

Ks. TADEUSZ KŁAKOWSKI

NOMINALNA DEFINICJA RELIGII WEDŁUG H. PINARDA DE LA BOULLAYE SJ

I. Konieczność i trudności odgraniczenia zjawisk religijnych od niereligijnych. — II. Definicja nominalna religii jako jedynie dopuszczalne kryterium rozpoznania zjawisk religijnych. — III. Nominalne określenie religii w ujęciu subiektywnym i obiektywnym. — IV. Korzyści i zalety proponowanych określeń religii. — V. Wartość względna podanych określeń religii.

Pytanie, co to jest religia, narzuca się natarczywie każdemu badaczowi tej sfery duchowego życia ludzkiego, jaką jest sfera religijna, domagając się odeń takiej czy innej nań odpowiedzi. Odpowiedź taką może stanowić przyjęcie za własne jakiegoś — uznanego za wystarczające i odpowiednie — określenia (definicji) religii od innych badaczy i myślicieli albo posługiwanie się przyjmowanym przez siebie samego milcząco, mniej czy więcej uświadomionym, raczej nie określonym dokładnie, jakimś jej pojęciem, albo wreszcie — próba sformułowania przez siebie samego *explicite* jej definicji. Mnóstwo przykładów takiego postępowania i takich prób dostarcza nam szczególnie rozległa literatura religioznawcza naszego stulecia¹. Właściwe bowiem rozwiązanie tego zagadnienia ma nie tylko doniosłe znaczenie naukowe, ale i światopoglądowe.

¹ Zob. m.in.: G. Simmel, *Die Religion*, Frankfurt² 1912; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin³ 1933; R. Otto, *Das Heilige*, München²⁵ 1936; R. G. Ingersoll, *Co to jest religia*, Warszawa 1948; M. M. Gorce, *Les notions diverses de religion et l'histoire des religions*, Paris 1948; N. Micklem, *Was ist Religion?* Stuttgart 1952; A. G. Widgery, *What is religion*, London 1954; A. Brunner, *Die Religion*, Freiburg² 1956; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957; E. Kopeć, *Co to jest religia?* Zeszyty Naukowe KUL 1 (1958) nr 2, 73—85; W. Cohn, *Ist Religion universal? Probleme der Definition von Religion* (tłum. z ang.), w: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. II. Theoretische Aspekte der Religionssoziologie, Köln und Opladen 1960, 201—213; F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961; E. Bulanda, *Pojęcie religii, jej geneza i rozwój*, w: E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, Poznań 1962, 21—120; É. Dhanis, *Qu'est-ce que la religion?*, w: *Studia Misionalia XV. L'Église et les religions*, Romae 1966, 21—50; A. Stanowski, *Fenomen religijny*, *Więź* 14 (1971) nr 7—8, 60—72; N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, London 1973; U. Man, *Die Religion in den Religionen*, Stuttgart 1975; R. Horton, *A definition of religion and its uses*, *Journal of the*

Nie ma przeto nic dziwnego, że i tak wybitny historyk i metodolog porównawczej nauki o religiach, jakim był francuski uczony jezuita, Henry Pinard de la Boullaye², dotknął również tego zagadnienia, choć potraktował je raczej instrumentalnie: by uzyskać jakieś bezpieczne kryterium dla odróżniania zjawisk religijnych od niereligijnych, by móc właściwie przeprowadzać studia historyczno-porównawcze i stosować właściwie metodę porównawczą i inne metody w dziedzinie możliwie bezbłędnie rozpoznanej i uznanej za religijną.

Wyszedłszy — w początkach drugiego tomu swego głównego dzieła metodologicznego: „L'étude comparée des religions” — (I) z faktu konieczności, a zarazem trudności wstępnego rozgraniczenia zjawisk religijnych i niereligijnych oraz (II) potrzeby trzymania się — jako kryterium, jako zasady tego rozróżnienia — nominalnej definicji religii, Profesor Gregorianum zaproponował — bezpośrednio po przedstawieniu i krótkim omówieniu paru definicji religii nie mogących być przyjętymi — (III) dwie formuły definicji nominalnej dla dwóch znaczeń wyrazu «religia», z których jedno odnosi się do religii w ujęciu obiektywnym, a drugie — do religii w ujęciu subiektywnym, wskazując na koniec (IV) zalety i korzyści oraz (V) wartość względną tychże formuł³.

Niektóre szczegółowe zagadnienia dopiero co wymienione porusza francuski uczony-jezuita i w innych swoich pracach⁴, dlatego w odpowiednich miejscach niniejszego artykułu włączamy także rozwiązania tam podane, przez co odtworzymy możliwie pełny obraz jego poglądów na owe zagadnienia.

Ukazując w tymże artykule, jaką definicję religii uczony ten zaproponował dla każdego pracownika naukowego stojącego u progu badań religioznawczych, jak ją uzasadnił i sam ocenił, spróbujemy zarazem ze swej strony dać krytyczną ocenę zarówno podanej przezeń, w coraz bardziej precyzowanych sformułowaniach, nominalnej definicji religii, jak i przeprowadzonego przezeń uzasadnienia potrzeby i treści tejże definicji, mającej umożliwić odróżnienie zjawisk

Anthropological Institute, vol. 90, 201—226. Zob. też prace traktujące w całości lub w części o pojęciu (definicji) religii, cytowane poniżej w niniejszym artykule.

Niektórzy z wyżej wymienionych i inni jeszcze autorowie wprost gromadzili w swych (niektórych) pracach różne określenia religii, dokonując przy tym nawet pewnej ich systematyzacji. Zob. m.in.: J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912; C. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, New York 1953; L. Richter, *Begriff und Wesen der Religion*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V, Tübingen 1961³, col. 967—976; F. J. Streng, *Studying Religion. Possibilities and limitations of different definitions*, *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972), 219—237.

² Zob. mój artykuł: *Henry Pinard de la Boullaye SJ (1874—1958). Życie — osobowość — dzieło*, *Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego* 7 (1979), 319—347.

³ Zob. H. Pinard de la Boullaye SJ, *L'étude comparée des religions. Essai critique*, T. II. *Ses méthodes*, Paris³ 1929, 2—10.

⁴ Zob. np.: *Synopsis tractatus de vera religione*, Roulers 1913, 2; *L'expérience interne. La raison, les normes extérieures dans le catholicisme*, *Revue de Philosophie* 21 (1912), 489 n.; *Bulletin d'Histoire des Religions, Recherches de science religieuse* [= RSR] 15 (1925), 547 n.; *Expérience religieuse*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique* [= DThC] V 2, Paris 1939, col. 1798, 1814; *Studio comparato delle religioni*, w: *Enciclopedia Cattolica*, T. X, Città del Vaticano 1953, col. 719 n.

religijnych od niereligijnych, a także jej wartościowania — ocenę dokonaną w świetle nowszych usiłowań zdefiniowania tak swoistego i tajemniczego zjawiska, jakim właśnie jest religia.

I. KONIECZNOŚĆ I TRUDNOŚCI ODGRANICZENIA ZJAWISK RELIGIJNYCH OD NIERELIGIJNYCH

1. Przystępując w rozdziale I drugiego tomu swego Studium porównawczego religii do omówienia ogólnych pojęć i zasad, jakie powinny kierować badaniami porównawczymi nad religiami, H. Pinard de la Boullaye stwierdza wpraw, iż należy przede wszystkim oznaczyć granice pola obserwacji, badając, które zjawiska należy uważać za religijne, czyli — co wychodzi na jedno — ustalając, przynajmniej w charakterze prowizorycznym, definicję terminu «religia»⁵.

Zdaniem francuskiego uczonego, konieczność wstępnego rozgraniczenia pomiędzy zjawiskami religijnymi a niereligijnymi wydaje się być oczywista⁶, mimo że była ona kwestionowana, np. przez Th. Flournoy'a, który — rejestrując i pochwalając uwagi W. Jamesa i J. H. Leuby o błahości definicji — pisał, że autorzy amerykańscy „nie precyzują tego, co rozumieją przez religię. Są oni ludźmi zbyt praktycznymi, aby tracić swój czas na definicje, sformułowania zasad i inne drobiazgi, u drzwi których zatrzymuje się umysł francuski w swym często przesadnym zamiłowaniu do jasności”⁷. To właśnie brak dobrego przeprowadzenia owego rozgraniczenia zjawisk religijnych i niereligijnych narażałby, zdaniem Pinarda de la Boullaya, na marnowanie cennego czasu w poszukiwaniach nieużytecznych i — co jest o wiele ważniejsze — na wprowadzenie do syntezy, która powinna zakończyć badanie, elementów całkowicie heterogenicznych⁸.

Ta wstępna dyrektywa metodologiczna podana przez Pinarda i ukazana przezeń konieczność jej stosowania u progu badań religiologicznych są wystarczająco uzasadnione. Skoro uczonego ten zamierzał w drugim tomie swej „L'étude comparée des religions” przedstawić, w jaki sposób są i mają być stosowane w porównawczej nauce o religiach poszczególne metody badawcze, słusznie stwierdził najpierw, iż trzeba przede wszystkim określić granice pola obserwacji, badając, które zjawiska należy uważać za religijne, czyli ustalając — prowizoryczną choćby — definicję terminu «religia». Celem uwydatnienia oczywistej konieczności wstępnego odgraniczenia zjawisk religijnych, uczonego francuski trafnie posługuje się argumentem, wskazującym na negatywne skutki braku jego przeprowadzenia: marnowanie cennego

⁵ *L'étude comparée* II, 1.

⁶ Tamże II, 2 (podkr. moje — T.K.). — W napisanym po przeszło dwudziestu latach artykule enc. o porównawczym studium religij utrzymuje on, że pytanie wstępne: które zjawiska powinny być uważane za religijne? posiada kapitalną wagę. *Studio comparato*, col. 719 (podkr. moje — T.K.).

⁷ *Les principes de la psychologie religieuse*, Archives de psychologie 2 (1903), 38 n. Cytuje za: *L'étude comparée* II, 2 przyp. 1 (Pinard — błędnie — podaje tylko s. 38). — Wspominając w samym tekście uwagi W. Jamesa i J. H. Leuby o błahości definicji, Pinard odsyła czytelnika do §. 142, 212 n. (W. James) i §. 214 n. (J. H. Leuba) (tomu I) swego dzieła. Zob. tamże II, 2.

⁸ *L'étude comparée* II, 2.

czasu na poszukiwania nieużyteczne, wprowadzenie do syntezy, mającej zakończyć badania, całkowicie obcych elementów. Doświadczenie bowiem nam mówi, że tego rodzaju skutki występują w każdej dziedzinie badań, która nie została wpierw — choćby w przybliżeniu — określona pod względem swojego zakresu. Ustalenie zatem właściwej definicji wyrazu «religia», a tym samym właściwe określenie zakresu zjawisk, których ten wyraz dotyczy, nie jest błahą sprawą, lecz warunkuje zadowalające wyjaśnienie tychże zjawisk⁹

2. Niestety, zauważa Pinard, to rozdzielenie jednych (religijnych) i drugich (niereligijnych) zjawisk należy do najtrudniejszych¹⁰. Byłoby ono zapewne czymś zupełnie prostym, gdyby się posiadało jakąś niekwestionowaną definicję religii. Religijnym byłby wszelki akt odpowiadający tej definicji. Jednakże pod tym względem spostrzega się między uczonymi największy rozdzźwięk¹¹, a większość tych, którzy zajmują się tymi poszukiwaniami, utrzymuje, iż właśnie przez nie odnaleźli zasadnicze pojęcie religii. Jeżeli więc chce się uzyskać przynajmniej definicję prowizoryczną, jest koniecznym, konkluduje nasz uczyony, wybrać taki czynnik rozróżnienia, czyli kryterium, który nie przesądza w niczym rozwiązania kwestii będących przedmiotem sporu, całkowicie zapobiegając nadużyciom, które wyżej zasygnalizował¹².

Kryterium tego, stwierdza Pinard, nie można żądać od początków

⁹ O doniosłości właściwego rozwiązania problemów definicyjnych pisze też R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne* (tłum. z ang.), w: *Socjologia religii*. Wybór tekstów, wyboru dokonał i opracował F. Adamski, Kraków 1984, 42.

¹⁰ *L'étude comparée* II, 2. — Francuski uczyony zaznacza w swym włoskim artykule enc. o porównawczym studium religii, że jeśli na pytanie: które zjawiska powinny być uważane za religijne? odpowie się: te, które odróżniają się od porządku świeckiego przez swój charakter w jakiś sposób «święty» lub «sakralny», pozostaje określić «sacrum». Jeżeli zaś będzie się uważać za równowartość [odpowiednik] tylko to, co «niezwykłe», «niewytłumaczalne», «nadzwyczajne», to trzeba będzie uznać za religijne zjawiska i akty, które rzeczywiście pochodzą czy to od religii, czy to z wiedzy zastrzeżonej lub tajemnej (biała magia) użytej bez jakiegoś zamiaru czci względem istot wyższych, czy to z czarów (czarna magia) w stosunku do istotami mniej lub więcej przewrotnymi, uważanymi często za rywali Boga lub bogów, czy też w końcu od tego, co różne religie uznają za karygodne przesady lub nadużycia (zabobony). Jeżeli potem przyjmie się za cechę znamiennej postawy religijnej „poszukiwanie życia bardziej intensywnego lub bardziej bogatego, krótko, poszukiwanie jakiejś wyższości [przewagi], bądź którą pragnie się posłużyć, bądź do której chce się odwoływać”, to naraża się na analogiczne pomieszania. *Studio comparto*, col. 719 (podkr. moje — T.K.).

¹¹ Pinard wskazuje, że listę bardzo bogatą w proponowane definicje (religii) znaleźć można w artykule prof. J. H. Leuby, *Introduction to a Psychological Study of Religion*, *The Monist*, 1901; Artykuł ten został rozwinięty w jego książce: *La psychologie des phénomènes religieux* (tłum. z ang.), Paris 1914, 24 n. i appendice I (48 definicji), 397 n. (oryginał tego dzieła — wg H. Pinarda de la Boullaye SJ, *L'étude comparée des religions. Essai critique*, T. I. *Son histoire dans le monde occidental*, Paris³ 1929, 459 przyp. 2 — brzmi: *A Psychological Study of Religion*, New York 1912). *L'étude comparée* II, 2 przyp. 2 (podkr. moje — T.K.). Por. też: *Studio comparto*, col. 719.

Kolekcja prof. Leuby, zaznacza nasz uczyony, jest daleką od tego, by być kompletną, bowiem nowe definicje zostały sformułowane od owego czasu. I tu dla przykładu cytuje definicję religii utworzoną przez R. Dussauda oraz przeprowadza krótką jej krytykę. Zob. *L'étude comparée* II, 2 przyp. 2.

¹² Tamże II, 2 (podkr. moje — T.K.). — Chodzi tu niewątpliwie przede wszystkim o wprowadzenie do syntezy elementów całkowicie heterogenicznych.

(źródła) religij, gdyż są one zbyt ciemne. Jeszcze mniej można ograniczać się, jak tego wymaga szkoła socjologiczna, do wyboru jakiejś „cechy zewnętrznej” Ta „reguła”, inspirowana przez pozytywizm¹³, jest nie do przyjęcia, kiedy chodzi o rzeczywistości moralne, do których myśl ludzka wchodzi jako część istotna¹⁴. Rzecz jasna, „religie są tym, czym je czyni intencja ich wiernych”¹⁵. A więc, albo bierze się w rachubę tę ideę wewnętrzną (intencję) przed wybraniem wspólnej wszystkim religiom cechy zewnętrznej i właśnie przez ideę na pierwszym miejscu się je charakteryzuje, albo przestaje się interesować tym elementem, narażając się tym samym na gorsze błędy¹⁶.

Ogromna literatura religiolologiczna (religioznawcza i filozoficzno-religijna), dotycząca kwestii określenia tego, czym jest religia, a rozbieżna w swych wynikach, bo podająca odmienne definicje religii¹⁷, potwierdza wystarczająco spostrzeżenie Pinarda, że (pojęciowe) rozdzielanie zjawisk religijnych i niereligijnych należy do najtrudniejszych zadań we wstępnej fazie badań nad fenomenem religijnym podjętych przez religjologa. Jej autorzy często sami podkreślają wyraźnie, iż bardzo trudnym, owszem — najtrudniejszym problemem w tej dziedzinie jest określenie tego, czym jest religia¹⁸. Sam Pinard, jak zaznaczyliśmy, dostrzega istnienie największego rozdźwięku wśród uczonych pod tym względem. Wie on o tym, że wskazana przezeń bogata kolekcja 48 definicji religii, zebrana (w r. 1901 i 1912) przez prof. J. H. Leubę¹⁹, nie jest kompletna, bowiem nowe definicje zostały

¹³ Pinard wskazuje na: A. Comte, *Principes de philosophie positiviste*, éd. A. Littré, Paris 1968, 98 n., 119 n.; por. É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1910⁵, 45 n. Zob. *L'étude comparée* II, 3 przyp. 1.

¹⁴ Tamże II, 3. Autor odsyła do §. 226 (tomu I) tegoż dzieła.

¹⁵ Tamże II, 3: „les religions sont ce que les fait l'intention de leurs fidèles”

¹⁶ Tamże. — Autor zatem dotyka tu — zamierzając określić pojęcie religii jako takiej, wykryć kryterium-zasadę odróżnienia zjawisk religijnych od niereligijnych — zagadnienia, które niebawem (w §. 340 tegoż dzieła, w ślad za niektórymi dawniejszymi swymi pracami), przystępując do ustalenia kolejnych reguł porównywania konkretnych już religii i ich elementów, rozwinie w ramach omawiania zasady pierwszeństwa elementu niewidzialnego (idei czy intencji).

¹⁷ Zob. m.in. pozycje wymienione w przyp. 1. niniejszego artykułu. Można by tu podać jeszcze niektóre pozycje autorów związanych mniej lub więcej ściśle ze środowiskiem marksistowskim: I. Krywielew, *W sprawie głównej cechy pojęcia religii*, *Euhemer* 1 (1957) nr 1, 39—58; Z. Poniatowski, *Definicja religii a sytuacja w religioznawstwie*, *Euhemer* 2 (1958) nr 3, 6—16; A. Nowicki, *Rola kategorii „formy” i treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, tamże, 17—30; T. Margul, *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym*, tamże, 31—46; J. Szmyd, *Próby określenia religii w filozofii pragmatycznej*, tamże, 61—67; B. Wolniewicz, *Definicja religii jako problem logiczny*, tamże, 73—76; J. Keller, *Religia (pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura)*, w: *Zarys dziejów religii*. Praca zbiorowa pod red. Komitetu, Warszawa³ 1976, 11—44; Z. Poniatowski, *Istota religii*, Katowice 1958; tenże, *Istota i struktura religii*, Kielce 1958, tenże, *Istota i struktura religii*, w: *Religia i laicyzacja*, Warszawa 1961, 5—32; tenże, *Religia jako forma świadomości społecznej*, w: *Problemy światopoglądu marksistowskiego*. Praca zbiorowa, Warszawa 1977, 233—261.

¹⁸ Oprócz wielu wymienionych w przyp. 1 i 17 autorów i ich prac, można tu wymienić szczególnie jeszcze następujących autorów i ich prace: E. Kriegerle, *O trudności definiowania „religii w ogóle”*, *Euhemer* 2 (1958) nr 3, 47—60; F. Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion*, New York 1972; W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlin — New York 1972; T. Margul, *Życie religijne jako podstawowa kategoria religioznawcza*, *Studia Filozoficzne*, 1973, nr 2, 153—164.

¹⁹ Zob. polskie tłumaczenie tego wykazu: J. H. Leuba, *Definicje religii*, *Euhemer* 1 (1957) nr 1, 59—68.

sformułowane od tego czasu. Zostały one nawet, prawie bez reszty, zebrane (wraz z dawniejszymi). Wiadomo nam, że R. Pauli wylicza około 150 różnych definicji religii²⁰. Zaznaczyć jednak należy, iż w religioologii istniały nie tylko próby zebrania, ale i poklasyfikowania poważniejszych definicji religii²¹. Panujący wśród nich chaos i różnorodność wywołuje u niektórych badaczy nawet wątpliwość, czy zaznajomienie się z definicjami jest przydatne dla wglądu w istotę religii²².

W takiej sytuacji Pinard słusznie stwierdza, że jeśli się chce uzyskać przynajmniej prowizoryczną — ale bliską rzeczywistości — definicję religii, trzeba wybrać taki czynnik rozróżnienia, czyli kryterium, który nie przesądza w niczym rozwiązania spornych zagadnień. Uczony przeto zupełnie konsekwentnie odrzuca takie kryteria, które czy to przez swą niejasność (początki-źródła religii), czy to przez swą powierzchowność (dokonany pod wpływem pozytywizmu wybór przez szkołę socjologiczną jakiejś wspólnej wszystkim religiom „cechy zewnętrznej”, bez uwzględnienia idei wewnętrznej, intencji), nie nadają się do właściwego wyróżnienia zjawisk religijnych i utworzenia poprawnej definicji religii.

Mając na uwadze fakt, że „religie są tym, czym je czyni intencja ich wiernych” — który to fakt obszernie omówi i uzasadni na innym miejscu, w ramach omawiania pierwszej reguły komparystycznej — uczony ten będzie szukał słusznie określenia religii w pojęciach i wyobrażeniach o niej istniejących w świadomości ludzi wierzących i w jakiś sposób przez nich wyrażonych, nie zaś w pojęciach i wyobrażeniach, jakie o religii mają ludzie niewierzący. Uczony czyni tak nie dlatego, że sam jest człowiekiem wierzącym, ale dlatego, że pragnie, by w podanej przezeń definicji uwzględnione zostało wyłącznie rozumienie najbliższe prawdy o religii. W ten sam sposób do utworzenia takiej definicji uwzględnione zostało wyłącznie rozumienie najbliższe prawdy o religii. W ten sam sposób do utworzenia takiej definicji powinni też przystępować badacze areligijni, czyli powinni — by była ona bliska rzeczywistości religijnej — opierać ją na powszechnym rozumieniu słowa «religia» przez ogół wierzących.

II. DEFINICJA NOMINALNA RELIGII JAKO JEDYNE DOPUSZCZALNE KRYTERIUM ROZPOZNANIA ZJAWISK RELIGIJNYCH

Profesor Gregorianum dochodzi przeto do wniosku, że jedna tylko zasada rozróżnienia jest dopuszczalna, mianowicie pojęcie historyczne religii, tj. nie definicja realna (rzeczowa), wyrażająca prawdziwą

²⁰ Zob. *Das Wesen der Religion*, München 1947.

