryć agnostycyzm jawiący się jako przyjęta metoda eksperymentu myślowego, jako drabina, jako droga, która w konsekwencji ma oczyścić niewłaściwe pojmowanie wiary, i ma religijność pogłębić, ale nie odrzucić. Częściowe i czasowe przyjęcie agnostycyzmu miałyby pomóc osiągnąć, wypracować dojrzały i autentyczny stosunek do obszaru *sacrum*. Choć niewątpliwie przypadek agnostycyzmu prowadzącego do jakiejś postaci teizmu jest mniej oczywisty.

Nie bez przyczyny zaproponowałem, by analizowane przez Allporta formy poczucia religijnego „roboczo” określić mianem typu A i typu B, bowiem jak uważam (a poniekąd wskazuje na to sam Allport, poprzez imienne odwołania w ramach swojego wywodu), fragmentaryczne przyjęcie agnostycyzmu – takie, które określiłbym mianem „metodologicznego” – odnaleźć możemy w twórczości Sorena Kierkegaarda, na przykład w dokonanej przez niego analizie religijności.³² Wśród badaczy zajmujących się twórczością Kierkegaarda określanie go mianem agnostyka budzi duże kontrowersje, niemniej jednak nie jest niespotykane. Wydaje się, że wynikają one z interpretacyjnego kontekstu oraz przyjmowanego przez danego badacza rozumienia terminu „agnostycyzm”. Można w każdym bądź razie odnaleźć takich autorów, którzy są skłonni pozytywnie stwierdzać występowanie omawianej postawy w myśli Duńczyka, zaznaczając przy tym bardzo wyraźnie i moim zdaniem jak najbardziej słusznie, że precyzyjnie ograniczają

³¹ Tamże, s. 41.

³² S. Kierkegaard, *O różnicy między religijnością A i B*, przeł. K. Toeplitz [w:] tegoż, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 267–272.

zakres treściowy tego pojęcia do tez o niemożliwości poznania. Przykładem takiego autora byłby Stephen Dunning, który pisał: „O ile wiem, Kierkegaard nigdy nie łączył swojego pojmowania paradoksów wiary z tym, co my uważamy za «agnostycyzm» i dlatego nie chciałbym zostać w tym miejscu źle zrozumiany. Mówiąc «agnostycyzm» mam tutaj bowiem na myśli jedynie to, że musimy przyznać, niczym Johannes de Silentio w *Bojaźni i drżeniu*, iż wiara nieodzownie wiąże się z nierozwiązywalnymi sprzecznościami, a osoba wierząca nigdy rozumowo nie będzie w stanie objąć treści pewnych twierdzeń, jak na przykład chalcedońskiego dogmatu o jedności boskiej i ludzkiej natury [...] w Chrystusie”³³. Rozważanie agnostycyzmu w kontekście twórczości Kierkegaarda niechybnie wymaga jasnego wyrażenia podobnych do powyższego zastrzeżeń dotyczących już samej definicji pojęcia agnostycyzm.

Kiedy już kwestie terminologiczne zostaną dookreślone, to zauważymy, że z fundamentalną tezą agnostycyzmu zgadzać się będą te twierdzenia i postulaty formułowane przez Duńczyka, które mówią o nieadekwatności rozumowego ujęcia natury boga i nonsensowności formułowania jakichkolwiek dowodów jego istnienia. Ponadto, wyróżniona przez Kierkegaarda religijność typu A jest z pewnością jej niedojrzałą formą według kryteriów proponowanych przez Allporta. Podobnie jak w analizach amerykańskiego psychologa jest ona dla człowieka naturalna, w takim sensie, że jest mu niejako „przyrodzona”. Określa zespół wierzeń, w którym wzrastamy i który „pobieramy” spoza nas samych, przykładowo w procesie socjalizacji. Tym, co konstytuuje religijność A, nie jest wiara, lecz pewne zewnętrzne atrybuty, takie jak: fakt ochrzczenia czy posiadanie Biblii i książeczki do nabożeństwa. Ten typ postawy nie wymaga od wyznawcy przeniknięcia przez fasadę obrzędowości do istoty wyznawanych treści. Tutaj pojawia się powierzchowne rozumienie i potrzeba porządkowania rzeczywistości otaczającej jednostkę.

Charakteryzowana przez Kierkegaarda religijność B spełnia natomiast kryteria dojrzałości formułowane przez Allporta. Wymaga ona zaakceptowania przez jednostkę absurdu niesionego przez paradoksalność niektórych sensów wiary i z tego względu nie stanowi „zadania dla myślenia”. Racjonalizacja tego, w co się wierzy, jest zabijaniem, niszczeniem istoty religijności. Moim zdaniem agnostycyzm pojawia się w koncepcji formułowanej przez Kierkegaarda w momencie przejścia od zastanej, niedojrzałej religijności A ku pogłębionej, „patetycznej”, a nie „dialektycznej” religijności B. Kierkegaard pisał, że autentycznie

³³ Zob. S.N. Dunning, *The Kierkegaards I Have Known*, [w:] *Why Kierkegaard Matters. A Festschrift in Honor of Robert L. Perkins*, red. M.A. Jolley, E.L. Rowell Jr., Macon, Georgia 2010, s. 103. “To my knowledge, Kierkegaard never associated his understanding of the paradoxes of faith with what we think of as «agnosticism», and I do not wish to be misunderstood here. By «agnosticism» what I mean is that, like Johannes de Silentio in *Fear and Trembling*, we must all admit that faith entails incomprehensible paradoxes, and that no person of faith ever attains an intellectual grasp of such affirmations as the Chalcedonian unity of the divine and the human (...) in Christ”.