²¹ Z dokonanych po ostatniej wojnie prób tego rodzaju należy odnotować dwa artykuły: D. W. Gundry, *On Defining Religion*, *Church Quarterly Review* 146 (1948) nr 292; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, *Roczniki Filozoficzne* 22 (1974) z. 1, 103—160, oraz książkę: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin³ 1984, zwł. s. 249—269. Zob. też: L. Richter, art. cyt., col. 967—976.

²² Zob. np. T. Margul, *Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 13 (1958), 2, sectio F, 43—77.

²³ *L'étude comparée* II, 3, a także 347, 373, 557. Por. też: *Studio comparato*, col. 719. — Uwaga: wyrazy, które w tekstach prac Pinarda (a także niektórych innych autorów okazyjnie przezeń czy przez nas tu prezentowanych) zostały uwydatnione

istotę (czyli pojęcie filozoficzne)²³ religii jako takiej, lecz definicja nominalna, i to wyrażająca — bez wypowiedzania się w kwestii iuris — to, co powszechny zwyczaj (użytek) jako taki faktycznie ozna-
czył jeszcze przed epokami, w których wszystko zostało poddane w wą-
pliwość²⁴. Wniosek ten jest bez wątpienia słuszny, bowiem mniej czy
więcej poprawna definicja rzeczowa religii może być dopiero rezulta-
tem żmudnych badań i rozważań nad rzeczywistością religijną, zaś
definicja nominalna religii odzwierciedlająca jedynie własne rozumienie
słowa «religia» pojedynczych badaczy, zarówno religijnych, jak i nie-
religijnych, czy ich zespołów — jako pozbawiona charakteru powszech-
ności — nie może być miarodajną i użyteczną dla właściwego odróżnie-
nia zjawisk religijnych od niereligijnych na progu badań religiozycz-
nych.

Trzeba tu zaznaczyć, że pojmowanie i stosowanie samej definicji
nominalnej przez uczonego francuskiego jest od strony formalnej
zupełnie poprawne, zgodne również z tym, co i dzisiaj rozumie się
i twierdzi w logice o tej definicji²⁵, i z tym, jak stosuje się ją w różnych
naukach. Mianowicie, ta jej postać, którą uczonego stosuje, jest defini-
cją normalną wyraźną²⁶ wyrażenia (w tym wypadku: terminu

kursywą, w tekście artykułu niniejszego są zaznaczone — ze względów technicz-
nych — drukiem spacjiowanym. Uwaga ta nie dotyczy, rzecz jasna, wyrazów
pochodzących od niego czy od innych a: podkreślonych rozstrzelonym drukiem
przez samego autora niniejszego artykułu, co zresztą w każdym wypadku jest
w przypisie wyraźnie zaznaczone.

²⁴ *L'étude comparée* II, 3. — Powtarzając końcowy fragment powyższej wypo-
wiedzi, który brzmi dosłownie: „uprzednio do epok, w których wszystko było pod-
dane w wąpliwość” Pinard wyjaśnia, iż ma na myśli czasy nowożytne, w których
pojawił się krańcowo liberalny protestantyzm, redukujący religię do nieokreślonego
kultu jakiegoś ideału nieosobowego, i pragmatyzm, *Mind Cure, Christian Science*,
czyniący z niej utylitaryzm mniej lub więcej wyraźnie uznany. Uważać te formy
za jedynie religijne lub więcej religijne, sądzi nasz autor, byłoby jawnym aprio-
ryzmem. Ale nie można, bez równego aprioryzmu, wykluczyć je z rodzaju religij-
nego. Racją wystarczającą, wydaje się, zachowania ich przypadku jest to, że obroń-
cy tradycji odmawiają im właśnie charakteru religii. Tamże II, 3 przyp. 2. Być może,
iż w tym paradoksalnym stwierdzeniu zawiera się myśl, że kierunki owe muszą
mieć w sobie coś religijnego, skoro wywołują taką reakcję. Autor zaznacza jeszcze,
iż postępując w ten sposób, jak do tego wzywa jego formuła, skupia się przy-
najmniej uwagę na cechach najwyraźniej uwydatnionych w ciągu wieków. Tamże.

Należy tu zwrócić uwagę, że Pinard parę razy mówi jeszcze, iż definicja nomi-
nalna (w tym wypadku: religii) wyraża to, co przyjmuje zwyczajowy użytek. Np.
tamże II, 347: „d'une définition [...] nominale ou de pur usage”, „definicją [...] no-
minalną, czyli czystym zwyczajem [użytkiem]”; *Studio comparato*, col. 719: „[defini-
cyjną] nominale (rispondente all'uso più generale)”, „[definicja] nominalna (od-
powiadająca najogólniejszemu użytkowi)”.

²⁵ Wystarczy tu zobaczyć — dla porównania — parę sformułowań definicji no-
minalnej (zwanej też definicją werbalną lub słowną) i ich wyjaśnień, podanych
przez znanych polskich logików: K. Ajdukiewicz, *Trzy pojęcia definicji*, w:
Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów. Wyboru dokonał T. Pawłowski, Warszawa
1966, 11, 12, 17; tenże, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975, 62, 63, 83; J. K o t a r-
b i Ń s k a, *Definicja*, w: *Logiczna teoria nauki*, 32—37; W. Marciszewski, *De-
finicja nominalna*, w: *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław — Warszawa — Kraków
1970, 38; Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1975, 45; L. B o r k o w-
s k i, *Elementy logiki formalnej*, Warszawa 1977, 122.

²⁶ Co to są definicje normalne i ich odmiana — definicje wyraźne, wy-
jaśnia L. B o r k o w s k i, dz. cyt., 122 n. Zob. też: K. Ajdukiewicz, art. cyt., 18.

«religia») sformułowaną w stylizacji metajęzykowej²⁷ albo przedmiotowej²⁸ Jest to definicja sprawozdawcza, jakkolwiek pewne ograniczenia zakresowe nadają jej przy tym cechę tej definicji projektującej, którą nazywa się definicją regulującą²⁹ Wspomniane tu ograniczenia zakresowe, które — jak zobaczymy — Pinard wprowadził do swej nominalnej definicji religii, dotyczą — prócz anormalnych i wyjątkowych — takich form (przejawów) życia duchowego, których charakter religijny jest najbardziej kwestionowany. Zostały one przezeń po prostu wykluczone — w tejże definicji — z zakresu (zbioru-kłasy desygnatów) nazwy «religia»³⁰. Ważne jest to, że uwzględnia on, zgodnie z odpowiednim postulatem logiki, w tego rodzaju definicji nominalnej, jaką jest definicja sprawozdawcza, główne sposoby rozumienia i użycia tej nazwy.

Uczony nasz słusznie mniema, że tylko ta definicja — odpowiadająca powszechnemu rozumieniu i używaniu terminu «religia» — uniknąć może wszelkiej uzasadnionej krytyki³¹. Nie wyraża ona bowiem, jak to czyni definicja realna (filozoficzna)³², prawdziwej istoty (pojęcia filozoficznego) określonej rzeczy (w tym wypadku: religii), do której to istoty, jej poznania, prowadzi żmudna droga spekulatywnych rozważań i dociekań, zależnych od różnych założeń filozoficznych i światopoglądowych, ale jedynie to, co w przekonaniu i użytku ogółu wierzących stanowi religię³³.

Będzie się robić zarzut, przewiduje nasz uczony, że zwyczajowy użytek mógł zaniedbać istotne aspekty faktu religijnego i zapoznać czynnik najpotężniejszy, właśnie dlatego, że kryje się on w najgłębszych pokładach duszy³⁴. Ta obawa, sądzi on, nie wydaje się być uzasadniona. Chodzi w istocie, na razie, o rozpoznanie przynajmniej z grubsza, jakie postawy są religijne i jakie takimi nie są, a żadną miarą o określenie ukrytych pobudek, które nimi kierują, ani o rozstrzygnięcie wypadków mniej jasnych lub bardziej subtelnych. Otóż, w tym zakresie, język i zwyczajowy użytek dostarczają cennych elementów rozróżnienia. Język tworzy sobie wyrazy nowe dla nowych postaw i — nie

²⁷ O stylizacji metajęzykowej piszą: K. Ajdukiewicz, art. cyt., 17 n.; W. Marciszewski, *Definicja nominalna*, 38; Z. Ziemiński dz. cyt., 50, nazywając ją stylizacją semantyczną.

²⁸ Na czym polega stylizacja przedmiotowa definicji normalnej (równościowej), wyjaśniają. K. Ajdukiewicz, art. cyt., 17, 18; W. Marciszewski, *Definicja nominalna*, 38; Z. Ziemiński, dz. cyt., 50.

²⁹ O definicjach sprawozdawczych oraz definicjach projektujących i jednej odmianie tych ostatnich: definicjach regulujących, traktuje K. Ajdukiewicz, dz. cyt., 73, 74, 77, 78, i Z. Ziemiński, dz. cyt., 45 n. O samych definicjach sprawozdawczych i definicjach projektujących: L. Borkowski, dz. cyt., 122.

³⁰ Odnośnie do tych ograniczeń, zob. *L'étude comparée* II, 4, 5, 8 n., 10, 10 przyp. 1—11 przyp. 1 (c.d.). Odnośnie do pojęcia zakresu nazwy, czyli denotacji, zob. W. Marciszewski, *Denotacja*, w: *Mała encyklopedia logiki*, 47, i (tegoż): *Zakres*, w: tamże, 360; K. Ajdukiewicz, dz. cyt., 40—42, 50 n.; L. Borkowski, dz. cyt., 14; Z. Ziemiński, dz. cyt., 32 n.

³¹ *Studio comparato*, col. 719.

³² *L'étude comparée* II, 3, a także 347, 373, 557. Por. też: *Studio comparato*, col. 719.

³³ *L'étude comparée* II, 3 n., 5, 8 z przyp. 1, 10, 10 przyp. 1—11 przyp. 1 (c.d.); *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5); *Studio comparato*, col. 719.

³⁴ *L'étude comparée* II, 3.

wiedząc jeszcze, czy jedno lub drugie są racjonalne lub nielogiczne, zdrowe lub chore — można być pewnym, nad wszystko jeżeli z w y c z a j o w y u ż y t e k przeciwstawia je usilnie innym, że one właściwie nie dają się do innych zredukować³⁵. Mówiąc inaczej, język i zwyczajowy użytek przeciwstawia nowe postawy dotychczasowym, tworząc i stosując osobne słowa na ich oznaczenie. Język nie tworzy nowych słów i zwyczaj nie podtrzymuje ich w użyciu, jeżeli nie wyrażają one niczego — żadnej nowej postawy, żadnej odmiennej rzeczy czy jej cechy. Stąd zaistnienie i stosowanie terminu «religia» (czy innego, w jakiejś innej mowie mu odpowiadającego) świadczy o istnieniu odrębnej postawy, którą tym terminem (czy jego odpowiednikami) się oznacza. Nie sprzeciwia się temu stwierdzeniu istnienie w danym języku i stosowanie wyrazów (nazw) równoznacznych i bliskoznacznych, bowiem odnoszą się one zasadniczo do tej samej rzeczy³⁶. Stąd też i zwyczajowe stosowanie takich słów mających takie samo lub bardzo podobne znaczenie, jakimi są słowa: «religia — wyznanie — wiara — religijność — pobożność — bogobojność», odróżnia je i przeciwstawia stale wszystkim innym wyrazom, wskazując na odrębną rzeczywistość, mianowicie na różniącą się od innych, specyficzną postawę duchową człowieka.

Zresztą, stwierdza Pinard, mając ustalone z w y c z a j o w y m u ż y w a n i e m zasadnicze cechy przedmiotu, który bada, krytyk pozostaje wolny w badaniu jego analogatów, jego widocznych namiastek. Być może, odkryje on relacje mało znane między pewnymi praktykami religijnymi i pewnymi procederami magicznymi oraz znajdzie wytłumaczenie podświadomością zjawisk obcych czystej świadomości. W każdym razie, jest rzeczą rozumną poszukiwać głównych cech faktu religijnego w zdarzeniach, pospolitych, które z w y c z a j przypisuje bezsprzecznie rodzajowi «religia», zamiast szukać ich w wypadkach anormalnych lub wyjątkowych albo w kwestionowanych wypadkach niższego rzędu³⁷.

³⁵ Tamże, 3 n. (podkr. moje — T. K.).

³⁶ W logice przez nazwy równoznaczne (synonimy) rozumie się takie nazwy, które mimo różnicy w swej postaci optycznej (graficznej) i akustycznej mają identyczne znaczenie i oznaczają te same desygnaty; są więc równoznaczne co do treści i zarazem równoważne co do zakresu. Od tych nazw równoznacznych, synonimicznych, odróżnić należy nazwy bliskoznaczne. W. Wolter, M. Lipczyńska, *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, Warszawa 1976, 20, 22. W. Marciszewski zaś wyjaśnia, iż równoznaczność (synonimiczność) to „relacja równoważnościowa zachodząca między wyrażeniami o tym samym znaczeniu” *Równoznaczność*, w: *Mała encyklopedia logiki*, 260.

W językoznawstwie natomiast jako synonimy określa się nie wyrazy równoznaczne, ale bliskoznaczne, odróżniając je od jednoznacznych. Tak np. S. Skorupka, powołując się na wybitnych autorów i ich dzieła, pisze: „Zgodnie z tymi opracowaniami za wyrazy bliskoznaczne, zwane inaczej synonimami, uważamy takie wyrazy, których zakresy znaczeń częściowo na siebie zachodzą. Wyrazy bliskoznaczne mogą być bliższe i dalsze znaczeniowo”. Wyrazów tych często używamy wymiennie, ale wymiennosc ta jest ograniczona, ponieważ „synonimy mimo bliskoznaczności są zróżnicowane znaczeniowo, często nie tyle znaczeniowo, ile stylistycznie” W dalszym ciągu autor ten pisze: „Odnosi się to również do wyrazów jednoznacznych, których zakresy znaczeń całkowicie na siebie zachodzą”. Wstęp [do:] *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, pod red. S. Skorupki, Warszawa 1972, s. VI. *Leksykon PWN*, Warszawa 1972, 1137 podaje: „synonim”, wyraz lub związek frazeologiczny bliski znaczeniowo innemu wyrazowi lub związkowi”.

³⁷ *L'étude comparée* II, 4 (podkr. moje — T. K.; także wyraz «religia» ujęty tu w cudzysłów przeze mnie dla lepszego uwypuklenia).

Powyższe stwierdzenie francuskiego uczonego jest całkowicie słuszne. Postępowanie takie bowiem, które w nim wskazuje, jakkolwiek nie daje rozpoznania precyzyjnego i dogłębnego (istotowego), jest jednak wystarczające i bezpieczne. Chroni ono nominalne określenie religii przed „wzbogaceniem” elementami obcymi, niereligijnymi, jakkolwiek naraża przy tym — w niewielkim zakresie — na pewne jego zubożenie. Zresztą, krytyk — mając ustalone zwyczajowym użytkiem zasadnicze cechy przedmiotu badanego — zawsze będzie wolny, jak zaznacza sam uczoney, w badaniu jego analogatów, m.in. jego widocznych namiastek³⁸. Szczególną trudność wszakże w próbie wyodrębnienia i zdefiniowania zjawiska religii jako takiej stanowić będą dlań te zastępcze jej postacie, które wykazują z nią słabe podobieństwo³⁹.

Przyjawszy — całkiem trafnie — iż na początku badań religiozycznych właściwym kryterium dla odróżnienia zjawisk religijnych od niereligijnych będzie definicja nominalna religii, wyrażająca to, co za religię uważa ogół ludzi wierzących, Pinard de la Boullaye wyciąga słuszny wniosek, że jakiś autor z pewnością błądzi, kiedy bierze za punkt wyjścia pojęcie religii, w którym ten wyraz jest wyjałowiony ze wszelkiej swej tradycyjnej treści albo charakteryzowany przez właściwości drugorzędne, bez wzmiankowania elementów, które historia ukazuje w pełnym blasku⁴⁰. Pojęcie takie bowiem stanowi tylko wytwór jego własnego umysłu, wynik jego apriorycznych założeń i poglądów oraz subiektywnych wyobrażeń, a nie obiektywne odbicie tego, co rzeczywiście zachodziło i zachodzi w życiu ludzi religijnych. I trudno przyjąć, by ogół tych ludzi nie miał żadnego rozeznania w tym, co nadaje ich życiu najwyższy wymiar i znaczenie.

Profesor Gregorianum wymienia dla przykładu takie mylne określenia religii, ignorujące zupełnie to, co za religię uważa ogół ludzi wierzących, podane przez dwóch głośnych w owym czasie autorów: Salomona Reinacha i Emila Durkheim'a, dając przy tym krytyczną ocenę tychże określeń⁴¹.

Kiedy S. Reinach określa religię jako „zespół skrupułów, które stoją na przeszkodzie wolnemu sprawowaniu naszych władz”⁴², to zdaniem Pinarda de la Boullaye⁴³, słusznie dodaje: „Ta definicja jest

³⁸ Należy tu wyjaśnić, że między autentyczną religią a jej namiastkami zachodzi analogia proporcjonalności właściwej, jednakże nie w elementach czy cechach istotnych (konstytutywnych) religii i od nich pochodnych (konsekwentnych), lecz jedynie w elementach czy cechach przypadkowych (akcydentalnych). Ponieważ analogia jest stopniowalna, stąd coś może być namiastką religii w większym lub mniejszym stopniu — w zależności od ilości posiadanych elementów czy cech przypadkowych podobnych czy tożsamyh z odpowiednimi elementami czy cechami przypadkowymi religii autentycznej (oryginalnej). Rzecz jasna, nie wszystkie analogaty tej religii są namiastkami, ale tylko poboczne.

³⁹ Mówiąc o zjawisku zastępczej religijności (*surrogate religiosity*), R. Robertson wprost stwierdza: „Największa trudność w wytyczeniu granic religii wiąże się [...] z typami zaangażowania, na które decydują się ludzie we współczesnych społeczeństwach industrialnych w poszukiwaniu alternatywy dla religijnej przynależności, która już ich nie zadowala” Art. cyt., 44.

⁴⁰ *L'étude comparée* II, 4.

⁴¹ Zob. tamże, 4 n.

⁴² *Orpheus. Histoire générales des religions*, Paris⁴ 1909, introd., 4: „Un ensemble descrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés”.

⁴³ *L'étude comparée* II, 4.

brzemienna w konsekwencje, ponieważ ona eliminuje pojęcie fundamentalne religii: Boga, byty duchowe, nieskończoność, jednym słowem wszystko to, co ma się zwyczaj uważać za przedmiot właściwy uczucia religijnego”⁴⁴. Dla oceny tego określenia religii, danego przez Reinacha, Pinard przytacza⁴⁵ jedynie uwagę krytyczną A. Loisy’ego, w której ten wyraził sprzeciw zdrowego rozumu: „Aż dotąd nie sądzono, że definicja, aby być dokładną, nie powinna zawierać nic z tego, co ogół śmiertelników przyjmuje, iż jest jej przedmiotem”⁴⁶. Zacytowanie przez Profesora Gregorianum jedynie tej uwagi krytycznej Loisy’ego usprawiedliwia fakt, iż uwaga ta dobitnie wyraża to, co sam dopiero co powiedział krytycznie o takich definicjach, które nie liczą się z tradycją, zwyczajowym użytkowaniem, historią — słowem, z tym co ludzie wierzący zawsze uważali i uważają za religię.

Gdy zaś E. Durkheim pisze: „Religia jest systemem solidarnym wierzeń i praktyk dotyczących rzeczy świętych, tj. oddzielonych, zakazanych — wierzeń i praktyk, które łączą w jedną i tę samą wspólnotę moralną, nazywaną Kościołem, wszystkich tych, którzy na nie się zgadzają”⁴⁷, rozumiemy dobrze, zaznacza Pinard, że ta redukcja religii do pojęć zakazu i związku faworyzuje czy przygotowuje jej wyjaśnienie przez socjologię, a zarazem niepokoiśmy się tym, że pominięte zostają milczeniem wiara w byt lub w byty wyższe i uczucia poddaństwa, wyraźnie uwydatnione we wszystkich religiach antycznych i nowożytnych. Niezależnie od tego, czy owo wierzenie jest uzasadnione czy nie, stanowi ono historyczną podstawę rozróżnienia między tym, co święte, a tym, co świeckie, i zazwyczaj używaną bazę organizacji wyznaniowych⁴⁸.

Krytyka Pinarda definicji religii, danej przez Durkheima, jest całkowicie uzasadniona i znajduje swe potwierdzenie w wypowiedziach krytycznych wielu nowszych autorów i badaczy. Tak np. W Piwo-warski stwierdziwszy, iż definicja [religii] Durkheima ma niewątpliwie charakter socjologiczny, zaznacza zaraz, że nie odpowiada ona jednak w pełni temu, co potocznie uważa się za religię. Definicja ta jest mało sprecyzowana, zbyt ogólna i szeroka, akcentująca bardzo ogólnie pojęte funkcje religii. Jeśli przyjmie się, że zjawiska religijne obejmują wszystkie wierzenia i wartości uznane za „sakralnie” podstawowe dla społeczeństwa, wtedy należałoby też uznać za systemy „wierzeń i praktyk” te systemy „niereligijne”, które pełnią funkcje religijne. Durkheim nie zauważył faktu, że pojęcie „sakralności” może w poszczególnych społeczeństwach przyjmować różne formy i stopnie ogólności czy

⁴⁴ *Orpheus*, 4.

⁴⁵ Zob. *L'étude comparée* II, 4.

⁴⁶ *A propos d'histoire des religions*, Paris 1911, 51. — O tym, że Loisy ostrogani w wymienionym dziele definicję podaną przez Reinacha, wspomina Pinard też w swej *Synopsis tractatus*, 2 (n. 6).

⁴⁷ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, 65: „Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent” (Tekst ten został sprawdzony przeze mnie — T.K.) — wg: 2 éd. revus, Paris 1925; 4 éd., Paris 1960, gdzie znajduje się na tej samej stronie).

⁴⁸ *L'étude comparée* II, 4 n. (podkr. moje — T. K.).

powszechności⁴⁹ Podobnie R. Robertson zwraca uwagę na trudności, jakie pociąga za sobą tak ogólna i mało precyzyjna definicja religii, dana przez Durkheima. Polegają one głównie na tym, że definicja ta „dopuszcza” wiele zjawisk, których nie obejmują konwencjonalnie rozumiane religie jako zawierające wierzenia odnoszące się do rzeczywistości ponadempirycznej czy transcendentalnej. Ponieważ to, co jest świętością, jest tu sprawą uznania, należałoby zdefiniować jako religijne te wierzenia i wartości doczesne, które przybrały w danym społeczeństwie charakter uświęconej zasady⁵⁰.

Kwestionując tego rodzaju zbyt ogólne i szerokie, a więc inkluzywne definicje religii, Pinard de la Boullaye opowiada się tym samym za jej definicją węższą, bardziej ograniczającą, ekskluzywną, wykluczającą te zjawiska, które nie są powszechnie uważane za religijne⁵¹. Ta ostrożność uczonego, uwidoczniła się w obejmowaniu definicją nominalną raczej mniejszego zakresu zjawisk a podyktowana względami merytorycznymi i metodologicznymi (by brać pod uwagę to, co niewątpliwie zaliczane jest przez ogół wierzących do dziedziny religijnej), jest znamieną jeszcze i z tego względu, że definicje nominalne religii formułowane przez badaczy są zazwyczaj definicjami funkcjonalnymi, szerokimi, inkluzywnymi, zaś formułowane przez nich jej definicje rzeczowe bywają dość często definicjami substancjalnymi, węższymi, ekskluzywnymi.

Profesor Gregorianum przedstawia i ocenia krytycznie, przy innych okazjach, także — jako nie mogące być przyjętymi — określenia religii podane przez R. Dussauda⁵², W. Jamesa⁵³, A. Comte'a⁵⁴, A. Ritschla⁵⁵ i F. D. Schleiernachera⁵⁶. Ponieważ wszystkie te określenia religii, łącznie z podanymi przez R. Reinacha i E. Durkheima, mają — jak się wydaje — w intencji ich autorów charakter realnych definicji religii (stanowią określenia desygnatu nazwy «religia», czyli samego faktu-zdarzenia religii⁵⁷), a nie jej definicji nominalnych (które są określeniem jedynie samego słowa «religia»⁵⁸), przeto przytoczymy je i zreferujemy krytycznie ich ocenę, dokonaną przez naszego uczonego, w osobnym artykule, poświęconym specjalnie

⁴⁹ *Spółeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*, Zeszyty Naukowe KUL 16 (1973) nr 3—4, 61 n.; *Socjologiczna definicja religii*, w: *Socjologia religii*, 51 n.

⁵⁰ Art. cyt., 42 n., 46. Autor odsyła czytelnika do: T. Luckmann i P. Berger, *Social mobility and personal identity*, Europ. J. Sociol., vol. 5, 331—344. Tamże, 43 przyp. 9.

⁵¹ Na temat inkluzywnych i ekskluzywnych definicji religii oraz źródeł (przyczyn) tego inkluzywizmu i ekskluzywizmu pisze R. Robertson, art. cyt., 43.

⁵² *Introduction à l'étude des religions*, Paris 1914, 290. Zob. też: *L'étude comparée* II, 2 przyp. 2.

⁵³ *L'expérience religieuse* (tłum. z ang.), Paris 1908², 24 n.

⁵⁴ *Système de politique positive* II, Paris 1852, 8. Zob. też: *L'étude comparée* I, 302 przyp. 3.

⁵⁵ *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III, Bonn⁴ 1901, 17, 28 n., 189 n. Zob. też: *L'étude comparée* I, 310 z przyp. 1.

⁵⁶ *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Braunschweig 1879, 52 n. Zob. też: *L'étude comparée* I, 267 z przyp. 4, 269 przyp. 2, 269n.

⁵⁷ S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, art. cyt., 109, 110, 122; Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 253, 254, 266.

⁵⁸ S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, art. cyt., 109; Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 253.

zagadnieniu, jaką definicję realną religii uważa on za właściwą i jaką rzeczywiście się posługuje. Tam też przedstawimy opisane przezeń próby różnych autorów określenia religii na podstawie etymologicznej analizy samego terminu «religia» i zreferujemy osąd uczonego francuskiego o ich niewystarczalności⁵⁹, dopełniając je własnymi uwagami krytycznymi. Etymologiczna bowiem analiza samego słowa «religia», dokonana celem ustalenia pojęcia religii, jest jedną z dwóch zasadniczych metod uzyskania realnej definicji religii (drugą jest metoda analizy zdarzenia zwanego religią)⁶⁰.

Trzeba tu zaznaczyć, iż krytyczne uwagi względem podanych przez Reinacha i Durkheima definicji religii, mających w ich intencji raczej charakter jej definicji realnych, poczynione przez Pinarda de la Boullaye i autora niniejszego artykułu, odnoszą się do kwestii zgodności owych definicji z tym, co powszechnie zwyczajowo jest uważane za religię. Skądinąd zresztą wiadomo, że możliwe jest przejście od definicji nominalnej do realnej oraz od definicji realnej do nominalnej. I że pojęcia tych definicji nie są bynajmniej rozłączne⁶¹.

By przeciwstawić się różnym błędnym definicjom rzeczowym religii, powstałym w wieku XIX i w pierwszej połowie wieku XX, a oddziałyującym na umysły mu współczesne, Pinard de la Boullaye musiał wskazać na właściwą — jego zdaniem — jej definicję realną (filozoficzną)⁶². Ta jednak, zwłaszcza oparta — jak w jego wypadku — na filozofii teistycznej, a więc ściśle konfesyjna, nie może — jak sam przyznaje — występować na początku empirycznych badań religii⁶³. U początku tych badań posługiwać się można jedynie jej definicją nominalną (historyczną), utworzoną na podstawie dotychczasowego rozumienia religii przez ogół ludzi wierzących na świecie, a pozwalającą zapobiec zasadniczym błędom w tychże badaniach, polegającym m.in. na pomieszaniu tego, co religijne i co nie-religijne.

Mając na uwadze głównie nadużycia w określaniu religii, jakich dopuścili się S. Reinach i É. Durkheim, uczony francuski zapowiada,

⁵⁹ Zob. *L'étude comparée* II, 156 z przyp. 1, 2, 3, 4; *La méthode philologique*, w: *Semaine d'Ethnologie Religieuse [=SER]*, *Compte rendu analytique de la III^e session* (Tilbourg, 1922), Enghien — Moedling bei Wien 1923, 100.

⁶⁰ S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, art. cyt., 109, 110, 122; Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 253, 254, 266. — Zaznaczyć tu wszakże należy, iż można też próbować uzyskać definicję nominalną religii przy pomocy analizy etymologii samego wyrazu «religia». Etymologia tego terminu bowiem może stanowić jakiś ślad, co prawda niepewny, tego, co ów termin oznacza.

⁶¹ Istnieją bowiem wypowiedzi (zdania), twierdzi K. Ajdukiewicz, które są definicjami nominalnymi pewnych wyrazów na gruncie pewnego słownika, a zarazem definicjami realnymi pewnych przedmiotów, i na odwrót. Zakresy obu tych pojęć mają zatem wiele elementów wspólnych, ale same te pojęcia mają różną treść. Dz. cyt., 62, 85. Podobnie L. Borkowski, określiwszy wpieryw definicję przedmiotu (zbioru przedmiotów) i definicję wyrazu, stwierdza: „Te dwa pojęcia definicji bynajmniej nie wykluczają się. Definicja pewnego wyrazu może być zarazem definicją odpowiedniego przedmiotu (zbioru przedmiotów)” Dz. cyt., 122.

⁶² O tym, że uczony francuski utożsamia wprost definicję realną z definicją filozoficzną, mającą wyrażać prawdziwą istotę, czyli pojęcie filozoficzne, świadczą jego wypowiedzi zawarte w: *L'étude comparée* II, 347: „d'une définition réelle ou philosophique”, 557: „une définition réelle ou philosophique”; *Studio comparato*, col. 719: „[definizione] filosofica (o reale)”

⁶³ *Bulletin*, 547.

iz spróbuje takich nadużyć uniknąć⁶⁴, i w oparciu o to, co powszechnie w dziejach ludzkich rozumie się przez religię, formułuje prowizorycznie jej definicję nominalną w podwójnej postaci w zależności od dwojakiego znaczenia (sensu) samego terminu «religia», a w gruncie rzeczy — w zależności od dwojakiego ujęcia samej religii.

III. NOMINALNE OKRESLENIE RELIGII W UJĘCIU SUBIEKTYWNYM I OBIEKTYWNYM

Nasamprzód — w swym Studium porównawczym religij — Pinard de la Boullaye stwierdza, iż rzeczą ważną jest rozróżnić dwa znaczenia wyrazu «religia». Jedno znaczenie, subiektywne, zapatruje się na religię jako na postawę duszy, a ściśle mówiąc, jako na szczególny sposób aktywności psychologicznej⁶⁵; ono interesuje przede wszystkim⁶⁶ psychologa. Drugie znaczenie, obiektywne, rozważa religię jako rzeczywistość zewnętrzną względem świadomości indywidualnych; ono interesuje specjalnie historyka⁶⁷.

Jakkolwiek rozróżnienie to odnosi się bezpośrednio do znaczenia (sensu) terminu «religia», a jedynie pośrednio do ujęcia (bądź subiektywnego, bądź obiektywnego) samej religii, na które ten termin wskazuje⁶⁸, to jednak sądzimy również, iż jest to ważne, a nawet bardzo ważne rozróżnienie, którego nierespektowanie odbija się ujemnie w tyłu definicjach religii, danych przez rozmaitych autorów. Co prawda, między religią w ujęciu subiektywnym a religią w ujęciu obiektywnym⁶⁹ zachodzi ścisły związek (zaznaczony jest on też w definicjach religii podanych przez Pinarda), a więc między tą rzeczywistością religijną, która istnieje w podmiocie ludzkim, i tą rzeczywistością religijną, która istnieje poza tym podmiotem, ale z nim związaną, nie mniej jednak

⁶⁴ *L'étude comparée* II, 5.

⁶⁵ Pinard zaznacza, iż mówi o sposobie aktywności dla tej racji, że stan duszy wyłącznie pasywny, np. usposobienie uczuciowe, które nie miałyby nic wolitywnego, ani wolnego, nie miałyby też nic właściwie ludzkiego. To mogłoby być co najwyżej wezwaniem, początkiem jakiejś reakcji religijnej. Tamże, przyp. 1. Przy okazji trzeba zaznaczyć, iż zamiast mówić o aktywności psychologicznej, należałoby mówić tu o aktywności psychicznej.

⁶⁶ Autor wyjaśnia, że [subiektywne znaczenie terminu «religia» interesuje] przede wszystkim [psychologa], nie wyłącznie, ponieważ historyk sam nie może przedstawić historii prawdziwie ludzkiej, jeżeli nie zajmuje się ruchami idei, działaniem uczuć i namiętności, krótko mówiąc, psychologią, która w dużej części przygotowuje wydarzenia zewnętrzne, nadaje im sens i je tłumaczy. Tamże, przyp. 2. — Mamy tu więc również nawiązanie, jakkolwiek poszerzone (o uczucia i namiętności), do rozwiniętej potem przezeń zasady pierwszeństwa elementu niewidzialnego (idei czy intencji).

⁶⁷ Tamże, 5. — Po przeszło dwudziestu latach, Pinard de la Boullaye — w swym włoskim artykule enc. o porównawczym studium religij — również zaznaczy, że sens obiektywny terminu «religia» interesuje szczególnie historyka, zaś sens subiektywny tegoż terminu — szczególnie psychologa. *Studio comparato*, col. 719 n.

⁶⁸ Dlatego w dalszym ciągu tego artykułu mówić będziemy nie o dwojakim (subiektywnym i obiektywnym) znaczeniu terminu «religia», ale — co jest ściślej — o dwojakim (subiektywnym i obiektywnym) ujęciu samej religii.

⁶⁹ Jakkolwiek poprawniej byłoby mówić o ujęciu subiektywistycznym i o ujęciu obiektywistycznym religii, to jednak w artykule niniejszym nadal stosować będziemy przymiotnikowe określenia podane przez Pinarda, mówiąc o subiektywnym ujęciu i obiektywnym ujęciu religii lub bardziej jednoznacznie: o jej ujęciu podmiotowym i jej ujęciu przedmiotowym.

ujęcia te powinny być rozróżniane, nawet gdyby się chciało je zamknąć w jednej tylko definicji.

Dopiero po ogólnym scharakteryzowaniu, we wspomnianym Studium, obydwóch znaczeń wyrazu «religia», a przez to obydwóch ujęć samej religii, francuski uczony — starając się, w miarę możliwości odłożyć rozwiązanie problemów kwestionowanych⁷⁰ — próbuje określić nominalnie religię w jednym i drugim ujęciu, zaczynając wszakże od obiektywnego. Chociaż religią we właściwym i pierwotnym znaczeniu tego słowa jest religia w ujęciu podmiotowym⁷¹, to jednak uczony ten słusznie zaczyna od nominalnego określenia religii rozumianej przedmiotowo, ponieważ określenie religii w ujęciu subiektywnym dokonuje się w znacznej mierze przez odwołanie się do komponentów religii w ujęciu obiektywnym.

Aby jednak dać obraz linii rozwojowej w nominalnym definiowaniu przezeń religii w obu ujęciach, przedstawimy po kolei, w porządku chronologicznym, wszystkie podane przez niego — w różnych pracach — sformułowania, zapewne jego zdaniem coraz ściślejsze, nominalnej definicji religii branej przedmiotowo i podmiotowo, począwszy od najstarszych. Ograniczymy się przy tym do oceny jej formy przedostatniej (zrelacjonowanej przez nas we fragmencie 4. punktu 1. i we fragmencie 3. punktu 2.), jako zresztą najwięcej przez Pinarda omówionej i uzasadnionej, i — niemal z nią identycznej — ostatniej (podanej przez nas we fragmencie 5. punktu 1. i we fragmencie 4. punktu 2.), a więc do oceny jej form najbardziej dojrzałych i w pewnym sensie ostatecznych, a zawartych — kolejno — w jego francuskim i włoskim Studium porównawczym religij.

1. Nominalna definicja religii w ujęciu obiektywnym

1. Pewne przesłanki dla utworzenia (nominalnej, a zapewne i realnej) definicji religii w ujęciu obiektywnym dał H. Pinard już w swym

⁷⁰ *L'étude comparée* II, 5. — W wyd. 1. tego dzieła: „starając się włączyć do definicji wszystkie rysy powszechnie przyjmowane jako charakterystyczne i odłożyć rozwiązanie problemów kwestionowanych”. *L'étude comparée* II, Paris 1925, 5.

⁷¹ Stwierdza to m.in. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, T. I, Warszawa³ 1961, 37: „Religia bowiem w sensie ścisłym, jako princeps analogatum oznacza przeżycie religijne, czyli postawę jaźniową człowieka względem Boga (religio subiectiva), a dopiero w znaczeniu dalszym i pochodnym wyraża jej treść, czyli doktrynę (religio obiectiva). Powołując się na to stwierdzenie polskiego uczonego, uzupełniliśmy wszakże jedyny wymieniony przezeń komponent religii w ujęciu przedmiotowym: doktrynę, rozumianą przez niego jako zbiór dogmatów, a przez nas szerzej: jako doktryna dogmatyczno-moralna, jeszcze pozostałymi komponentami tej religii: kultem i organizacją. Zob. T. Kłakowski, *Rys apologetyczny przeżycia religijnego*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 3 (1973), 145.

Stwierdzenie powyższe powtarza i pogłębia Z. J. Zdybicka w swym zarysie filozofii religii: „Faktem religijnym w pierwotnym znaczeniu jest samo odniesienie, skierowanie człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Dane jest ono załączkowo w pierwotnym doświadczeniu człowieka siebie jako osoby, własnej ograniczoności i potrzeby transcendencji, w sposób bardziej rozwinięty w przeżyciu religijnym, a ujawnia się zasadniczo w specjalnym zachowaniu się człowieka, wyrażonym w aktach religijnych. Modlitwa, ofiara są podstawowymi aktami religijnymi, czyli realizacją owego odniesienia. Poszczególne religie natomiast — jako zespół prawd i dyrektyw, dotyczących zachowania się religijnego, oraz instytucje — stanowią złożony fakt kulturowy, obejmujący zachowanie się religijne człowieka wraz z determinacją i organizacją religijnej aktywności człowieka, wyrastającymi z owego odniesienia człowieka do rzeczywistości transcendentnej” Dz. cyt., 120 n.

artykule o doświadczeniu (przeżyciu) wewnętrznym, opublikowanym we francuskim Przeglądzie Filozoficznym w 1912 r. Otóż wymienia on tam wyraźnie trzy zewnętrzne elementy religii, które — jak pisze — nazywa się, dla odróżnienia od jej elementu indywidualnego i wewnętrznego, jej częścią «statutową» lub «instytucjonalną», mianowicie: d o g m a t y k ę, d y s c y p l i n ę i l i t u r g i ę. Elementy te odrzucane są przez protestantyzm i religie czy sekty, które uczestniczą w jego rozwoju⁷².

Dlatego, nawiązując wpierw do ostatniego elementu (liturgii), autor nasz mówi z kolei o potrzebie kultu zewnętrznego⁷³. Następnie podkreśla on potrzebę organizacji socjalnej, jaką jest organizacja kościelna⁷⁴, ale nie zaznacza, czy stanowi ona osobny (czwarty) element zewnętrzny religii. Zdaje się on łączyć tę organizację z dyscypliną, a więc drugim zasadniczym elementem religii w ujęciu obiektywnym. Na koniec zaznacza też potrzebę ortodoksji⁷⁵, a więc pierwiastka intelektualnego, doktryny w religii. Jednakże nie podaje on jeszcze w tym artykule definicji religii w ujęciu przedmiotowym.

2. Ale już w rok później (1913) pisze H. Pinard w swej Synopsie traktatów o prawdziwej religii, w ramach jej nr. 4., poświęconego nominalnej definicji religii, że religia „a. obiektywnie wzięta (tj. poprzez części, które ze strony rzeczy jej przysługują): jest zespołem a) pewnej liczby doktryn o wyższych zagadnieniach życia, b) przepisów moralnych odnośnie do obowiązków mających być wypełnionymi względem istot najwyższych, c) obrzędów lub praktyk, którymi tym obowiązkom człowiek czyni zadość”⁷⁶.

W powyższej definicji religii wziętej przedmiotowo Pinard wyszczególnia zatem trzy komponenty tej religii: doktryny, przepisy moralne i obrzędy czy praktyki. Przy czym pierwszy komponent jest w niej ujęty dość szeroko: doktryny traktujące o wyższych kwestiach życiowych, dwa zaś następne są bardziej zacieśnione, a zarazem bardziej ze sobą powiązane: przepisy moralne dotyczące obowiązków względem istot najwyższych i obrzędy lub praktyki, przez które człowiek dopełnia owych obowiązków względem tych najwyższych istot. Te trzy komponenty religii w ujęciu przedmiotowym odpowiadają w głównych zarysach owym trzem jej elementom, wymienionym rok wcześniej w artykule o doświadczeniu-przeżyciu wewnętrznym, mianowicie: doktrynie, dyscyplinie i liturgii, jednakże — jak widzimy — zostały tu związane już z pewną konkretną treścią (rzeczywistością).

3. W swym artykule-konferencji o metodach w studium religij, H. Pinard nie podaje definicji religii w ujęciu obiektywnym, ale wymienia — w ramach sformułowania zasady jedności organicznej, i to

⁷² *L'expérience interne*, 489 (podkr. moje — T. K.). Uwaga: Pinard stosuje tutaj, jak i w innych swych pracach, na oznaczenie zasadniczych członków składowych religii w ujęciu przedmiotowym terminu „elementy”, podczas gdy autor niniejszego artykułu będzie je często nazywał, jak to w tym wypadku zwykło się czynić, „komponentami” (w nich bowiem z kolei można wyróżnić poszczególne „elementy”).

⁷³ Zob. tamże, 490.

⁷⁴ Zob. tamże.

⁷⁵ Zob. tamże.

⁷⁶ *Synopsis tractatus*, 2 (n. 4): [religio] „a. obiective sumpta (i. e. per partes quae a parte rei ei competunt): est complexus a) aliquot *doctrinarum* de maioribus vitae quaestionibus, b) *praeceptorum moralium* de officiis erga entia suprema persolvendis, c) *rituum* seu *praxium* quibus his officiis homo fungitur

w nawiasie — cztery komponenty tejże religii: liturgię, dogmatykę, kodeks ascetyczny i organizację hierarchiczną⁷⁷. Znamienne jest tu wysunięcie liturgii na pierwsze miejsce oraz zastąpienie — podanych w Synopsie — „przepisów moralnych” „kodeksem ascetycznym” jako (być może równoważnym, według niego) określeniem trzeciego komponentu religii.

4. O wiele bardziej sprecyzowaną definicję nominalną religii w ujęciu przedmiotowym daje Pinard dla la Boullaye w tomie II swego podstawowego Studium porównawczego religij. Jednakże kolejne konkretne sformułowania tej definicji: w 1. (i 2.) wydaniu oraz 3. (i następnych) tego dzieła, ujawniają pewien rozwój w jej precyzacji.

Otóż, zdaniem francuskiego uczonego, wyrażonym w 1. (i 2.) wydaniu wspomnianego Studium, można powiedzieć, że w ujęciu obiektywnym „religia jest zespołem wierzeń i praktyk (czy postaw praktycznych) odnoszących się do rzeczywistości osobowej lub nieosobowej, jedynej, mnogiej czy zbiorowej, lecz najwyższej w pewnej mierze, od której człowiek w ten czy inny sposób uznaje się za zależnego i z którą chce nawiązać łączność”⁷⁸.

W 3. wydaniu zaś (i w następnych) owego dzieła, uczony ten, modyfikując poprzednie sformułowania, wyraża swe przekonanie, iż można powiedzieć, że rozumiana przedmiotowo „religia jest zespołem wierzeń i praktyk (czy postaw praktycznych) odnoszących się do rzeczywistości obiektywnej lub przynajmniej pojmowanej jako taka⁷⁹, jedynej lub zbiorowej, lecz najwyższej w jakiejś mierze i poniekąd osobowej⁸⁰, rzeczywistości, od której człowiek, w ten czy inny sposób, uznaje się za zależnego i z którą chce pozostać w łączności”⁸¹.

⁷⁷ Zob. *Des Méthodes dans l'Étude des Religions et spécialement de la Méthode comparative*, w: SER, *Compte-rendu analytique de la 1^{re} session* (Louvain, 1912), Paris — Bruxelles 1913, 68 (podkr. moje — T. K.).

⁷⁸ *L'étude comparée* II, Paris 1925, 5: „la religion et un ensemble de croyances et de pratiques (ou d'attitudes pratiques) concernant une réalité personnelle ou impersonnelle, unique, multiple ou collective, mais suprême en quelque façon, dont l'homme d'une manière ou d'une autre se reconnaît dépendant et avec laquelle il veut entrer en relation”.