wierzącym nie może się nazywać ten, który „nie określi swego poznania jako nieporozumienie i nie ustosunkuje się do chrześcijańskiego absurdu”³⁴. Typ B jest taką postacią religijności, której charakteru nie sposób ująć w dyskursie, bowiem poznanie jest „sprzeczne z jej istotą”³⁵. Pomimo tych radykalnie krytycznych stwierdzeń dotyczących możliwości epistemicznego dostępu do przedmiotu wiary Kierkegaard jasno i wyraźnie afirmował chrześcijaństwo (inna rzecz, że pojmowane w zdecydowanie „nieortodoksyjny” sposób). Z tego tylko względu o agnostycyzmie w kontekście twórczości duńskiego myśliciela mówię z dużą dozą ostrożności. Określając jego postawę wobec wiary jednym słowem, na pewno najtrafniej jest użyć zwrotu „fideista”, a nie „teistyczny agnostyk”, niemniej jednak należałoby być może stwierdzić w tym samym momencie, że agnostycyzm jest w pewnym sensie wpisany w „drogę do” fideizmu.

Innym znaczącym przykładem autora, u którego obecny byłby, moim zdaniem, częściowy agnostycyzm – wiodący znowuż w kierunku jakiejś formy teistycznej afirmacji – jest Karl Jaspers.³⁶ Tak jak „warsztat wątpienia” prowadził Kierkegarda do rozpoznania i odrzucenia religijności typu A, tak u Jaspersa mamy odrzucenie wiary opartej na objawieniu, by zrobić miejsce na pogłębianą krytyczno-refleksyjną „czystą” (czyli pozbawioną racjonalizacji) wiarę w boską Transcendencję. Jaspers wielokrotnie podkreślał: „Bóg, w którego wierzę, to bóg daleki, ukryty, niedający się udowodnić”³⁷. Niemiecki egzystencjalista jawi się jako osoba dojrzałe religijna, lecz znajdująca się w swej wierze poza jakąkolwiek tradycyjno-dogmatyczną, historyczną doktryną. Namysł filozoficzno-krytyczny pozwolił mu uwolnić się od całego „ludzkiego” balastu związanego z instytucjonalnym uwikłaniem wszelkich Kościołów.

Wydaje mi się, że przedstawione powyżej traktowanie agnostycyzmu jako intelektualnej drogi jest najtrafniejszym ujęciem tego zjawiska, najbardziej zgodnym z treścią wyrażaną przez tak określaną poglądy filozoficzno-religijny. Wynika to z prostej konstatacji, że tezy o istnieniu/nieistnieniu nie stanowią logicznej konsekwencji zakładanego braku poznania w danej dziedzinie. W proponowanym ujęciu traktuję agnostycyzm jako środek do osiągnięcia pewnego celu. W kontekście rozważań religijnych celem tym jest wiara (a nie wiedza/pewność) odnosząca się do istnienia boga. Podzielam bowiem w tym miejscu w zupełności argumentację Russella, który uważał, że ateista na poziomie praktycznym tak samo wierzy w nieistnienie jakiejś formy absolutu, jak teista w istnienie konkretnie pojmowanego Stwórcy. Traktuję więc agnostycyzm jako metodę, która spełniałaby w rozważaniu kwestii wiary podobne funkcje jak „metodycznie” przyjęty scepty-

³⁴ S. Kierkegaard, *O różnicy między religijnością A i B...*, dz. cyt., s. 270.

³⁵ Tamże, s. 272.

³⁶ Zob. J. Kutnik, *Idea Boga ukrytego i objawionego w filozofii Karla Jaspersa*, „Philosophon Agora”, Lublin 2007, s. 38–45.

³⁷ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 2004, s. 34.

cyzm przez Kartezjusza. Droga krytycznej analizy pozwala odrzucić ze sfery wyznawanego *sacrum* to, co powierzchowne, związane z legendą, obrządkiem czy swoistym religijnym folklorem. Allport podkreślał w swej koncepcji – jak można by rzec, parafrazując przy tym znane powiedzenie – że autentyczne poczucie religijności trybunału wątpienia się nie boi. Kierkegaard dopowiadał w tym momencie: „wiara bowiem nie stanowi «rzeczy myślenia». Wątpienie agnastyka wręcz musi zostać w tym kontekście uznane za konstruktywny i konstytutywny aspekt dojrzałego poczucia religijnego. Kwestia ta, jak się zdaje, niekiedy umyka w dyskusjach – zdarza się, że także i „fachowych” – dotyczących postaw przyjmowanych wobec wiary, kiedy to stanowisko agnostyczne traktuje się błędnie jako drogę wątpienia konsekwentnie i niechybnie prowadzącą do negacji.

SUMMARY

The following article considers agnosticism as the intellectual method of investigation which leads to the emergence of the “mature religious sentiment”. To examine this question I refer to the concept of religious sentiment by Gordon Allport. On the margins of his research on the structure of personality Allport made an important remark, which concerned the similarity of agnosticism to the mature religiousness. He noted that for both the agnostic and a truly believing person the nature of the divine Being is unknowable. It seems that authentic and deep faith is “ordinarily fashioned in the workshop of doubt”. If we reduce the understanding of agnosticism to the content of a Greek etymology, then we obtain the claim, which proves “no knowledge” in the considered field. This lack of knowledge does not necessarily imply the absence of faith. The discussed problem seems to be especially significant as agnosticism is usually treated as a position close to or even identical to atheism. In the article, I try to defend the validity of using the term “agnostic theism” and for this purpose I refer to the religious philosophy of Søren Kierkegaard and Karl Jaspers.

Keywords: agnosticism, mature religiousness, religious sentiment, Allport, Russell, Kierkegaard