⁷⁹ Uczony zaznaczył uprzednio — w tomie I — że sami tylko surowi materialści wyznają tezę, że religia jest jedynie zjawiskiem subiektywnym, ale w tym sensie, że nie przyjmują — jak ludzie religijni — istnienia Boga, osobowego i doskonałego, albo przynajmniej nie przyjmują, poza doświadczeniem, «Niepoznawalnego». Nie rozpoznają oni, że jest to teza porządku filozoficznego. *L'étude comparée* I, Paris³ 1929, 131.

⁸⁰ Pinard wyznaje, iż w pierwszym wydaniu swego dzieła (Paris 1925), t. II, 5, napisał: „osobowej lub nieosobowej” („personnelle ou impersonnelle”), a teraz sądzi, iż dla racji, które będą dalej czytane, powinien poprawić ten ustęp. *L'étude comparée* II, Paris³ 1929, 5 przyp. 3.

Kreśląc — w dwa lata po śmierci francuskiego uczonego († 1958) — obraz życia, twórczości, a następnie przemian w jego myśleniu, V van Bulck SJ ujawnił, że ci, którzy byli w zażyłości z o. Pinardem, wiedzą, iż ta zmiana owej definicji była rezultatem długich dyskusji i głębokich refleksji. Dyskusje na ten temat trwały zresztą do końca jego życia. *In memoriam R. P. Henri Pinard de la Boullaye SJ* (Paris 1-9-1874 — Lille 9-2-1958), *Annali Lateranensi* 24 (1960), 450.

⁸¹ *L'étude comparée* II, 5: „la religion est un ensemble de croyances et de pratiques (ou d'attitudes pratiques) concernant une réalité objective ou du moins conçue telle, unique ou collective, mais suprême en quelque mesure et personnelle de quelque manière, réalité dont l'homme, d'une façon ou d'autre, se reconnaît dépendant et avec laquelle il veut rester en relation”.

Jeśli pominiemy, jako zupełnie nieistotne, różnice werbalne między tymi dwoma sformułowaniami nominalnej definicji religii w ujęciu przedmiotowym, wynikające z zastosowania tylko odmiennych terminów dla wyrażenia w zasadzie tych samych treści, jak: „façon” — „mesure”, w obu wypadkach konkretnie mających znaczenie: „miara”, a następnie: „manière” — „façon”, tu i tam znaczących konkretnie tyle co „sposób”, to jednak nie możemy nie zauważyć zachodzących między tymi sformułowaniami poważniejszych różnic.

Do nich należy wprowadzone do drugiego sformułowania omawianej definicji stwierdzenie, że wierzenia i praktyki (czy postawy praktyczne), stanowiące religię w ujęciu przedmiotowym, odnoszą się do „realności obiektywnej lub przynajmniej pojmowanej jako taka” (*une réalité objective ou du moins conçue telle*). Inną ważną różnicę stanowi wskazanie w drugim sformułowaniu na wyłącznie osobowy charakter tej realności przez określenie jej jedynie jako „poniekąd osobowej” (*personnelle de quelque manière*) — choć przypisany tu jej charakter osobowy jest nieco osłabiony przez owo „poniekąd” czy „w jakiś sposób” (*de quelque manière*) — a zaniechanie myśli, zawartej w pierwotnej formule, że religijne wierzenia i praktyki (postawy praktyczne) mogą się odnosić do realności zarówno osobowej, jak i nieosobowej („osobowej lub nieosobowej” — *personnelle ou impersonnelle*).

Nie bez jakiegoś znaczenia jest też różnica wynikająca z opuszczenia w późniejszym sformułowaniu przymiotnika „multiple” (mnoga), zastosowanego w sformułowaniu wcześniejszym — pomiędzy przymiotkami „unique” (jedyna) i „collective” (zbiorowa) — do rzeczonyj „realności”, choć zapewne przymiotniki „multiple” i „collective” stanowią tu według uczonego określenie synonimowe. A także różnica wynikająca z zastąpienia końcowego zwrotu definicji: „z którą [realnością] chce [człowiek] nawiązać łączność” (*avec laquelle il veut entrer en relation*), znajdującego się w jej pierwszym sformułowaniu, zwrotem końcowym: „z którą [realnością] chce [człowiek] pozostać w łączności” (*avec laquelle il veut rester en relation*).

Poza tymi, mniej lub więcej istotnymi różnicami, obydwie sformułowania nominalnej definicji religii w ujęciu obiektywnym, dane przez Pinarda de la Boullaye w wymienionych powyżej wydaniach jego *Studium porównawczego religij*, są całkowicie zgodne w jednym: oba wymieniają tylko dwa elementy jako elementy składowe religii rozumianej przedmiotowo: wierzenia i praktyki czy postawy praktyczne, choć cechy realności, ku której te wierzenia i praktyki (postawy praktyczne) są skierowane, określają te formuły — jak widzieliśmy — po części odmiennie. W obu też formułach jednako wymienione są na równi z „praktykami” i alternatywnie — „postawy praktyczne”. Uczonemu chodzi więc o wskazanie nie tylko samych praktyk, ale i ich względnie trwałego podłoża psychicznego.

Od razu nasuwa się pytanie, jaka relacja zachodzi między wyszczególnionymi w podanej uprzednio — w Synopsie — definicji religii w ujęciu obiektywnym trzema elementami: doktrynami, przepisami moralnymi i obrzędami czy praktykami (lub też wymienioną jeszcze wcześniej, w artykule o doświadczeniu-przeżyciu wewnętrznym: dogmatyką, dyscypliną i liturgią) a wymienio-

nymi tu jedynie dwoma elementami: wierzeniami i praktykami czy postawami praktycznymi. Wydaje się, że pod użyte tu słowo „wierzenia” Pinard podciąga owe doktryny (dogmatykę) i przepisy moralne (dyscyplinę), pod słowo „praktyki” zaś — obrzędy czy praktyki (liturgię).

Gdy zaś chodzi o stosunek, jaki zachodzi między wierzeniami i praktykami a czterema komponentami religii w ujęciu obiektywnym, wymienionymi przez Pinarda w artykule-konferencji o metodach: liturgią, dogmatyką, kodeksem ascetycznym i organizacją hierarchiczną, to wydaje się, że wierzenia obejmują niejako dogmatykę i kodeks ascetyczny, a praktyki — liturgię i organizację hierarchiczną.

Rzecz znamienna, iż w tym samym Studium porównawczym religij (bierzemy tu pod uwagę już tylko jego 3. wydanie z 1929 r.) Profesor Gregorianum czyni wprawdzie — w tomie I — aluzję do czterech elementów religii, gdy mówi, że religiami pozytywnymi w sensie szerokim są również te, które dopuszczają ściśle określoną reglamentację (intelektualną, moralną, liturgiczną czy socjalną)⁸². Ale mówi też — w następnym zdaniu — o dwóch częściach religii: dogmacie i rycie⁸³. W ogóle, wielokrotnie pojawia się u niego zwrot: „dogmaty i obrzędy” (des dogmes et des rites⁸⁴, les dogmes et les rites⁸⁵) lub — wyjątkowo — „obrzędy... dogmaty” (rites... dogmes⁸⁶) albo „wierzenia i obrzędy” (les croyances et les rites⁸⁷), który wskazuje na jego tendencję upatrywania w tychże dwóch elementach zasadniczych komponentów religii w ujęciu przedmiotowym.

W tomie II owego Studium, uczony francuski mówi zarówno o dwóch elementach konstytutywnych religii w ujęciu obiektywnym: dogmacie i rycie⁸⁸ wierzeniach i praktykach⁸⁹, jak i o trzech: dogmacie, rycie i organizacji socjalnej⁹⁰, takich czy innych elementach dogmatycznych, ascetycznych i liturgicznych, jako pewnej — objawionej — formy życia religijnego w niepełnym sensie⁹¹, kwestiach doktrynalnych, moralnych i liturgicznych⁹², a nawet o czterech takich elementach. Mianowicie, mówi on — w ramach określenia zasady jedności organicznej — o kodeksie liturgicznym, dogmatycznym, ascetycznym

⁸² Tamże I, 530 przyp. 1.

⁸³ Tamże (podkr. moje — T. K.).

⁸⁴ Np. tamże, 94.

⁸⁵ Np. tamże, 96.

⁸⁶ Tamże, 135.

⁸⁷ Tamże, 246.

⁸⁸ Tamże II, 53 (podkr. moje — T. K.).

⁸⁹ Tamże, 330 (podkr. moje — T. K.). Mówi on tu, ściśle biorąc, o dwóch elementach religii naturalnej: „religion naturelle, c'est-à-dire [...] cet ensemble de croyances et de pratiques que dénonce la raison, en dehors de toute révélation, quand elle arrive à reconnaître l'existence de Dieu et ses attributs” — Oba te elementy (komponenty): wierzenia i praktyki, zostały też wymienione formalnie przez Pinarda, jak wiemy, w nominalnej definicji religii w ujęciu przedmiotowym. Zob. tamże, 5. Zauważyć też należy, że zachodzi tu wyraźna zbieżność pod tym względem z definicją religii podaną przez É. Durkheima.

⁹⁰ Tamże, 374 (podkr. moje — T. K.).

⁹¹ Tamże, 383 (podkr. moje — T. K.).

⁹² Tamże, 478 (podkr. moje — T. K.).

i p r a w n y m ⁹³. Ponieważ te ostatnie wymienia raczej przykładowo, nie jest pewnym, czy uważa je tutaj za wszystkie komponenty religii branej przedmiotowo, choć jest to bardzo prawdopodobne. Uderza nas przy tym — podobnie jak w artykule o metodach w studium religij — wysunięcie na pierwsze miejsce kodeksu liturgicznego, jakkolwiek Pinard — formułując i omawiając reguły porównywania religii, a między nimi te, które mają służyć interpretacji poszczególnych, mających być porównywanymi, (cząstkowych) elementów religii — stale podkreśla podstawową rolę i znaczenie idei (lub intencji) ⁹⁴, tworząc odrębną zasadę kompratystyczną, zwaną przezeń zasadą pierwszeństwa (principium de primauté ⁹⁵, principium primatus ⁹⁶), zasadą pierwszeństwa elementu niewidzialnego (principe de primauté de l'invisible ⁹⁷) czy zasadą pierwszeństwa idei (principium primatus ideae ⁹⁸). Idee (intencje) jednak, będąc według uczonego „duszą” wszelkich czynów i dzieł ludzkich ⁹⁹, a więc i religijnych, stanowią w znacznym stopniu tworzywa lub wyraz (przejaw) mniej lub więcej określonej ideologii czy doktryny, w naszym wypadku: religijnej. Traktując, w dalszej części tomu, o objawionej formie życia religijnego w pełnym sensie, wyszczególnia również cztery — choć nieco inne — jej komponenty: d o g m a t, m o r a l n o ś ć, a s c e z ę i l i t u r g i ę ¹⁰⁰. Pod koniec zaś tego tomu mówi explicite o czterech „elementach konstytutywnych religii”: jej d o g m a c i e, m o r a l n o ś c i, l i t u r g i i i o r g a n i z a c j i s o c j a l n e j ¹⁰¹.

Wydaje się, że tam, gdzie Pinard mówi tylko o dwóch elementach religii: d o g m a c i e i r y c i e (lub wierzeniach i praktykach), moralność (ascezę) włącza niejako do doktryny dogmatycznej (wierzeń), a organizację socjalną łączy z kultem (praktykami) ¹⁰². Nie można bowiem sądzić, iż wymieniając wielokrotnie moralność i organizację socjalną jako przejawy czy składniki religii, pomija je zupełnie w wyraźnym określeniu religii przez dwa elementy: d o g m a t (wierzenia) i r y t (praktyki). Jednakże nie można tu mówić o całkowitej pewności i jednoznaczności w tym względzie.

Należałoby tu jeszcze zasygnalizować dwie różnice, jakie zachodzą w definicjach religii branej przedmiotowo podanych przez Pinarda w Synopsie i w Studium porównowczym religij.

Jedna z tych różnic polega na tym, że podczas gdy według Synopsy

⁹³ Tamże, 62 (podkr. moje — T. K.).

⁹⁴ Zob. *Infiltrations Païennes dans le culte juif et dans le culte chrétien*, Revue apologetique 10 (1908), 496; *Quelques précisions sur la Méthode comparative*, Anthropos 5 (1910), 543 n., 545; *Synopsis tractatus*, 201 (n. 708); *Des Méthodes*, 67; *L'étude comparée* II, 58—62, 83, 566; *Studio comparato*, col. 721.

⁹⁵ Zob. *Quelques précisions*, 542, 545; *L'étude comparée* II, 59.

⁹⁶ Zob. *Synopsis tractatus*, 202 (n. 715), 204 (n. 720 c.d.), 212 (n.756).

⁹⁷ Zob. *Des Méthodes*, 67 (dosłownie: „primauté de l'invisible”); *L'étude comparée* II, 58 i 566 (dosłownie: primauté de l'invisible), 83. Zob. też *Synopsis tractatus*, 201 (n. 708), gdzie mowa o „primatus elementi invisibilis”

⁹⁸ Zob. *Synopsis tractatus*, 215 (n. 763).

⁹⁹ *Quelques précisions*, 545; *Synopsis tractatus*, 201 (n. 708); *Des Méthodes*, 67; *L'étude comparée* II, 59, 83.

¹⁰⁰ *L'étude comparée* II, 383 (podkr. moje — T. K.).

¹⁰¹ Tamże, 506 przyp. 1 (podkr. moje — T. K.).

¹⁰² Na prawdopodobieństwo łączenia tych dwóch elementów wskazuje też użyte przezeń gdzie indziej określenie: „organizacje kultowe” (des organisations culturelles). Tamże, 13 n.

w religii obiektywnie wziętej doktryny traktują o „wyższych zagadnieniach życia”, przepisy moralne zaś i obrzędy czy praktyki odnoszą się do obowiązków względem „istot najwyższych”, to według Studium zarówno wierzenia, jak i praktyki (czy postawy praktyczne) odnoszą się do „realności [...] najwyższej w jakiejś mierze”. Zapewne owe „wyższe zagadnienia życia”, wymienione w Synopsie, o których traktują doktryny (religijne), dotyczą też i owych „istot najwyższych”, ale nie jest to wyraźnie zaznaczone.

Druga różnica zaznacza się do pewnego stopnia w ujęciu samego bytu najwyższego. Podczas, gdy w Synopsie jest mowa o „istotach najwyższych” bez żadnego określenia jakichś konkretnych ich przymiotów (atrybutów), oprócz tego, że są właśnie „najwyższe”, to w Studium porównawczym religij „realność”, do której odnoszą się wierzenia i praktyki (postawy praktyczne), została określona — oprócz tego, że jest „najwyższa w jakiejś mierze” — jako „jedyna lub zbiorowa”, a przy tym — jak powiedziano w 1. wydaniu — „osobowa lub nieosobowa” albo — jak powiedziano w wydaniu 2. — tylko „osobowa w pewnej mierze [poniekąd]” i „obiektywna lub przynajmniej pojmowana jako taka”. Owe „istoty najwyższe” pojmowane są w Synopsie zapewne (tylko) osobowo, nie jest natomiast jasnym, czy zastosowana tam liczba mnoga tego zwrotu wyraża politeistyczne ujęcie (wiele takich istot najwyższych w jednej religii), co zdaje się kolidować z użytym tam przymiotnikiem: „najwyższe”, który zakłada jedność — w danej religii — takiego bytu, chyba że „najwyższość” przypisuje się każdej z tych istot tylko pod jakimś odmiennym względem, czy raczej liczba mnoga wyraża tam wielość takich istot najwyższych w wielu religiach (w każdej poszczególnej religii tylko jedna taka „najwyższa istota”), ale wtedy pominięte by zostały w definicji religii branej przedmiotowo różne bóstwa jako „istoty wyższe” w dawnych i obecnych religiach politeistycznych. W studium porównawczym religij nie ma tej niejasności, bowiem wyraźnie jest w nim mowa o (konkretnej) „realności”, która to pojęcie, ujęte w liczbie pojedynczej — w przeciwieństwie do ujętego w liczbie mnogiej pojęcia „istot” — może i powinno być stosowane do indywidualnych, pojedynczych religii (jedna taka „realność” w jakiejś jednej religii, jakkolwiek nie konieczne jedyna, ale zbiorowa, nie zaś wiele takich „realności” w poszczególnej religii, religii w tym wypadku politeistycznej). „Realność” ta może być i jest „jedyna lub zbiorowa” w tym sensie, że w jednej religii jest tylko „jedyna”, w innej — „zbiorowa” I nie tylko „realność jedyna”, ale i „zbiorowa” — a więc cały panteon w tej czy innej religii politeistycznej — może być określana jako w „jakiejś mierze najwyższa”

5. Od formalnie sprecyzowanej nominalnej definicji religii w ujęciu przedmiotowym, we wspomnianym wyżej Studium (w jego 3. wydaniu), nie odbiega zasadniczo definicja nominalna religii w tymże ujęciu, jaką podaje uczony po bez mała ćwierćwieczu w pisanym po włosku encyklopedycznym artykule o studium porównawczym religij. Brzmi ona następująco: „termin «religia» wyraża zespół wierzeń i praktyk odnoszących się do realności obiektywnej, lub przynajmniej pojmowanej jako taka, jedynej lub zbiorowej, lecz najwyższej w jakiejś mierze i poniekąd osobowej, realności, od której człowiek, w ten czy inny

sposób, uznaje się za zależnego i której względy stara się pozyskać”¹⁰³.

Definicja ta różni się od poprzedniej (w drugim sformułowaniu) jedynie opuszczeniem umieszczonego w tamtej (w nawiasie) zwrotu: „(czy postaw praktycznych)” oraz zwrotem bardziej skonkretyzowanym: „i której [realności] względy stara się [człowiek] pozyskać” (e della quale [realtà] mira [l'uomo] a guadagnarsi il favore), utworzonym w miejsce zwrotu bardziej ogólnego: „i z którą chce pozostać w łączności” (et avec laquelle il veut rester en relation). Opuszczenie przez uczonego w tej definicji wzmianki o postawach praktycznych można usprawiedliwić tym, że w gruncie rzeczy postawy te stanowią religijność, czyli religię w rozumieniu podmiotowym¹⁰⁴, której nominalne określenie daje on w swych pracach osobno, choć w ścisłym związku z nominalnym określeniem religii rozumianej przedmiotowo w łączności z ową najwyższą realnością, stwierdzeniem, że stara się on pozyskać jej względy, jest uzasadnione, ponieważ człowiek religijny nie pragnie tylko być w jakiejś łączności z ową realnością, lecz pragnie przez tę łączność z nią uzyskać jakieś dobro dla siebie czy dla swoich bliźnich.

Wydaje się, iż proponowana przez Pinarda nominalna definicja religii w ujęciu obiektywnym jest w zasadzie merytorycznie poprawna, zgodna z tym, co powszechnie uważa się za religię. Definicja ta stawia przy tym wierzenia na pierwszym miejscu, co harmonizuje z tym, co o roli wierzeń (idei, dogmatów) mówi potem ten uczony w ramach sformułowanej przez siebie zasady pierwszeństwa elementu niewidzialnego i jej usprawiedliwienia. Jednakże wymaga definicja owa pewnego uzupełnienia i modyfikacji.

Otóż należałoby w niej wymienić explicite wszystkie komponenty religii w ujęciu przedmiotowym: wierzenia (dogmaty), normy moralno-prawne, kult (liturgię) i organizację (instytucje) — tym bardziej, że zostały one wymienione przez samego uczonego na innych miejscach jego prac. Co prawda, można dyskutować, czy i w jakiej mierze ostatni wymieniony przez nas (a w pierw przez niego!) komponent — organizacja — wchodzi koniecznie do religii branej przedmiotowo, to jednak wydaje się, że zawsze w niej występuje choćby w zarodku¹⁰⁵, bowiem i najbardziej „prymitywny” człowiek religijny jest ens sociale,

¹⁰³ *Studio comparato*, col. 719: „ile termine «religione» esprime un insieme di credenze e di pratiche concernanti una realtà oggettiva, o almeno concepita come tale, unica o collectiva, ma, in qualche misura, suprema, e in qualche modo personale, realtà dalla quale l'uomo, in una maniera o nell'altra, si riconosce dipendente e della quale mira a guadagnarsi il favore”.

¹⁰⁴ Na temat pojęcia, struktury i genezy postawy w ogóle (postawy psychologicznej) i jej stosunku do osobowości oraz pojęcia postawy religijnej i jej stosunku do osobowości zob. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin² 1981, 15—48.

¹⁰⁵ M.in. W. Kwiatkowski utrzymuje, powołując się na ostatnie (w tym czasie) osiągnięcia socjologii przedstawione przez R. Paciorckiego w art.: *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*, *Collectanea Theologica* 25 (1954), 22—25, iż „socjologia religii, na podstawie głębszej obserwacji faktu powszechności religii, stwierdza, że każda religia występuje zawsze i wszędzie w postaci pewnego ugrupowania, zgromadzenia, bractwa, sodalicii, kościoła, czyli w formie pewnego organizmu społecznego”. Dz. cyt. I, 34.

A. Lang twierdzi, że religia zbudowana jest na społeczności i jej wymaga. *Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie*, München 1957, 109. Podobnie sądzi też H. Ringgren i A. V. Ström: „Wszystkim religiom właściwe jest tworzenie wspólnoty, ponieważ religia nigdy nie jest tylko sprawą

jakkolwiek uspołecznienie jego nie posiada tak rozwiniętych form zewnętrznych jak u człowieka więcej cywilizowanego¹⁰⁶, a religijność zewnętrzna (niektórych) ludzi współczesnych, znajdujących się poza określoną społecznością i instytucją religijną, również nie jest pozbawiona całkowicie społecznego wymiaru¹⁰⁷. Nie tylko bowiem sama „społeczna natura człowieka”, ale i „społeczna natura samej religii wymagają istnienia wspólnot religijnych”¹⁰⁸.

Wielu współczesnych religiológów, zarówno wierzących, jak i niewierzących, przyjmuje — mając co prawda na oku raczej jej definicję rzeczową niż nominalną — trzy elementy składowe religii w ujęciu przedmiotowym: doktrynę, kult i organizację.

Tak np. religioznawca marksistowski, Z. P o n i a t o w s k i, opowiada się za koncepcją „trójcechowości” składników religii. Mianowicie, każde zjawisko, aby mogło rościć sobie miano religii, musi składać się z trzech zasadniczych komponentów: d o k t r y n y, stanowiącej teoretyczną stronę religii — k u l t u, będącego jej stroną praktyczną — i n s t y t u c j i, stanowiącej jej stronę organizacyjną¹⁰⁹.

Dość podobne trzy elementy składowe w religii przyjmuje też katolicki filozof religii, Z. J. Z d y b i c k a, w swym ostatnim zarysie filozofii religii. Oto w jednej — przytoczonej już przez nas w szerszym zakresie¹¹⁰ — swej wypowiedzi twierdzi ona, że „poszczególne religie [...] — jako zespół p r a w d i d y r e k t y w, dotyczących zachowania się religijnego, oraz i n s t y t u c j e — stanowią złożony fakt kulturowy, obejmujący zachowania się religijne człowieka wraz z determinacją i organizacją religijnej aktywności człowieka, wyrastającymi z owego odniesienia człowieka do rzeczywistości transcendentnej [o którym wpieryw mówiła]”¹¹¹.

poszczególnych jednostek, lecz tworzy społeczność i żyje jej siłami”. *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej* (tłum. ze szwedz.), Warszawa 1975, 51.

Pomijamy tu przesadne poglądy É. Durkheima i jego szkoły socjologicznej, które czynnikowi społecznemu przypisują decydującą rolę w powstaniu i funkcjonowaniu religii.

O religii jako fakcie jednocześnie jednostkowym i społecznym oraz o instytucjach (wspólnotach) religijnych pisze również w swym zarysie filozofii religii Z. J. Z d y b i c k a. Zob. dz. cyt., 175 n., 180—183. Pisze ona wyraźnie m.in.: „Istnienie społeczności religijnej stwierdzamy we wszystkich religiach świata”. Tamże, 180. Nie zamierzając prezentować, ani porządkować wyników olbrzymiej literatury, zwłaszcza socjologicznej, na temat charakteru i funkcji społeczności religijnych, podkreśla, że chodzi jej „jedynie o wskazanie na fakt istnienia społeczności religijnych jako stałego elementu faktu religijnego i powiązanie go z podstawą — sytuacją ludzką”. Tamże, 180 przyp. 107. Por. też na ten temat: W. Trillhaas, dz. cyt., 194—219.

¹⁰⁶ Religia człowieka prymitywnego była złączona ze społecznością i przez nią niesiona, mianowicie przez ród, klan, szczerp (plemień). A. Lang, dz. cyt., 109. „W wielu, zwłaszcza starych, kulturach społeczności naturalne (rodzina, ród, naród) były uważane równocześnie za społeczność religijną. Kultury pierwotne znały właściwie tylko jedną wspólnotę — wspólnotę sakralną; rozróżnienie między społecznością religijną i wspólnotą świecką było im obce”. Z. J. Z d y b i c k a, dz. cyt., 180.

¹⁰⁷ Ludzie ci mają tendencję do tworzenia religijnych tzw. grup nieformalnych.

¹⁰⁸ *Deklaracja o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*, nr 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, 641, 643.

¹⁰⁹ *Treść wierzeń religijnych*, Warszawa 1965, 25 (podkr. moje — T. K.).

¹¹⁰ W przyp. 71 niniejszego artykułu.

¹¹¹ Dz. cyt., 120 n. (podkr. moje — T. K.).

Mówiąc na dalszym miejscu swego dzieła znowu o religii w ujęciu przedmiotowym, a więc o religii jako dziedzinie kultury, jako zdarzeniu społeczno-kulturowym, obejmującym pewną sferę poznania i działania ludzkiego, skierowanego ku jakiemuś Absolutowi (zwykle transcendentnemu), Zdybicka twierdzi, że „religia rozpatrywana w aspekcie społeczno-kulturowym, obejmuje: 1. system prawd głoszonych i uznawanych w pewnej grupie społecznej (doktryna — zbiór twierdzeń dotyczących przedmiotu religijnego, świętości, ich relacji do człowieka i świata), 2. skodyfikowany kult bóstw czy boskości, sposób nawiązywania i utrzymywania kontaktu z bóstwem — uświęcenia się, 3. zespół norm postępowania, czyli jakąś religijnie umotywowaną moralność i obyczajowość, 4. instytucje społeczne, posiadające funkcję określania i przekazywania doktryny i zasad moralności, sprawowania kultu, nawoływania do uświęcania się (funkcje kapłanów, kaznodziejów, proroków i teologów)”¹¹². W dalszym ciągu wszakże prezentuje szczegółowiej te komponenty religii w trzech punktach: A. system uznawanych i głoszonych prawd, B. wspólnotowe działanie religijne, C. instytucje (wspólnoty) religijne¹¹³.

Na przykładzie podanych wyżej określeń religii w ujęciu przedmiotowym widać zatem, że element społeczny (instytucjonalny, organizacyjny) stanowi istotną część składową religii w tymże ujęciu, jakkolwiek służącą zapewne innym, pozostałym jej elementom. Zresztą historia religii i etnologia religii stwierdza, że ludzie religijni zawsze uważali i uważają element społeczny za element składowy swej religii. Stąd powinien on być uwzględniony w nominalnej definicji religii pojętej przedmiotowo.

Ponieważ religioznawstwo, będąc empiryczną (humanistyczną) nauką o religiach i ich poszczególnych przejawach, nie rozstrzyga kwestii faktycznego istnienia «przedmiotu» religii (Boga czy bóstw)¹¹⁴, dlatego jego obiektywność, jedyność czy wielość, przewyższanie wszystkiego i osobowość, wskazana przez Pinarda de la Boullaye w podanej przezeń nomi-

¹¹² Tamże, 176 (podkr. moje — T.K.). W swym — wcześniej napisanym — artykule *Człowiek i religia*, autorka doszła do wniosku, że fakt religijny wyznacza: „1° zespół prawd, 2° program działania religijnego i zespół dyrektyw dla zachowania się religijnego oraz 3° instytucje, które mają za zadanie pomóc człowiekowi w realizacji jego aktywności religijnej” W: M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 340.

¹¹³ Zob. dz. cyt., 176—183 (podkr. moje — T.K.). Por. też: *Człowiek i religia*, w: M. A. Krąpiec, dz. cyt., 340—344.

¹¹⁴ Np. Z. Poniałowski stwierdza dobitnie, że „religioznawstwo naukowe nie zajmuje się ani dowodzeniem istnienia Boga, ani też, z drugiej strony, dowodzeniem tego, że Bóg nie istnieje” *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa³ 1962, 78. Podobnie na innym miejscu tegoż *Wstępu*: „nie stanowią [...] przedmiotu religioznawstwa wszelkie tezy typu 'Bóg istnieje' lub 'istnieje dusza nieśmiertelna' [...]. Nie będzie też przedmiotem religioznawstwa dowodzenie 'nieistnienia Boga' na czym często koncentrują się wysiłki początkujących ateistów” Tamże, 87.

W podobnym duchu wypowiedział się tenże autor w swym artykule *Religioznawstwo — stara czy nowa dyscyplina?*: „Nie jest [...] przedmiotem badań religioznawcy kwestia istnienia Boga, tak żywo zajmująca umysły teologów oraz niektórych ateistów lub antyateistów” W: *Nowe specjalności w nauce współczesnej*. Materiały z posiedzeń Konwersatorium Naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1977, 61.

Por. też: T. Kłakowski, *Religioznawstwo — nauka o religii*, *Homo Dei* 32 (1963) nr 3, 149.

nalnej definicji religii w ujęciu przedmiotowym, może być zaznaczona w tego rodzaju definicji tylko na płaszczyźnie takiego ich pojmowania przez człowieka religijnego — pojmowanie to wystarcza, by tak a nie inaczej odnosił się on poprzez swe odpowiednie wierzenia i praktyki do owego «przedmiotu» — nie zaś na płaszczyźnie kategorię twierdzenia o ich faktycznym istnieniu, co należy już do kompetencji filozofii Boga (teodycei) i — w innej płaszczyźnie — do powiązanej z filozofią bytu, realistycznie i obiektywistycznie zorientowanej filozofii religii¹¹⁵.

Należałoby zatem — nawet, gdyby się pozostało przy owych dwóch wyraźnie wymienionych przez Pinarda elementach składowych religii w ujęciu przedmiotowym: wierzeniach i praktykach — tylko powiedzieć: „religia jest zespołem wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczywistości pojmowanej jako obiektywna, jedyna lub zbiorowa, w jakiejś mierze najwyższa i poniekąd osobowa, od której człowiek uznaje się za zależnego i której względy stara się pozyskać”

2. Nominalna definicja religii w ujęciu subiektywnym

Równoległe z nominalnymi określeniami religii w ujęciu obiektywnym, Pinard podaje też (z pewnymi wyjątkami) nominalne określenia religii w ujęciu subiektywnym, nawiązując nawet wyraźnie — w dwóch wypadkach — do odpowiednich, podanych wprawdzie przezeń, określeń religii branej przedmiotowo.

1. I tak, modyfikując nieco, jak sam zaznacza, definicję, jaką podał A. Réville w swych „Prolégomènes de l'histoire des religions”, Paris 1881, 34, aby uwydatnić charakter totalnego skierowania człowieka ku bóstwu, Pinard nazywa — już w swym drugim artykule o doświadczeniu religijnym (z 1912 r.) — religią (zapewne w ujęciu subiektywnym): „zdeterminowanie życia ludzkiego przez poczucie związku łączącego byt ludzki z bytem tajemniczym — osobowym lub nieosobowym — którego panowanie nad światem i nad sobą on uznaje i z którym chce czuć się zjednoczonym”¹¹⁶.

Uczony zaznacza, że nie wyklucza zatem, dla konfesyjnego przesądu (uprzedzenia), żadnej formy religijnej lub uważanej za taką, lecz używa wyrazów w ich sensie historycznym [co jest dowodem, że daje on tu nominalną definicję religii rozumianej podmiotowo], nie uchylając się od uważania za religijne pragnienia seksualnego czy wzruszenia anestezyjnego, nie wyklucza jakiejs pretensji, którą ujawnia epoka agnostyczna i religijna, by je [to pragnienie i to wzruszenie] nazywać takimi¹¹⁷.

¹¹⁵ Zob. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin² 1968, 32 n., S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1980, 20, 21, 23; A. Lang, dz. cyt., 11, 151 n.; W. Kwiatkowski, dz. cyt., I, 34; Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 109, 110, 290, 291; też, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, Zeszyty Naukowe KUL 16 (1973) nr 3—4, 9—12.

¹¹⁶ *Expérience religieuse*, DThC V 2 (1912), col. 1805: „la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'être humain à l'être mystérieux — personnel ou impersonnel — dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime a se sentir uni”. — Tekst ten został powtórzony w nowym wydaniu: DThC V 2 (1939), col. 1805.

¹¹⁷ Tamże.

W religii (branej podmiotowo) według tej definicji występują w istocie trzy czynniki: 1. byt ludzki znajdujący się w szczególnej (zeterminowanej) sytuacji życiowej wskutek poczucia łączności z bytem tajemniczym, uznania jego panowania i chęci zjednoczenia z nim, 2. ów byt tajemniczy, osobowy lub nieosobowy, uznany przez człowieka za panującego nad nim i nad światem (a więc od nich wyższy i potężniejszy), 3. samo poczucie związku łączącego człowieka z owym bytem (czy taki związek rzeczywiście w religii zachodzi, definicja ta — jako religioznawcza — nie rozstrzyga, jak też nie rozstrzyga przede wszystkim tego, czy ów byt tajemniczy rzeczywiście istnieje)¹¹⁸.

2. Wkrótce potem, we wspomnianej już Synopsie z 1913 r., Pinard stwierdza, że religia „b. subiektywnie wzięta (tj. według tego, jak jest sprawnością lub cnotą tego, o którym mówi się, że religijnie postępuje) wnosi: a) wiarę szeroko zwaną (wierzenie) w istnienie bytu wyższego i ostatecznego (czy to byłby jeden, czy to wielu); b) konsekwentnie, skierowanie całej osoby do tej mocy, czyli obcowanie z nią, nie na sposób żartu albo urągania, albo czystej ciekawości, albo z samej użyteczności, lecz w sposób poważny i z pewną oznaką uległości; c) uczucia korelatywne, np. nadziei, miłości, „pokoju...”¹¹⁹.

Powyzsza definicja nominalna religii w ujęciu podmiotowym podaje zatem trzy składniki tejże religii: 1. wiarę w istnienie wyższego i ostatecznego bytu, jednego lub wielu, 2. skierowanie całej osoby do tej mocy, czyli właściwe z nią obcowanie, i 3. odpowiednie uczucia z tym się wiążące.

Definicja ta różni się od poprzedniej nie tylko tym, że jest bardziej rozbudowana w szczegółach, ale i do pewnego stopnia w samej treści. Najpierw wymienione w niej zostało wyraźnie i wyjaśnione krótko samo ujęcie subiektywne religii: według tego, jak jest ona sprawnością lub cnotą. Jest tu, następnie, mowa o bycie „wyższym i ostatecznym”, który może być „jeden” albo może ich być „wielu”. Tylko pierwszy i trzeci wymieniony tu atrybut tego bytu — to, że jest „wyższy” i „jeden” — zawierał się implicite w poprzednio podanej definicji. Atrybut „ostateczności” i „wielości” jest dopiero tutaj zaznaczony. Nie ma tu wprawdzie mowy o tym, jak w poprzedniej definicji, że byt ten — jeden czy mnogi — jest „osobowy lub nieosobowy”, ani że ten byt jest tylko osobowy albo nieosobowy, jednakże z bliskiego i najbliższego kontekstu wnioskować można, że Pinard ma tu na myśli byt osobowy (mówiąc ściślej: sądzi, że ogół ludzi wierzących w dziejach uważał i uważa ten byt za osobowy, bowiem uczony daje tu nominalną definicję religii w ujęciu podmiotowym). Podając bowiem w Synopsie bezpośred-

¹¹⁸ Inaczej rzecz ujmując, definicja ta wskazuje na dwa człony [terminy] relacji stanowiącej religię: byt ludzki i ów byt tajemniczy, oraz na samą tę relację ujawniającą się w poczuciu związku łączącego człowieka z owym bytem.

¹¹⁹ *Synopsis tractatus*, 2 (n. 4): [religio] „b. *subjective sumpta* (i e. prout est habitus seu virtus ejus qui dicitur religiose agere) importat: a) *fidem late dictam* (une croyance) de existentia entis majoris atque ultimi (sive unum sit, sive plura); b) consequenter *ordinationem totius personae* ad hanc potestatem seu conversationem cum ea, non per modum joci aut irrisionis seu merae curiositatis, aut solius utilitatis, sed modo serio et cum aliqua obsequii significatione; c) *affectus correlativos*, v. g. spei, amoris, pacis...”

nio przed tą definicją religii branej subiektywnie definicję nominalną religii branej obiektywnie, mówi w niej o „istotach najwyższych” (entia suprema), które niewątpliwie pojmuje osobowo, ponieważ do nich odnoszą się określone przepisami moralnymi obowiązki człowieka, którym to obowiązkom czyni on zadość przez obrzędy lub praktyki. W samej zaś definicji religii w ujęciu subiektywnym mówi tenże uczony o skierowaniu całej osoby ku tej „mocy” (jak z kolei został tu określony ten byt wyższy i ostateczny), czyli obcowaniu z nią w sposób poważny i z pewną oznaką uległości, mając odpowiednie uczucia: nadziei, miłości, pokoju, itp.

Mimo tych różnic, obie definicje nominalne religii w ujęciu podmiotowym zawierają podobne, a nawet identyczne elementy. W obu tych definicjach jest wymieniony człowiek, który znajduje się w szczególnej (zależnej) relacji względem bytu wyższego i potężniejszego od siebie, którego istnienie zakłada i z którym pragnie pozostać w osobistym kontakcie.

3. W tomie II swego głównego dzieła metodologicznego — Studium porównawczego religij — Pinard de la Boullaye podaje znacznie krótsze sformułowanie nominalnej definicji religii w ujęciu subiektywnym. W przeciwieństwie do nominalnej definicji religii w rozumieniu obiektywnym, która w 3. wydaniu (i następnych) tegoż dzieła posiada, jak wiemy, dość odmienne sformułowanie od jej sformułowania w jego wydaniu 1. (i 2.), sama definicja religii w ujęciu subiektywnym ma we wszystkich jego wydaniach jednakowe sformułowania werbalne. Jednakże faktyczna jej treść — ze względu na powoływanie się i ścisłą łączność z definicją religii w ujęciu obiektywnym, nadającą jej dopiero pełny, określony sens (znaczenie), a mającą właśnie dwa dość różniące się sformułowania — jest odpowiednio odmienna.

Otóż owa definicja nominalna religii w ujęciu podmiotowym, zaproponowana przez francuskiego uczonego, brzmi zarówno w 1., jak i 3. wydaniu jego dzieła następująco: „sposób myślenia, odczuwania i postępowania, krótko, mentalność, która odpowiada wierzeniom i zachowaniu się, które dopiero co wskazaliśmy [w nominalnej definicji religii w ujęciu przedmiotowym, przytoczonej w obu jej wersjach na s. 18 niniejszego artykułu — T. K.]”¹²⁰.

W definicji tej zostały wymienione trzy czynniki podmiotowe: sposób myślenia, odczuwania i postępowania, a więc przejawy działania trzech władz duchowych człowieka: rozumu, uczucia i woli, które zostają wszakże sprowadzone do jednego mianownika: mentalności odpowiadającej wskazanym przedtem (w definicji religii wziętej przedmiotowo) wierzeniom i zachowaniu się. Czynniki te w pewnej mierze zgadzają się ze składnikami religii w ujęciu podmiotowym podanymi w jej poprzedniej definicji, zawartej we wspomnianej Synopsie, o ile się przyjmie, że wymieniona tam „wiara w istnienie wyższego i ostatecznego bytu” łączy się, według uczonego, przede wszystkim z wyszczególnionym tu „sposobem myślenia”, a więc działalnością rozumu, zaś „skierowanie całej osoby” do tego bytu, „obcowanie” z nim,

¹²⁰ *L'étude comparée* II, Paris 1925, 5; tamże II, Paris³ 1929, 5: „la manière de penser, de sentir et d'agir, bref la mentalité qui correspond aux croyances et à la conduite que nous venons d'indiquer”.

łączy się ze „sposobem postępowania”, a więc jest nade wszystko wynikiem postawy i reakcji (w postaci aktów) woli. Bowiern to, że „odpowiednie uczucia” łączą się, według niego, ze „sposobem odczuwania”, nie ulega żadnej wątpliwości.

Ze względu na to, że wyodrębnione przez Pinarda trzy komponenty religii rozumianej podmiotowo, czyli religijności: intelektualno-poznawczy, emocjonalny i behawioralny (zachowanie, działanie), odpowiadają strukturalnie trzem komponentom ustosunkowania się podmiotu wobec przedmiotu, jakie występują w postawie psychologicznej, mianowicie gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych (reaktywnych) wobec jej przedmiotu, zachodzi uzasadniona możliwość zastosowania pojęcia postawy psychologicznej do tej właśnie religijności i mówienia po prostu (zamiast o m e n t a l n o ś c i) o postawie religijnej. Skoro struktura postawy religijnej i postawy psychologicznej jest analogiczna, to o religijnym charakterze postawy decyduje tylko religijna treść jej przedmiotu. Wobec tego postawę religijną stanowi względnie stałe, pozytywne lub negatywne, ustosunkowanie się intelektualno-przekonaniowe, emocjonalno-motywacyjne i behawioralne (reaktywne) człowieka do owego tajemniczego bytu pojmowanego jako realność obiektywna, jedyna lub zbiorowa, w jakiejś mierze najwyższa i osobowa. Ścisłe biorąc, religijność utożsamia się z pozytywną postawą religijną ujawniającą się też sporadycznie w odpowiednich aktach (reakcjach) jako bezpośrednio obserwowalnych, empirycznych jej wskaźnikach¹²¹ — pozytywną postawą do takiej właśnie realności.

4. Z przedstawionym w poprzednim punkcie, a podanym przez uczonogo-jezuitę w jego Studium, określeniem religii w tymże ujęciu podmiotowym zgadza się istotowo definicja religii w tymże ujęciu podana przezeń o wiele później we wspomnianym już artykule encyklopedycznym o porównawczym studium religij. Jej brzmienie jest następujące: „termin «religia» wyraża sposób myślenia, odczuwania, postępowania, to jest mentalność, która odpowiada wierzeniom i zachowaniu się dopiero co wskazanemu [w podanej przez uczonogo, a przytoczonej przez nas uprzednio na s. 24 n., definicji religii w ujęciu obiektywnym — T. K.]¹²².”

Nominalna definicja religii w ujęciu subiektywnym, dana przez Pinarda, jest — nawet przy zachowaniu w niej wyrazu „mentalność” — zasadniczo merytorycznie poprawna, ale w swej konstrukcji o tyle niezręczna, że odwołuje się do definicji religii w znaczeniu obiektywnym, nie wkomponowując odpowiednio jej elementów do swej treści. Po dokonaniu takiego wkomponowania i uwzględnieniu możliwości zastąpienia wyrazu „mentalność” wyrazem „postawa” definicja owa religii ujętej podmiotowo mogłaby przybrać następującą postać:

¹²¹ W. Prężyna, dz. cyt., 20, 25, 42—45. — Zresztą sam Pinard utożsamia te pojęcia, wskazując — na nieco dalszym miejscu swego Studium — na to, że podane przezeń definicje nominalne religii obejmują także wszystkie postawy religijne, czyli wszystkie formy religijności. *L'étude comparée* II, 6. Por. też: *Studio comparato*, col. 719 (zob. też przyp. 10 niniejszego artykułu).

¹²² *Studio comparato*, col. 720: „il termine «religione» esprime la maniera di pensare, di sentire, di agire, cioè la mentalità che risponde alle credenze e alla condotta or ora accennata”.

„sposób myślenia, odczuwania i postępowania, krótko, mentalność czy postawa, która odpowiada zespołowi wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczywistości pojmowanej jako obiektywna, jedyna lub zbiorowa, w jakiejś mierze najwyższa i poniekąd osobowa”

Byłoby przy tym lepiej: określić tu wyraźniej religię w ujęciu podmiotowym jako szczególnego rodzaju (egzystencjalny i właściwy: pozytywny i podporządkowany) stosunek całego człowieka do wymienionej rzeczywistości¹²³, przebiegający poprzez jego ustosunkowanie się do obu — a nawet trzech czy czterech, wyżej wymienionych — komponentów religii w ujęciu przedmiotowym.

Co prawda, definicja religii rozumianej podmiotowo, dana przez Pinarda — przez to, że odwołuje się do definicji religii w ujęciu przedmiotowym, w której to definicji jest mowa o wierzeniach i praktykach odnoszących się do rzeczywistości w pewnej mierze najwyższej i osobowej, od której człowiek w ten czy inny sposób uznaje się za zależnego i z którą chce nawiązać łączność i pozostać w tej łączności — uwzględnia pośrednio ten charakter stosunku (relacji), jaki ma religia w ujęciu podmiotowym, lecz nie uwydatnia go bezpośrednio i wyraźnie. Dość dobrze czyni to jedynie podana przez uczonego psychologiczna (a więc już realna) definicja religii: „nastawienie człowieka ku zasadzie ponadzjawiskowej, od której on uznaje się zależnym”¹²⁴, czy też — uprzednio podane dla przeciwstawienia sformułowanej w duchu pozytywistycznym przez Comte’a definicji religii — jej określenie: „W dawnym znaczeniu słowa, religia jest zespołem stosunków, które jednoczą człowieka z Bogiem lub bogami”¹²⁵ albo wreszcie podobne — podane potem w związku z zagadnieniem stosowania metody socjologicznej w porównawczym studium religij — określenie: „Religia, powiemy, jest zespołem stosunków, które łączą człowieka z Bogiem”¹²⁶.

Ujmując — w formie definicji nominalnej — religię w jej aspekcie subiektywnym, Pinard de la Boullaye słusznie wyodrębnia poszczególne

¹²³ Autor uczynił to, jak wiemy, w dostateczny sposób jedynie w swej *Synopsis tractatus*, 2 (n. 4), stwierdzając, że religia *subiektywnie* wzięta wnosi, prócz *wiary szeroko zwanej* (wierzeń) w istnienie bytu wyższego i ostatecznego (jednego czy wielu) „skierowanie całej osoby do tej mocy” (*ordinationem totius personae ad hanc protestatem*) i odpowiednie uczucia (np. nadziei, miłości, pokoju).

¹²⁴ *L'étude comparée* II, 321: „l'orientation de l'homme vers un principe ultra-phénoménal dont il se reconnaît dépendant” — Według T. Mądryckiego, nastawienie jest stanem mniej złożonym i mniej trwałym niż postawa, występującym zazwyczaj w związku z rozwiązywaniem przez jednostkę ludzką określonego zadania. *Postawy jako składniki osobowości*, Przegląd Psychologiczny 7 (1964) nr 8, 112 (podkr. moje — T. K.). Por. też: W. Prężyna, dz. cyt., 16. Zaznaczyć tu należy, iż francuski termin „orientation” można też przetłumaczyć na polski wyraz „skierowanie”.

¹²⁵ *L'étude comparée* I, 302 przyp. 3: „Dans l'acceptation ancienne du mot, la religion est l'ensemble des rapports qui unissent l'homme à Dieu ou aux dieux”.

¹²⁶ Tamże II, 466: „La Religion, dirons-nous, est l'ensemble des rapports qui relient l'homme à Dieu”.

¹²⁷ *Człowiek i religia*, w: M. A. Krąpiec, dz. cyt., 330; też, dz. cyt., 133, 142. — Podobnie już przed z górą trzydziestu laty stwierdził znany psycholog, J. Pastuszką: „życie religijne nie jest funkcją tylko jednego zmysłu czy instynktu, czy jednej władzy. Jest ono dziełem wszystkich władz psychicznych człowieka, [...] owocem i myśli, i woli, i uczuć. Cały człowiek, wszystkie jego siły duchowe biorą udział w aktach religijnych” *Typy życia religijnego*, Przegląd Powszechny 68 (1951), 92.

(uznawane przez ogół wierzących za wchodzące do religijności) przejawy aktywności człowieka: „myślenie”, „odczuwanie” i „postępowanie”. Religia brana podmiotowo bowiem swój konkretny wyraz wewnętrzny znajduje w przeżyciu religijnym, a to — jak stwierdza Z. J. Zdybicka — będąc przeżyciem osobowym, angażuje wszystkie elementy psychiki ludzkiej: poznawcze, wolitywne i emocjonalne, a nawet i ciało człowieka¹²⁷.

Profesor Gregorianum zapewne bierze religię w jednym (obiektywnym) i drugim (subiektywnym) ujęciu łącznie, gdy mówi, że zestawienie paralelne doktryn, rytów, organizacji kultowych i różnych zjawisk psychicznych właściwych każdej religii, jakiego dokonuje nauka porównawcza o religiach i historia porównawcza religii, jest tylko czynnością wstępną¹²⁸. Jednakże nie podaje tu (nominalnej) definicji, która by łączyła oba te ujęcia religii: obiektywne i subiektywne.

Mając na uwadze nieudane próby zdefiniowania religii, zwłaszcza dokonane przez S. Reinacha i É. Durkheima, Pinard de la Boullaye we właściwy sposób przystąpił do sformułowania nominalnej definicji religii: w oparciu o to, co powszechnie rozumieli przez religię. Jest bowiem rzeczą wskazaną, by w analizie tak trudnego zagadnienia, jakim jest zagadnienie pojęcia religii, pierwszym, aczkolwiek tymczasowym, punktem oparcia był *common sense*¹²⁹. Jednakże, niestety, biorąc pod uwagę ustalenia dokonane przez nielicznych historyków i psychologów religii¹³⁰, uczony nie upewnia nas bez reszty, czy przedstawione przezeń rozumienie religii jest rzeczywiście tym rozumieniem powszechnym. Historycy i psychologowie religii wszakże często nie podają, jakie jest powszechne mniemanie o tym, co to jest religia, ale biorą — świadomie czy nieświadomie — swe własne pojęcie o niej za podstawę przy rozpoznawaniu, selekcjonowaniu, opisywaniu i klasyfikowaniu zjawisk religijnych, a nawet przy ustalaniu istoty religii jako takiej.

Szczególnie historycy religii, mając do dyspozycji bogaty materiał empiryczny, próbują przez pominięcie zjawisk szczegółowych i przez uogólnienie ustalić pojęcie religii, dotrzeć do jej istoty. Mielibyśmy tu więc do czynienia z pewnego rodzaju definicją indukcyjną, uzyskaną przy pomocy swoistej abstrakcji. Jednakże na tej drodze — dążąc przy tym do ujęcia w jednej formule wszelkich religii — osiąga się zazwyczaj określenia tak ogólnikowe, że nie przedstawiają one większej wartości dla scharakteryzowania konkretnych zjawisk religijnych¹³¹.

Wydaje się, że Pinard uniknął zbyt ogólności w podanych przez siebie nominalnych określeniach religii w ujęciu przedmiotowym i podmiotowym, a nawet te określenia — dla pewności — nieco zacieśnił

¹²⁸ *L'étude comparée* II, 13 n. (podkr. moje — T. K.).

¹²⁹ Tak swego czasu uznał i postąpił m.in. J. Pieter, przystępując do analizy wielce kłopotliwego zagadnienia natury ludzkiej. Zob. *Natura ludzka*, Kwartalnik Filozoficzny, 1939, nr 1, 291.

¹³⁰ Zapewne należą do nich, niekoniecznie zgodni ze sobą, historycy i psychologowie religii wymienieni przez Pinarda w *L'étude comparée* II, 5 przyp. 4, a podani przez nas w przyp. 136 niniejszego artykułu.

¹³¹ S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, art. cyt., 106, 125 n.; Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 71 n. 249; też, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, 5 przyp. 5.

z obawy przed włączeniem do zakresu zjawisk, których charakter religijny jest kontrowersyjny, jednakże zapewne nie zdołał wyeliminować z nich — mimo czynionych zastrzeżeń i usiłowań w tym kierunku — pewnego uprzedniego własnego pojęcia, jakie miał o religii w obu ujęciach czy jakie mieli historycy religii, na których wynikach się opierał. Historyk religii bowiem, jak to stwierdzają S. Kamiński i Z. J. Zdybicka, zanim zacznie zbieranie materiału, już w punkcie wyjściowym musi przyjąć jakieś pojęcie religii, które pozwoli mu wstępnie oddzielić zjawisko religijne od niereligijnych. Posługuje się on co najmniej jakimś przednaukowym a normatywnym pojęciem religii, obejmującym idealną jej formę, idealny jej typ¹³². Jednakże przesadnym byłoby mniemanie, że właśnie owe sformułowane przez Pinarda de la Boullaye nominalne definicje religii były dlań tym wyjściowym w ogóle pojęciem religii. Wyklucza to zbyt przemyślany i precyzyjny charakter sformułowania tychże definicji. Uczony ten, jak to już zaznaczyliśmy¹³³, stwierdza co prawda, że na początku empirycznych badań religii posługiwać się można tylko jej definicją nominalną (historyczną), a nie jej definicją realną (filozoficzną), ale zaznacza przy tym, że ta definicja nominalna (historyczna) utworzona — choćby w charakterze prowizorycznym — ma być na podstawie dotychczasowego rozumienia religii przez ogół ludzi wierzących na świecie¹³⁴. Możliwą bowiem jest rzeczą utworzenie takiej definicji, o treści zapewne mniej czy więcej odmiennej, na innej podstawie.

IV. KORZYŚCI I ZALETY PROPONOWANYCH OKRESLEŃ RELIGII

Nakreślone przez siebie prowizorycznie w swym głównym dziele metodologicznym nominalne definicje religii (religii w ujęciu obiektywnym i religii w ujęciu subiektywnym), Pinard de la Boullaye ocenia jako dobre, ponieważ nie odstępują one od zwyczajowego użytku¹³⁵, wyrażając przynajmniej to, co należy do wszystkich, ale samych jedynie społeczności czy sekt, które są podawane jako religijne aż do wielkich sporów czasów nowożytnych¹³⁶. Jednakże słuszność tej oceny byłaby bardziej widoczna, gdyby wierność w odzwierciedleniu przez owe definicje powszechnego rozumienia religii we wszystkich tych społecznościach czy sektach została w większej mierze udokumentowana. Co

¹³² Art. cyt., 125. Por. też: Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 71. Zaznaczyć tu wszakże należy, że historyk religii mógłby też posłużyć się nominalnym określeniem religii, opierając się na tym, co powszechnie ludzie wierzący uważają za religię, jak to radzi czynić na progu badań religio logicznych właśnie Pinard de la Boullaye, ale zazwyczaj tego nie czyni.

¹³³ Na s. 7, 10 i 14 niniejszego artykułu.

¹³⁴ *Bulletin*, 547. A następnie: *L'étude comparée* II, 3 n., 5, 8 z przyp. 1, 10, 10 przyp. 1 — 11 przyp. 1 (c.d.); *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5); *Studio comparato*, col. 719.

¹³⁵ Uczony ma więc na myśli nie ich walor filozoficzny (valor philosophicus), lecz ich walor zwyczajowo-użytkowy (valor usualis), jak to już przy podobnej okazji — podania definicji nominalnej religii w ujęciu obiektywnym i subiektywnym — zaznaczył w swej *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5).

¹³⁶ *L'étude comparée* II, 5. — Pinard przy tym zaleca, by zobaczyć na ten temat np.: M. Jastrow, *The Study of Religion*, London 1901, 171; A. Réville, *Prolegomènes de l'histoire des religions*, Paris 1886, 34 n.; J. H. Leuba, *Introduction to a Psychological Study of Religion*, The Monist, 1901; tenże, *La psychologie des phénomènes religieux* (tłum. z ang.), Paris 1914, 24 n. (te ostatnie dwie pozycje wymienione są szczegółowo w: *L'étude comparée* II, 2 przyp. 2, a druga z nich

prawda definicje nominalne bywają mniej czy więcej arbitralne¹³⁷, to jednak możliwą rzeczą jest w konkretnych wypadkach ową arbitralność w niemałym stopniu zredukować. Również element normatywny (moralny) i element socjalny (instytucjonalny), jak zaznaczyliśmy, wymaga — w nominalnej definicji religii rozumianej przedmiotowo — swego wyraźnego uwzględnienia. Ewentualne „ukrycie” tych elementów: jednego — w „wierzeniach”, drugiego — w „praktykach”, powodować może niepotrzebne nieporozumienia.

Wskazane przez uczonego francuskiego pewne korzyści i zalety podanych przez siebie, we wspomnianym dziele, nominalnych określeń religii — korzyści i zalety stanowiące zarazem usprawiedliwienie tychże określeń — są bezsporne.

1. Definicje te mianowicie, jego zdaniem, obejmują w istocie wszystkie formy religii czy kultu, ze względu na niedoprecyzowanie i nieokreśloność, w której one pozostawiają pojęcia, które byłyby zasadnicze, jeżeli chciałoby się dostarczyć definicji rzeczowej i podać pojęcie prawdziwej religii¹³⁸.

Nawet panteistyczny stoicyzm, w mniemaniu Pinarda, jest objęty przez owe określenia. Stoicyzm bowiem, który o kulcie należnym bóstwu sformułował myśli tak powszechnie cenione, jest uznawany jako religia¹³⁹, chociaż jego koncepcje panteistyczne¹⁴⁰, utożsamiając podmiot i przedmiot uwielbienia (wierzącego i bóstwo), zdają się — według ścisłej logiki — niweczyć religię¹⁴¹. Jakieś miejsce w tychże określeniach zarezerwowane jest również dla wszystkich kultów politeistycznych, chociaż ich koncepcje bogów skończonych, śmiertelnych, często niemoralnych, zdają się być negacją bóstwa¹⁴².

Możemy przyznać, iż definicje te rzeczywiście — z uwagi na nieodokreślenie, w którym pozostawiają pojęcia¹⁴³ — obejmują wszystkie

w: tamże I, 459 przyp. 2). Z punktu widzenia katolickiego: P. de Broglie, *Religion et critique*, t. I, Paris 1896, 1—107; L. de Grandmaison, *L'étude des religions*, w: J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Paris⁵ 1916, 1—47 (głównie s. 2—11: I — La Religion: le mot et la chose). Zob. *L'étude comparée* II, 5 przyp. 4.

¹³⁷ R. Robertson, traktując o definicjach socjologicznych (religii), posuwa się nawet do przypisywania tzw. definicjom nominalnym charakteru skrajnie arbitralnego. Art. cyt., 41.

¹³⁸ *L'étude comparée* II, 6. — Pinard de la Boellaye podaje w swoich pracach kilka sformułowań takiej rzeczowej (filozoficznej) definicji religii, dołączając też do niektórych zwięzłe wyjaśnienia. Stanowiąc one będą, jak też ich krytyczna ocena, przedmiot odrębnego mojego artykułu.

¹³⁹ Stoicyzm, szukając przede wszystkim moralności, zachowuje — nawet za cenę pewnych niekonsekwencji — poświęcenie się i pobożność. Stoik poświęca się obowiązkowi; poddaje się wyższemu niż on. Jak dowodzi elementarna analiza psychologiczna, te idee posłuszeństwa i poświęcenia się zajmują szerokie miejsce w mentalności religijnej. Tamże I, 27.

¹⁴⁰ Stoicy wyznają panteizm materialistyczny: Bóg jest zasadą aktywną świata: to jest Logos, ogień subtelny, który organizuje go przez ruch konieczny wszystkich części i który oznaczany bywa różnymi nazwami stosownie do funkcji, które wypełnia. Tamże, 28.

¹⁴¹ Tamże II, 6.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Mówiąc o zespole „wierzeń i praktyk”, Pinard nie określa szczegółowo, o jakie to wierzenia i praktyki chodzi, ale — bardzo ogólnie — do czego (kogo) się odnoszą. Jest to postępowanie ze wszechmiar właściwe. Bowiem, jak zaznacza w jednym ze swych artykułów, Z. J. Zdybicka, „dotychczasowe doświadczenia

(znane) formy religii czy kultu, nie wyłączając nawet panteistycznego stoicyzmu (nie uważanego wszakże przez nas za religię w ścisłym znaczeniu tego słowa¹⁴⁴) i kultów politeistycznych. Uwzględnione tu zostaje przez to również w obu ostatnich wypadkach subiektywne mniemanie, mniej czy więcej wyraźne, ich wyznawców (zwolenników) o częściowo czy w pełni religijnym charakterze swego kultu (a więc uwzględniona zostaje ich intencja), mimo że — z punktu widzenia obiektywnego, logiki — ich specyficzne pojęcie przedmiotu tego kultu wydaje się unieemożliwiać zaistnienie religii, wydaje się być zaprzeczeniem bóstwa.

2. Te definicje obejmują, zdaniem o. Pinarda, także wszystkie postawy religijne, czyli wszystkie formy religijności. Unikają one w istocie z wielką starannością akcentowania czy to elementu intelektualnego, czy to elementu emocjonalnego, czy to elementu wolitywnego¹⁴⁵.

Względna ważność tych czynników jest zbyt kwestionowana wśród sekt, aby można było zająć stanowisko zaraz na początku. Skądinąd, najmniejsza nawet refleksja sugeruje wielką ostrożność: z jednej strony, te czynniki mają istotnie między sobą związki tak ścisłe, że muszą one

związane z dociekaniem nad definicją religii pozwalają stwierdzić, że aby definicja była powszechna, musi wymienić cechy tylko fundamentalne, nie precyzować zbyt szczegółowo ani stanów podmiotu, ani charakteru przedmiotu religijnego. Te różnią się bowiem w poszczególnych konkretnych religiach” *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, 9. Podobną myśl wyraża autorika w innym artykule, napisanym wspólnie z S. Kamińskim, dodając konkluzję: „Toteż określenie religii pretendujące do ogólności musiałyby pozostać na wskazaniu jej elementów formalnych i ich struktury”. Art. cyt., 155. Co prawda, chodzi im jedynie o [filozoficzne] precyzowanie w sensie najogólniejszym, czym jest ontycznie religia, to jednak ta sama uwaga metodologiczna mutatis mutandis odnosi się i do nominalnej definicji religii.

¹⁴⁴ Zaznaczyć tu należy, iż historycy religii (przynajmniej powszechnie znani) nie wymieniają, w swych dziełach, stoicyzmu jako (czystej) religii; podobnie i historycy filozofii.

Wspominając np. o stoicyzmie w kontekście omawiania genezy chrześcijaństwa, Z. Poniatowski stwierdza, że stoicyzm był właściwie największym nurtem filozoficznym na przelomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej, w którym przenikają się wzajemnie filozofia i religia. *Wczesne chrześcijaństwo*, w: *Zarys dziejów religii*, 433.

W. Tatarkiewicz — uznając co prawda, że stoicyzm posiada religijne pierwiastki — uważa go za system filozoficzny, powstały w epoce hellenistycznej, będący materialistycznym, hilezoistycznym, finalistycznym i panteistycznym monizmem. Cały świat jest materialny, a zarazem ożywiony, rozumny, celowy, a przy tym jednolity, jednym rządzony prawem, nieograniczony, wieczny i nieskończony, jeden, boskiej natury, doskonały. Bóstwo istnieje, lecz nie poza wszechświatem, ale w nim: jest z nim identyczne. *Historia filozofii*, T. I, Warszawa⁵ 1959, 169—182.

Heroldem tego bóstwa był właśnie filozof-stoik. Porzucając rodzinę i ojczyznę, szedł on do obcych krajów jako wysłannik bóstwa i głosił publicznie nową moralność, której ośrodkiem i najważniejszą normą była idea cnoty. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, T. II, Warszawa² 1962, 435 wraz z przyp. 221, gdzie odwołuje się do obszernej dokumentacji, jaką podaje: G. Friedrich, *keryks*, art. w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. G. Kittel, Bd. III, Stuttgart 1938, 683—693.

Przeciw pojmowaniu stoicyzmu jako religii w sensie ścisłym przemawia brak w nim prawdziwego kultu bóstwa i odmawianie mu charakteru osobowego, co według kryteriów ustalonych przez samego Pinarda (zob. *L'étude comparée* II, 8 n. 10 — zob. też s. 42 n., 60 niniejszego artykułu) wyklucza go z rodzaju ściśle religijnego. Idea bóstwa utożsamiającego się ze wszechświatem, zatem nie transcendentnego, lecz immanentnego we wszechświecie, swoista pobożność, posłuszeństwo, poświęcenie się obowiązкови, swoisty „kult” cnoty — pozwalają mówić o stoicyzmie co najwyżej jako religii w szerokim znaczeniu tego słowa.

¹⁴⁵ *L'étude comparée* II, 6.

prawdopodobnie wchodzić w grę we wszelkiej duszy ludzkiej, jeśli zabezpieczona jest szczerłość; z drugiej strony, temperamenty różnią się w takiej mierze między ludźmi, nade wszystko między jednostkami — podczas gdy religie są spotykane we wszystkich krajach i we wszystkich czasach — że nie widać prawie, jakim prawem można by, na przykład, wykluczyć z rodzaju religijnego usposobienia bardziej rozumujące i bardziej chłodne na korzyść temperamentów bardziej uczuciowych¹⁴⁶.

Definicje te obejmują faktycznie wszystkie (znane nam) postawy religijne, a więc wszystkie (znane nam) formy religijności. Unikając akcentowania jednego tylko czynnika: intelektualnego, emocjonalnego czy wolitywnego, gdyż — mając ze sobą ściśle związki — wszystkie te czynniki muszą prawdopodobnie działać w każdej duszy ludzkiej¹⁴⁷, definicje owe zarazem uwzględniają różne temperamenty ludzkie, włączając do rodzaju religijnego nie tylko usposobienia bardziej uczuciowe, ale i bardziej rozumujące i chłodne¹⁴⁸.

3. Wymienione uprzednio [nominalne] definicje religii, sędzi uczonej-jezuity, wyrażają minimum: wiarę w pewną prawdę, wyższość czy supremację, osobowość boskiego¹⁴⁹. I rzeczywiście: zredukować to minimum, iść poniżej niego już nie podobna. Czyniąc to, otworzyłoby się możliwości włączenia do sfery religii (we właściwym sensie tego słowa) licznych zjawisk, które może — w pewnych warunkach i okolicznościach — pełnią funkcję jakby religijną, ale w swej istocie religijne nie są.

Jednakże, stwierdza tenże uczonej, teoretycy, którzy — jak np. R. H. Lowie¹⁵⁰ — przypisują uczuciu rolę górującą w religii, są skłonni podać to minimum jeszcze dalszej redukcji, włączając do swej definicji minimuma jedynie ideę prawdy (rękojmią szczerości) i ideę wyższości

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Religijność jest związana z całym człowiekiem, ze wszystkimi jego władzami duchowymi. Przypisywanie jej tylko rozumowi jest intelektualizmem religijnym, woli — woluntaryzmem (etycyzmem) religijnym, uczuciu — sentymentalizmem religijnym. E. Kopeć, *Apologetyka*, Lublin 1974, 39, oraz wydanie nowe, poprawione i uzupełnione, tegoż podręcznika, pod zmienionym tytułem: *Teologia Fundamentalna*, Lublin 1976, 36 n.

Podobnie — jak zauważyliśmy powyżej (na s. 35) — stwierdza również Z. J. Zdybicka: religia w ujęciu podmiotowym swój konkretny wewnętrzny wyraz znajduje w przeżyciu religijnym, a to — będąc przeżyciem wybitnie osobowym — angażuje wszystkie elementy psychiki ludzkiej: poznawcze, wolitywne i emocjonalne. *Człowiek i religia*, w: M. A. Krąpiec, dz. cyt., 330; też, dz. cyt., 133, 142. Podobnie J. Pastuszka, art. cyt., 92.

¹⁴⁸ Postulat, by w przeżyciu religijnym brały udział możliwie jednakowo wszystkie władze duchowe człowieka, nie niweczy faktu, że w konkretnych wypadkach, poszczególne władze u jakiegoś człowieka się wybijają. Daje to — wraz z religijnością i zrównoważonym udziale owych władz — podstawę do typologii religijności, która wyróżnia intelektualny, wolitywny, uczuciowy i harmonijny typ religijny. J. Pastuszka, art. cyt., 90—104, zwł. 93—104; J. Majkowski TJ, *Psychologia religii*, Znak 10 (1958) nr 50—51, 936 n. Typologię religii w ujęciu podmiotowym, opartą na kryterium przewagi określonej funkcji psychicznej, podał również — przed laty — W. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933, 67, 82, 85, zdradzając jednak w jaskrawy sposób niezrozumienie religii jako przeżycia.

¹⁴⁹ *L'étude comparée* II, 6. — Chodzi tu więc o minimum w zakresie wiary, natomiast nie wiadomo, jakie minimum przyjmie Pinard w zakresie praktyk, by istniała religia we właściwym sensie tego słowa.

¹⁵⁰ Zob. *Primitive Religion*, New York 1924. — Krytyczną recenzję tej książki zamieszcza Pinard w ramach swego biuletynu z historii religii, RSR 15 (1925), na s. 543—549.

(pod postacią tego, co nadzwyczajne, cudowne lub nadnaturalne)¹⁵¹, a wykluczając — jako nie będącą w żadnej mierze nieodzowną — ideę osobowości¹⁵². Dla usasadnienia tego podają oni, za W. Jamesem, następujący argument: „Jeżeli buddyzm zadowala tę część natury buddysty, która odpowiada niespokojnemu pragnieniu, jakiego doznaje chrześcijanin względem łaskawości boskiej, w tym wypadku jest to prawdziwa religia”¹⁵³. Krótko, religią jest wszystko to, co — w taki czy inny sposób — zaspokaja potrzebę czy instynkt religijny¹⁵⁴.

Na to Pinard de la Boullaye odpowiada, że jeżeli to rozumowanie, ta zasada byłaby możliwa do przyjęcia, trzeba by wnioskować a pari: wszystko to, co zadowala w jakiejś mierze potrzebę pokarmu, powinno być nazwane pokarmem¹⁵⁵; innymi słowy, funkcja odżywiania może być określana tak, że nie precyzuje się w żaden sposób przedmiotu, który jej odpowiada właściwie: pokarmu¹⁵⁶. Trzeba by powiedzieć również: wszystko to, co uśmierza — w ten czy inny sposób — pożądania instynktu seksualnego, powinno być uważane za uprawnione¹⁵⁷. Wszystkie zatem formy stosunków seksualnych są równoważnościowe przez sam fakt, że one zadowolają w pewien sposób odpowiedni instynkt i że one przynajmniej zastępują stosunki, które rygorysty przedstawiają jako jedynie normalne lub jedynie dozwolone. Innymi słowy, funkcja seksualna może być określaną tak, że nie bierze się w rachubę różnic, które są akcesoryjne dla umysłów uwolnionych od wszelkiego przesądu¹⁵⁸.

W rzeczywistości jednak, stwierdza francuski uczyony, nikt nie od-

¹⁵¹ Wzgl. lęk przed tym, co nadzwyczajne lub nadprzyrodzone (R. R. Marett, A. A. Goldenweiser), jak podaje za R. H. Lowie'm Pinard w: *Bulletin*, 547.

¹⁵² *L'étude comparée* II, 6 n. — Tak właśnie L. H. Lowie (we wspomnianym jego dziele, s. XII) — jak podaje Pinard — odrzuca jako zbyt ciasne te definicje religii, które wymagają wiary w osobowość boskiego. *Bulletin*, 547.

¹⁵³ Cytują za: *L'étude comparée* II, 7; *Bulletin*, 547; *Les analogies psychologiques*, w: *Semaine internationale d'Ethnologie Religieuse, compte rendu de la IV^e session* (Milan, 1925), Paris 1926, 87; *L'expérience religieuse et les analogies psychologiques*, *Studia catholica* 3 (1927), 85. (Uwaga: brzmienie tego tekstu, podanego przez Pinarda w biuletynie z historii religij, jest nieco zmodyfikowane: „Jeżeli Buddyzm zadowala tę część natury buddysty, która odpowiada u chrześcijanina jego niespokojnemu pragnieniu łaskawości boskiej, w tym wypadku jest to prawdziwa religia”). Należy wyjaśnić, iż określenia „prawdziwa” w zastosowaniu do buddyzmu jako „religii”, James używa w znaczeniu: „autentyczna”, chcąc przez to dać do zrozumienia, iż buddyzm jest rzeczywiście religią, a nie jakimś tylko systemem filozoficznym czy moralnym. Pinard nie zaznacza, w jakim dziele i na której jego stronie autor ten wypowiedź tę zamieścił.

Przytoczywszy powyższe rozumowanie, Pinard wyjaśnia, iż chodzi tu oczywiście o pierwotny Buddyzm ortodoksyjny samego Buddy, nie zaś o nowożytny buddyzm politeistyczny ludu, i zaznacza, że ta myśl-zasada (ów argument) jest cytowana i formalnie pochwalana jako niezbita przez prof. R. H. Lowie, dz. cyt., s. XII. *L'étude comparée* II, 7 przyp. 1. Por. też: *Bulletin*, 547 z przyp. 19; *Les analogies psychologiques*, 87; *L'expérience religieuse*, 85. Pinard od tegoż właśnie autora tę myśl zaczerpnął.

¹⁵⁴ To stwierdzenie R. H. Lowie'go (dz. cyt., s. XII) przytacza nasz recenzent jego dzieła w: *Bulletin*, 547.

¹⁵⁵ *L'étude comparée* II, 7; *Les analogies psychologiques*, 87; *L'expérience religieuse*, 85.

¹⁵⁶ *L'étude comparée* II, 7.

¹⁵⁷ *Les analogies psychologiques*, 87; *L'expérience religieuse*, 85.

¹⁵⁸ *L'étude comparée* II, 7. — Krytykując już wcześniej poglądy prof. R. H. Lowie'go odnośnie do religii (przez którą — jak wiemy — rozumie on to wszystko, co w jakiś sposób zaspokaja potrzebę czy instynkt religijny, który, jego zdaniem, jest równie niezniszczalny jak potrzeba pożywienia i instynkt seksualny), Pinard de la

wałyby się rozumować w ten sposób, ponieważ poprzedzające studium narządów i rozważanie otrzymywanych rezultatów doprowadzają z łatwością i z całą koniecznością do rozróżnienia — co się tyczy funkcji odżywiania — substancji pożywnych, substancji niewinnie oszukujących głód i trucizn mniej lub więcej jadowitych, jakkolwiek dostarczających chwilowej przyjemności, oraz — co się tyczy funkcji seksualnych, rozmnażania — aktywności zgodnej z naturą i pożytecznej dla gatunku (ludzkiego), a także zbroczy i perwersji instynktu, szkodliwych dla jednostki i zabójczych dla rasy¹⁵⁹. Krótko, różnice podmiotowe w zachowaniu się mają za korelatywne zjawiska wyodrębnione przez odcienie bardzo wyraźne: zdrowie, choroba, śmierć jednostki, pomyślność lub wygaśnięcie rasy¹⁶⁰. Czy byłoby możliwym, zapytuje Pinard de la Boullaye, żeby samo tylko życie wegetatywne i życie seksualne było kierowane przez takie prawa i by nic analogicznego nie odpowiadało tymże prawom, gdy chodzi o życie religijne, ponieważ jego funkcje są odmiennego porządku? I zaznacza, że odpowiedź nie wydaje się być wątpliwa¹⁶¹.

Otóż, religia jest tak powszechną, konstatuje Pinard, że wydaje się stanowić również funkcję specyficzną natury ludzkiej. Czy przeto byłoby możliwe, pyta znowu uczony, żeby ona nie miała jak inne, swego przedmiotu właściwego i swych praw? I — postulując wpierw przyjęcie tego spornego punktu — stwierdza, że ogłaszanie religią wszelkiej postawy duszy, która zaspokaja w ten czy inny sposób to, co można nazwać instynktem religijnym, byłoby co najmniej narażaniem się na określenie tego instynktu przez jego odchylenia i jego perwersje i ryzykowaniem pomieszania z religią, w sensie obiektywnym słowa, tego, co może być w niej akcydentalnym surogatem, jakimś Ersatzem (namiastką), a nawet faszerstwem mniej lub więcej niebezpiecznym¹⁶².

Aby w miarę możliwości uniknąć takich nadużyć, uczony francuski, jak to sam podkreśla, wprowadził do swej definicji religii pojęcie osobowości¹⁶³, które implikuje w sumie tylko dwie rzeczy: indywidualność i świadomość (czy inteligencję)¹⁶⁴. Tym zaś, co Boullaye stwierdza, że potrzeba pożywienia, apetyt w pospolitym znaczeniu tego słowa, i instynkt seksualny usiłują zaspokoić się przez indywidualne postępowania najbardziej odmienne, a osiągnięte satysfakcje mogą wydawać się — przynajmniej w pierwszej chwili — być równowartościowe lub identyczne. Ludzie, którzy oddalają się najbardziej od przyjętych obyczajów, nie omieszkają — przynajmniej w pewnych wypadkach — wychwalać swego sposobu życia jako lepszego, dającego więcej zadowolenia. *Bulletin*, 548.

¹⁵⁹ *L'étude comparée* II, 7; *Bulletin*, 548; *Les analogies psychologiques*, 87; *L'expérience religieuse*, 85. — Pinard zaznacza, że niezależnie od tego, co się mówi (ocenia) w filozofii, bez wahania uznaje się niektóre z tych ostatnich za «przeciwne naturze». *Bulletin*, 548. — Dla ich ilustracji, uczony wskazuje przykładowo na fakt doświadczalny, że praktyki homoseksualne zaspokajają niekiedy instynkt do tego stopnia, iż tłumią pragnienie wszelkiego zadowolenia heteroseksualnego. Jeżeli takie obyczaje by się rozpowszechniły, konsekwencją tego byłoby wygaśnięcie rodzaju ludzkiego. Stąd prawie bez wahania uznaje się je za «przeciwne naturze», z samego empirycznego punktu widzenia. *L'étude comparée* II, 7 przyp. 2.

¹⁶⁰ *Bulletin*, 548.

¹⁶¹ Tamże, 548 n.; *Les analogies psychologiques*, 87; *L'expérience religieuse*, 85.

¹⁶² *L'étude comparée* II, 7 n.

¹⁶³ Tamże, 8.

¹⁶⁴ Tamże, 8 przyp. 2. — Pinard zaznacza, iż jest całkowicie w zgodzie z etnologami, w oczach których pojęcie osobowości nie implikuje w żaden sposób, z punktu widzenia psychologicznego, pojęcia duchowości, ani pojęcia niematerialności w sensie ścisłym tych dwóch wyrazów. Tamże.

daje się mu tego wprowadzenia wymagać, jest przede wszystkim powszechna opinia tych, którzy — w takiej czy innej formie — oświadczają się za religią¹⁶⁵. To, co boskie, pojmowane jest „poniekąd na wzór osoby ludzkiej”¹⁶⁶.

Co prawda, pojęcie wyższości oraz pojęcie tego, co nadzwyczajne, nadnaturalne, święte, przyznaje Pinard, mogą wzbudzać idee i uczucia respektu, podziwu, zależności, to jednak — stwierdza on — jeśli eliminuje się pojęcie osobowości, znika pojęcie obowiązku, ponieważ właściwie mówiąc obowiązki mogą istnieć tylko między podmiotami świadomymi¹⁶⁷; znikają również wszystkie te stosunki życzliwości, przyjaźni lub ich przeciwieństw, które okazują się w duszach — w religiach najbardziej charakterystycznych — jako najmocniej pociągające¹⁶⁸.

Właśnie to pojęcie osobowości, zdaniem Pinarda, odrzucają przede wszystkim ci, którzy chcą zastąpić nie tylko taką czy inną religię, ale religię w ogóle, przez inną rzecz, jak sztuka, moralność, filantropia, filozofia. Istotnie, jeżeli religia mogłaby być zrealizowana tak, żeby boskie w niej nie było pojmowane poniekąd (w pewien sposób) jako osobowe, nie widzimy prawie tego, co mogłoby wyróżniać postawy duszy, które nam przypominałyby reakcje intelektualne, emocjonalne czy wolitywne, mogące wywołać sztukę, moralność, filantropię, filozofię. Pojęcie osobowości powinno więc być dołączone do pojęcia prawdy, jedności, wyższości, i stanowić prawdziwie element rozpoznawczy¹⁶⁹.

Profesor Gregorianum twierdzi, iż buddyzm, na który powołują się dla podtrzymania tezy przeciwnej, nie dowodzi naprawdę niczego, właśnie dlatego, że — w swej formie autentycznej, czyli pierwotnej — objawia się jedynie jako filozofia praktyczna, jako pewien rodzaj, terapii umysłowej, czyli *mind-cure*. Stąd nie wynika w żaden sposób, że Budda i jego prawowierni uczniowie — a paraci, którzy chcą zastąpić religie tradycyjne przez religie Piękna lub religię Ludzkości, Nauki czy Postępu¹⁷⁰ — nie mieli nic z tego, co religijne. Oni mogli objawiać w analizie skłonności bardzo religijne pod pewnymi względami, mogli zatrzymać wszystek instynkt religijny rodzaju (ludzkiego), jeżeli przyjmie się, że instynkt taki istnieje. Pozostaje tylko, że to, przez co oni zaspokoiли ten instynkt, nie może być ściśle nazywane «religią»¹⁷¹

¹⁶⁵ Tamże, 8.

¹⁶⁶ Tamże, 8 przyp. 2: „en quelque manière sur le type de la personne humaine”. — Już w tomie I owego dzieła, Pinard wyraził przypuszczenie („zdaje się”), iż koncepcja bóstwa osobowego stanowi pojęcie istotne dla religii. Tamże I, 371.

¹⁶⁷ Dlatego też w jednym ze swych sformułowań realnej (filozoficznej) definicji religii, które przedstawimy jeszcze i omówimy w odrębnym artykule, Pinard de la Boullaye uwzględnia wyraźnie zarówno owo pojęcie osobowości, jak i obowiązku: „Religia [...] jest [...] zespołem obowiązków sprawiedliwości i miłości, które wynikają ze związku człowieka ze Stwórcą”. Tamże II, 474 n. — Przedtem zaś stwierdza, że obowiązek moralny stanowi element nieodzowny, jeżeli uważa się za nierozwalną moralność i religię. Tamże I, 371.

¹⁶⁸ Tamże II, 8.

¹⁶⁹ Tamże, 8 n.

¹⁷⁰ Tu właśnie warto nadmienić, że Pinard omawiając, wspomniane już przez nas, dzieło R. H. Lowie'go o religii pierwotnej, zwraca m.in. uwagę na jego opinię, iż można twierdzić — zgodnie z Durkheimem — że idee Ojczyzny, Rozumu, Wolności, mogą pełnić funkcję «bogów» (dz. cyt., 163). *Bulletin*, 547.

¹⁷¹ *L'étude comparée* II, 9.

Uczony nasz podaje¹⁷², że É. Durkheim opiera się na tym przykładzie buddyzmu, dżinizmu i pewnych form bramanizmu, aby wykażać, iż religia nie może być określana w zależności od idei Boga¹⁷³. Cała kwestia polega wszakże na tym, zaznacza Pinard, by wiedzieć, czy reform, które nie prowadzą do wzbudzenia wobec boskiego „ani pieśni, ani modlitw, ani nadziei, ani obawy, ani miłości”, jak to stwierdza H. Oldenberg¹⁷⁴ nie należy nazywać stosownie do zwyczajowego użytku filozofiami, nie zaś religiami. Toteż pozwoliły się one szybko przeniknąć przez otaczający je politeizm¹⁷⁵.

Inna racja podana przez Durkheima, że mianowicie „nawet wewnątrz religii deistycznych znajduje się wielką liczbę rytów, które są całkowicie niezależne od wszelkiej idei bogów czy bytów duchowych”¹⁷⁶, pochodzi — zdaniem Pinarda — z obserwacji jeszcze bardziej powierzchownej. W systemie religijnym bowiem, w którym bóstwo jest pojmowane jako autorytet jedyny, kiedy chodzi o funkcje kultu, o prawa moralne, porządek polityczny, a nawet o ostrożności wymagane przez higienę prywatną czy publiczną, akty liturgiczne, moralne, polityczne, obywatelskie, podjęte w duchu uległości, mają bóstwo za cel, tak jak mają je za zasadę¹⁷⁷.

Pinard de la Boullaye — choć sam przedtem okazywał w tym względzie pewne wahania i wątpliwości¹⁷⁸ — słusznie poddał szerokiej krytyce stanowisko tych uczonych, którzy w ogóle wykluczają z (przedmiotu) religii właściwie pojętej ideę osobowości i — wskazując za W. Jamesem na buddyzm — uważają za religię wszystko, co w jakikolwiek sposób zaspokaja potrzebę czy instynkt religijny człowieka.

W krytyce tej Pinard zrećtnie i przekonywująco posłużył się porównaniem wziętym z dziedziny odżywiania i z dziedziny życia seksualnego, dowodząc, że nie wszystko, co w jakiś sposób zaspokaja głód, może być uważane za pokarm we właściwym sensie tego słowa, i nie wszystko to, co zaspokaja instynkt seksualny, może być uważane za uprawnione, naturalne i równowartościowe. Istnieć bowiem też mogą namiastki pożywienia, a nawet trucizny, i zachodzić mogą zastępcze, a nienaturalne formy stosunków seksualnych. Podobnie i potrzeby religijne mogą być zadowolane — w różny sposób — zarówno przez

¹⁷² Zob. tamże, 9 przyp. 1.

¹⁷³ *Les formes élémentaires*, 40—47, a ściślej: 41—46 (Pinard podaje: 40 n.). (Tekst został sprawdzony przeze mnie — T. K. — wg: 4 éd., Paris 1960).

¹⁷⁴ *Le Bouddha* (tłum. z niem.), Paris 1903, 29 n., 215, note, 360 n. Podają za: *L'étude comparée* II, 9 przyp. 1.

¹⁷⁵ *L'étude comparée* II, 9 przyp. 1. — Już w swej Synopsie traktatów o prawdziwej religii Pinard zaznaczył, że podana tam przezeń nominalna definicja religii (wziętej obiektywnie i subiektywnie) dobrze odróżnia religię od terapii (christian science, mind-cure) i filozofii. *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5).

¹⁷⁶ *Les formes élémentaires*, 47. Cytuję za: *L'étude comparée* II, 9 przyp. 1.

¹⁷⁷ *L'étude comparée* II, 9 przyp. 1.

¹⁷⁸ Dowodem tego jest wprowadzona przezeń w 3. wydaniu swej *L'étude comparée* II, 5, owa zmiana w nominalnej definicji religii ujętej przedmiotowo, polegająca na stwierdzeniu, że człowiek (ludzie) wierzący pojmują (pojmują) realność, do której odnoszą się jego (ich) wierzenia i praktyki (czy postawy praktyczne), jako w pewien sposób osobową, wykluczając posiadanie przez nią nieosobowego charakteru. Zmiana ta była wynikiem — jak zaświadcza V. van Blucck SJ — jego licznych dyskusji i refleksji na ten temat. Art. cyt., 450.

przedmiot właściwy, jak i przez namiastki, a nawet fałszerstwa¹⁷⁹. Rozumie się, że skala następstw tak zróżnicowanego postępowania musi być i jest w ostatecznym rozrachunku również zróżnicowana: od najbardziej dodatnich począwszy, a skończywszy na najbardziej ujemnych. Dodatnie w całej pełni następstwa mogą zaistnieć jedynie wtedy, kiedy zarówno naturę tego, co boskie, jak i naturę tego, co ludzkie, oraz relację między nimi pojmuje się w sposób zgodny z rzeczywistością i zgodnie z tym pojmowaniem postępuje. Gdy chodzi o naturę tego, co boskie, to w powszechnej opinii tych, którzy opowiadają się tak czy inaczej za religią (w ścisłym sensie tego słowa)¹⁸⁰, jest ono ujmowane w jakiś sposób osobowo. Stąd budzi ono nie tylko uczucie respektu, podziwu i zależności, ale i poczucie obowiązku, stosunku życzliwości, przyjaźni.

Pinard wykazuje sporą dozę bezstronności, nie negując, że Budda i jego wyznawcy — a także zwolennicy religii Piękna, Ludzkości, Nauki i Postępu — nie mieli nic z tego, co religijne. Przyznaje on, iż mogli oni objawiać skłonności pod pewnymi względami bardzo religijne, mogli zachować wszystkim instynkt religijny przysługujący rodzajowi religijnemu, ale zaznacza, że to, czym oni zaspokoili ten instynkt, nie może być ściśle nazwane «religią». Buddyzm (pierwotny), dżinizm i pewne formy braminizmu — na które to systemy indyjskie powołuje się Durkheim, aby wykazać, że religia nie może być określana w zależności od idei Boga — nie mając idei osobowego bóstwa, nie mogą być nazywane religiami, lecz filozofiami.

Taka charakterystyka powyższych systemów przez Pinarda jest wszakże tylko częściowo słuszna. W literaturze religiologicznej istnieje mnóstwo wypowiedzi na ten kontrowersyjny temat, czy buddyzm i inne

¹⁷⁹ Namiastka (surogat) jest imitacją mniej wartościową jakiejś rzeczy autentycznej (oryginalnej), a stąd mniej wartościowym jej ekwiwalentem substancjalnym i funkcjonalnym, będącym w istocie swęj rzeczą innego rodzaju, a mającym jedynie cechy przypadkowe podobne lub identyczne z tamtą. Jeżeli ten namiastkowy charakter zostaje celowo zatajony, by wprowadzić drugich w błąd odnośnie do jego istnienia, mamy do czynienia z fałszerstwem (falsyfikatem): daną rzecz zastępczą podaje się świadomie za autentyczną (oryginalną).

¹⁸⁰ Wspomnieć tu należy podane przez Z. J. Zdybicką rozróżnienie na religię w szerszym sensie, którą jest odniesienie człowieka do rzeczywistości pozaludzkiej, rozumianej najogólniej: jakiejś bezosobowej siły magicznej (mana), pierwiastka życiowego, nadrzędnej, czynnej zasady wszystkiego, oraz religię w węższym rozumieniu, którą jest odniesienie człowieka do transcendentnego, osobowego i świętego przedmiotu, w którym człowiek szuka źródeł i sensu swęgo życia. Chodzi tu o wyraźne przekonanie, że partnerem religijnego związku może być osoba, choć niekoniecznie najdoskonalsza. Dz. cyt., 167 (podkr. moje — T. K.); *Człowiek i religia*, w: M. A. Krąpiec, dz. cyt., 326 n.; *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, 179 n. „Praktycznie — pisze ona — człowiek religijny ujmuje Boga jako osobę. Wynika to niezbicie choćby z analizy praktyk religijnych (modlitwa, ofiara, obrzędy kultowe), przez które wchodzi w dialogowy kontakt z sacrum transcendentnym”. Dz. cyt., 173.

Należy też wspomnieć jej stwierdzenie, że tylko religia rozumiana jako więź międzypersonalna pomiędzy osobą ludzką a osobą Absolutu stanowi dla człowieka odpowiedni i adekwatny typ religii. Wszelkie inne „układy orientacji” i „przedmioty czci” byłyby dla człowieka nie tylko niewystarczające, ale i niezgodne z godnością jego osoby, jej możliwościami, naturą i bytową strukturą. Tylko osobowy Absolut, transcendentne „Ty”, jako Pełnia Istnienia, Jedności Prawdy, Dobra i Piękna, stanowi przedmiot religijny, któremu człowiek może wierzyć, ufać, kochać Go i dążyć do zjednoczenia z Nim. *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, 12; *Człowiek i religia*, w: M. A. Krąpiec, dz. cyt., 360 n. Por. też jej dz. cyt., 271, 285.

systemy Indii są ateistyczne i czy w ogóle są religią. Ogólnie mówiąc, za religię uważają je raczej zwolennicy funkcjonalnych definicji religii¹⁸¹, abstrahujących mniej czy więcej od elementów czy cech istotnych religii (zwl. od treści ich doktryny), natomiast za filozofię — zwolennicy raczej definicji substancjalnych (istotowych)¹⁸². Wiadomo wszakże, iż definicje funkcjonalne religii są często zbyt szerokie (inkluzywne) i ogólnikowe, narażające na włączanie do religii tego, co nią nie jest. Jako obejmujące tylko funkcje religii są niewystarczające, niezgodne z intuicyjnymi, zdroworozsądkowymi, konwencjonalnymi, obiegowymi koncepcjami religii, w których uwzględnia się nie tylko funkcje, ale również — i to zazwyczaj na pierwszym miejscu — konkretne doktrynalne treści¹⁸³. W dziedzinie religii nie można ograniczać się tylko do funkcji, ale trzeba nade wszystko uwzględnić jej doktrynalną treść. Jedynie w oparciu o węższą, ekskluzywną definicję religii, biorąc pod uwagę treści doktrynalne, można odróżnić należycie religię od innych zjawisk społecznych. Religijny system wierzeń, wartości i czynności różni się treściowo od analogicznych do pewnego stopnia systemów (np. politycznych czy ideologicznych), mianowicie właściwym mu

¹⁸¹ Definicje funkcjonalne religii są to definicje uzyskane w drodze analizy religii w aspekcie jej funkcji. Opisują one religijne zachowanie się człowieka, wskazują na to, jaki jest cel tej aktywności religijnej, wyjaśniają, do czego służy religia, jaką rolę (funkcję) pełni w życiu ludzkim. S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, art. cyt., 110, 119; Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 254, 264.

¹⁸² Np. F. Taymans d'Eypernon twierdzi, że buddyzm jest właściwie biorąc systemem filozoficznym, a do godności religii — i to nawet światowej — doszedł niejako wbrew własnym założeniom teoretycznym. *Les paradoxes du bouddhisme*, Louvain 1948. Cytują za: E. Dąbrowski, dz. cyt., 151 wraz z przyp. 7.

A. V. Ström uważa za oczywiste to, iż „buddyzm historyczny w swych różnych postaciach zalicza się do religii” oraz to, że „poglądów samego Buddy (o ile pozwala je poznać charakter źródeł) nie można określić jako religii. Nie ma u niego bogów, wiary, kultu” *Buddyzm*, w: H. Ringgren, A. V. Ström, dz. cyt., 371. I przytacza stwierdzenie Chr. Humphreysa, przewodniczącego The Buddhist Society w Londynie, że doktryna Buddy „nie jest religią, ale raczej duchową filozofią, której nastawienie do życia jest równie chłodne i obiektywne co współczesnego naukowca” Tamże, 372 (stwierdzenie to znajduje się w: Chr. Humphreys, *Buddhism*, 1954). Według A. V. Ströma, „nawet nazwa filozofii nie tłumaczy właściwie poglądów i metody Buddy” Sam Budda odrzucał różnego rodzaju problemy filozoficzne, metafizyczne. Nauka Buddy nie jest nawet przede wszystkim praktyczną etyką, choć znajduje się w niej niewyczerpane bogactwo myśli etycznych, ale nade wszystko intelektualistyczną psychologią. Tamże, 372.

O buddyzmie jako religii zob. m.in.: G. Grimm, *The Doctrine of the Buddha. The Religion of Reason and Meditation*, Berlin 1958; E. Dąbrowski, dz. cyt., 133—153; R. Panikkar, *Buddhismo e ateismo*, w pracy zbiorowej pod red. G. Girardi, *L'ateismo contemporaneo*, T. IV, Torino 1971, 449—476; P. Meinhold, *Die Religionen der Gegenwart*, Freiburg i.Br. 1978, 123—169; Kapitel 3. *Der Buddhismus*; W. Kotański, *Buddyzm jako religia światowa*, w: *Zarys dziejów religii*, 606—652; M. Major, *Buddyzm*, Warszawa 1980.

¹⁸³ Krytykę funkcjonalnych definicji religii przeprowadzają m.in.: M. E. Spiro, *Religion, Problems of Definition and Explanation*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966, 85—126; E. Pin, *Contexte culturel et définition de la religion*, w: *Types, dimensions et mesure de la religiosité*. Actes de la X Conférence Internationale. Rome 18—22 Aout 1969, Roma 1969, 415—418. Pewną ich charakterystykę z akcentem krytycznym daje W. Piwoński, *Spoleczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*, 64; tenże, *Socjologiczna definicja religii*, 54 n., 58, 61. Zob. też: P. L. Berger, *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definition of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974), 125—133.

odniesieniem do tak czy inaczej pojmowanej rzeczywistości pozaempirycznej¹⁸⁴. Buddyzm pierwotny (przedkanoniczny), dżinizm, pewne odmiany braminizmu, stanowiąc specyficzne odniesienie do pojmowanej bezosobowo rzeczywistości transcendentnej, mogą być określone jako religijne tylko w szerszym znaczeniu tego słowa¹⁸⁵.

Odnosnie do kwestii „teistycznego” czy „ateistycznego” charakteru owych i innych jeszcze systemów indyjskich bardzo wnikliwie wyjaśnienia podał polski indianista, F Tokarz¹⁸⁶. Na początku swych rozważań stwierdza on, że przyjęło się określać jedne systemy indyjskie jako teistyczne, a inne — jako ateistyczne. Te określenia stosuje się nie tylko do systemów filozoficznych, ale i do samych religii, do których dane systemy należą. Stąd byłyby nie tylko filozofie, ale i religie indyjskie „teistyczne” i „ateistyczne”¹⁸⁷.

W Indiach to, co my nazywamy «religią», zdaje się zaczynać tam, gdzie się przyjmuje odwieczne Prawo moralne (Dharma) i działalność moralną (kriyā). «Religijnością» będzie więc przyjmowanie odwiecznego Prawa moralnego i działalności moralnej. Krótko mówiąc: religijność = kriyāvāda, dosłownie: mówienie o działalności moralnej, przyjmowanie działalności moralnej. Człowiek czy system przyjmujący naukę o czynie moralnym jest kriyāvādin. Trzy stare religie indyjskie: hinduizm (w swej dawniejszej fazie nazywany braminizmem, a w pierwotnej — wedyzmem), buddyzm (hinajana i mahajana) i dżinizm oraz ich systemy filozoficzne — pomimo swych różnic — zgodnie uznają odwieczne Prawo moralne (Dharma), panujące nad światem, a wyrażające się w kołowrocie wcieleń (samsāra), zależnym od wolnych, moralnych czynów (kriyā) istoty żyjącej. To Prawo moralne dla wyznawców hinduizmu jest zawarte w Wedach, dla wyznawców buddyzmu — w Nauce buddyjskiej, a dla wyznawców dżinizmu — w Nauce dżinijskiej¹⁸⁸.

Jeśli jakieś inne (marginesowe zresztą) systemy indyjskie nie przyjmowały odwiecznego Prawa moralnego, były a kriyāvādin, a więc niereligijne i — można powiedzieć — w pełnym znaczeniu ateistyczne, bo nie miały w sobie niczego, co by uprawniało do nazywania ich teistycznymi. Reprezentowali je m.in. agnostycy indyjscy, materialści indyjscy, zwani inaczej Czarwakami, i fataliści indyjscy, zwani też Adziwakami¹⁸⁹. Stosując zaś określenia „teistyczny” i „ateistyczny” w rozumieniu Zachodu (zwl. chrześcijaństwa) do systemów indyjskich przyjmujących odwieczne Prawo moralne i działalność moralną, za ateistyczne uważa się cały buddyzm i dżinizm, a z systemów bramińskich jedynie Mimansę i Sankhję klasyczną. Teistycznymi zaś nazywa się — z systemów bramińskich tylko — Wedantę, Njaję, Waiśeszikę i Jogę¹⁹⁰.

¹⁸⁴ W. Piwoński, *Socjologiczna definicja religii*, 67.

¹⁸⁵ Gdy chodzi o buddyzm pierwotny, to choć nie przyjmuje on istnienia osobowego Bóstwa, to jednak nie był on pozbawiony elementów nadprzyrodzonych, jak to błędnie zakładał Durkheim. M. E. Spiro, art. cyt., 88.

¹⁸⁶ W kwestii „teistycznych” i „ateistycznych” systemów indyjskich, *Roczniki Filozoficzne* 15 (1967) z. 1, 73—88.

¹⁸⁷ Tamże, 73.

¹⁸⁸ Tamże, 73 n.

¹⁸⁹ Tamże, 74.

¹⁹⁰ Tamże. Autor ten zaznacza, że terminologię tę przyjęli i uczeni Wschodu piszący w językach europejskich. Tak np. znany uczonej japoński, I. Takakusu,

Co stanowi podstawę dla tego odróżniania „teistycznych” i „ateistycznych” systemów indyjskich będących *kriyāvādin*, a więc religijnych, przyjmujących odwieczne Prawo moralne i działalność moralną?

Podstawą tą nie jest to, że dana religia czy jej system filozoficzny przyjmuje względnie nie przyjmuje bogów, niebian (*deva*), czyli istot tylko pod pewnym względem wyższych od ludzi. Co prawda, wyraz *deva* odpowiada łacińskiemu *divus*, *deus*, i stosowany był do określenia istot wyższych, niebian, króla, a także Najwyższej Istoty, to jednak pojęcie *deva* nie odpowiada temu, co my rozumiemy przez słowo «Bóg», «Deus». Zresztą, wszystkie trzy stare religie indyjskie przyjmują niebian, *deva*, więc — przy takiej podstawie rozróżnienia — nie można by uważać którejs z nich za „ateistyczną”¹⁹¹.

Podstawą tego rozróżnienia jest to, czy dany system religijny lub filozoficzny przyjmuje względnie nie przyjmuje *īśvara*. Jeśli przyjmuje *īśvarę*, nazywa się go *teistycznym*, jeśli nie przyjmuje *īśvary* — *ateistycznym*. Sanskrycki wyraz *īśvara* znaczy tyle co właściciel, pan czy władca. Jeśli wyraz ten odnosi się w źródłach indyjskich do Najwyższej Istoty, do Najwyższego Pana, tłumaczy się go u nas słowem «Bóg», «Deus». Stąd termin sanskrycki *seśvara* (przyjmujący, a więc posiadający *īśvarę*, np. w swoim systemie) oddaje się u nas przez określenie „teistyczny”, zaś termin *nirīśvara* (nie przyjmujący, wykluczający, a więc pozbawiony *īświary*) — przez określenie „ateistyczny”¹⁹².

I właśnie zastosowanie do owych systemów indyjskich tych określeń w ich rozumieniu zachodnim jest powodem licznych nieporozumień. Bowiem z jednej strony indyjskie pojmowanie *īśvara* nie pokrywa się całkowicie z tym, co my na Zachodzie rozumiemy przez słowo «Bóg», «Deus». Zatem choćby jakiś system indyjski przyjmował *īśvarę*, nie będzie w pełni systemem teistycznym według naszego rozumienia. Z drugiej zaś strony, jeśli dany system indyjski nie przyjmuje *īśvary*, ale posiada np. wypracowaną naukę o bycie absolutnym (który sam w sobie jest *de facto* tym, co my nazywamy Bogiem, *Deus*) i podaje o tym bycie doskonalsze pojęcie niż systemy przyjmujące *īśvarę*, to nazywanie takiego systemu ateistycznym byłoby niewłaściwe¹⁹³.

Jedne nieporozumienia przeto powstają stąd, że się utożsamia indyjskie pojmowanie *īśvary* z zachodnim (chrześcijańskim) pojmowaniem Boga i tłumaczy termin *seśvara* terminem „teistyczny”. Na Zachodzie wszakże przez słowo «Bóg» rozumiemy Byt istniejący sam z sie-

pisze o buddyzmie: „Buddhism is atheistic — there is no doubt about it” *Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1949, 45. Ze swej strony nadmienić pragniemy, że i inny znany indianista, H. von Glasenapp, uważa buddyzm za religię ateistyczną. Zob. jego: *Der Buddhismus — eine atheistische Religion*, München 1966, 12 n. Także jego: *Religie niechrześcijańskie* (tłum. z niem.), Warszawa 1966, 69, 74, gdzie jedynie stwierdza, że buddyzm nie uznaje żadnego wiecznego Boga — stwórcy, rządcy, opiekuna, burzyciela i sędziego świata, ale odwieczne Prawo świata, będące jedyną potęgą, która wszystkim rządzi, oraz wierzy on w istnienie licznych przemijających, karmicznych bóstw. Podobnie utrzymuje E. Słuszkiewicz, zaznaczając nadto, że Budda nie chciał być teologiem czy choćby filozofem, ale przewodnikiem na drodze wyzwolenia. *Buddyzm pierwotny*, w: *Zarys dziejów religii*, 589 n., 594.

¹⁹¹ F. Tokarz, art. cyt., 74.

¹⁹² Tamże, 14 n., 88.

¹⁹³ Tamże, 75.

bie, posiadający pełnię bytu, wieczny i niezmienny, nie związany z czasem, przestrzenią czy innymi ograniczeniami, prawdziwie absolutny, którego nie można naszymi pojęciami jednoznacznie określić, lecz najwyżej analogicznie. Jest On przyczyną sprawczą rzeczywistego świata przez stworzenie nie powodujące w Nim żadnej zmiany, stąd ze strony świata względem Niego zachodzi relacja rzeczywista, zaś z Jego strony względem świata — tylko relacja myślowa. Do tego Bytu absolutnego odnosimy się jako do osoby. Natomiast pojmowanie Iśwary w wymienionych systemach indyjskich jest dwojakie¹⁹⁴:

1° Niektóre systemy indyjskie (np. systemy wedantyczne Ramanudży, Nimbarki, Wallabhy) przyjmują Iśwarę w sensie panenteistycznym¹⁹⁵: byt absolutny (brahman), uosobiony jako np. *īśvara Viśnu*, wydaje z siebie świat przez swoją rzeczywistą przemianę i dlatego jest tego świata nie tylko przyczyną sprawczą, ale i materialną. Byt ten, chociaż wydał świat i w nim pozostaje, nie wyczerpał się, nie przemienił się cały w świat: mimo swej transformacji weń pozostaje nadal nieskończony w swej transcendentności. Świat jest rzeczywisty, bo wyszedł z Iśwary przez Jego rzeczywistą przemianę i stanowi z Nim pewną jedność. Nie tylko ze strony świata do Iśwary, ale i ze strony Iśwary do świata zachodzi relacja rzeczywista. Systemy te zatem przyjmują byt absolutny, mający w sobie pełnię bytu i wykluczający wszelki inny byt rzeczywisty, który by istniał poza nim, niezależnie od jego przyczynowości sprawczej i materialnej. Systemy te określa się jako teistyczne, jednakże jest jasną rzeczą, że takie pojmowanie Iśwary, naruszające niezmiennosc absolutu, nie pokrywa się w zupełności z naszym pojmowaniem Boga, które — ze względu na Jego niezmiennosc — nie zgadza się na jakąkolwiek rzeczywistą Jego przemianę jako bytu absolutnego i na to, by Bóg był tego świata również przyczyną materialną. O tych systemach, które przyjmują Iśwarę w sensie panenteistycznym, można powiedzieć że są *śēśvara*, są mówiące, nauczające o *īśvara* (*īśvaravādin*), ale nie można powiedzieć, że są one ściśle teistyczne według zachodniego (chrześcijańskiego) rozumienia. Tak się sprawa przedstawia na płaszczyźnie filozofii. Ale w praktycznym życiu religijnym odnośnienie się pobożnego Hindusa do Iśwary nie różni się od odnośnienia się pobożnego teisty Zachodu do Boga¹⁹⁶.

2° Inne systemy indyjskie, które określa się jako „teistyczne”, przyjmują Iśwarę w sensie, który autorzy nazywają teistycznym, a który Tokarz wolałby określić jako tak zwany teistyczny. Iśwara przyjmowany przez nie w tym znaczeniu nie wyłonił z siebie świata, zatem świat nie wyszedł z Iśwary. Iśwara nie jest jego przyczyną ani materialną, ani nawet sprawczą. Ma On jedynie wyższość, moc, pewne kierownictwo nad istniejącym odwiecznie światem. Jest On Najwyższą Istotą, najwyższą duszą, potężną, wszechwiedzącą, zawsze wolną, nie

¹⁹⁴ Tamże, 75 n.

¹⁹⁵ Od „*pan en theo*” — „wszystko jest w bogu (bycie absolutnym)”, tamże, 76. H. von Glasenapp wyjaśnia, że „*pan-en-teiści*, czyli zwolennicy nauki, że 'wszystko dzieje się w bogu' wierzą (...), że bóg jest zarówno sprawcą, jak materialną przyczyną świata, chociaż przewyższa świat tą częścią swego bytu, która nie stała się światem. Pogląd ten stanowi więc jakby łącznik pomiędzy panteizmem i teizmem” *Religie niechrześcijańskie*, 193.

¹⁹⁶ F. Tokarz, art. cyt., 76 n., 82.

podległą nigdy reinkarnacji. W tym tzw. teistycznym znaczeniu przyjmują Iśwarę z systemów bramińskich pozawedantycznych Njaja, Waiśeszika i Joga klasyczna (według niej wszakże Iśwara nie ma nic wspólnego z kierownictwem świata), a z wedantystów — Madhwa. Jasną jest rzeczą, że i w tym tzw. teistycznym znaczeniu Iśwara nie odpowiada całkowicie naszemu pojęciu Boga, gdyż nie jest prawdziwie bytem absolutnym, mającym w sobie pełnię bytu. Istnieje bowiem coś poza Nim: świat martwy i dusze, które nie wyszły od Niego. Systemy indyjskie, które przyjmują Iśwarę w tym tzw. teistycznym sensie mogą być i są nazwane *ś ś v a r a*, ale nie są to systemy ściśle teistyczne według rozumienia chrześcijańskiego Zachodu. Wprawdzie w systemach tych Iśwara jest Istotą Najwyższą, do której ich wyznawcy odnoszą się jako do osoby — Najwyższego Pana, a świat uznają za rzeczywisty, to jednak Iśwara — tak pojmowany — nie będąc prawdziwym bytem absolutnym, jest jeszcze mniej podobny do Boga w naszym rozumieniu niż Iśwara w indyjskich systemach panenteistycznych. Systemy indyjskie przyjmujące Iśwarę w sensie tzw. teistycznym są o wiele mniej teistyczne w naszym rozumieniu niż systemy panenteistyczne. I jedynie te systemy indyjskie, które przyjmują Iśwarę w panenteistycznym lub tzw. teistycznym znaczeniu, przyjęło się określać jako „teistyczne”, wszystkie zaś inne — jako „ateistyczne”¹⁹⁷.

Inne nieporozumienia wynikają właśnie z tego, że określenie „ateistyczny” odnosi się do tych systemów indyjskich, które — jakkolwiek są *k r i y ā v ā d i n* (uznające odwieczne Prawo moralne, nauczające o czynach moralnych) — nie przyjmują *ī ś v a r a*, a więc są *n i r ī ś v a r a*. Słuchacz lub czytelnik nabiera przekonania, że w Indiach są czy były nie tylko ateistyczne systemy filozoficzne, ale i religie ateistyczne, tj. nie mówiące w ogóle o Bogu czy o tym, co jest Boskiego, nie przyjmujące nawet istnienia Najwyższego Bytu. Tak właśnie *b u d d y z m m a h a j a n i s t y c z n y*, który najbardziej się rozszerzył po różnych krajach Wschodu, określa się jako ateistyczny. Tymczasem doszedł on do czystego pojmowania bytu absolutnego, czyli tego, co rzeczywiście jest Bogiem, niż te systemy indyjskie, które przyjmują *ī ś v a r a* i które dlatego uważa się za teistyczne. W sutrach mahajanistycznych nauka o Bycie Najwyższym zajmuje miejsce centralne. Nie ma w nich jednak opisów wylaniania się świata z tego Bytu przez jego rzeczywistą przemianę. Sutry te są bardziej wstrzemięzliwe niż Wedanta w wyrażaniu się o Bycie Najwyższym, zaznaczając na ogół, że w odniesieniu do niego żadne określenie nie jest trafne. Zazwyczaj określają go negatywnie, rzadziej zaś — pozytywnie. Byt absolutny jest niepowstały, nieprzemijający, niezmienny, nie przeszedł w to empiryczne istnienie, jest z natury czysty i niezależny od wszelkich ograniczeń. Jest on najwyższą rzeczywistością, szczytem rzeczywistości, niezmiernie jaśniejącą myślą, świadomością, niezmiernie jaśniejącym duchem. Świat zaś nie wyszedł z tego bytu absolutnego przez jego rzeczywistą przemianę, zarazem świat ten nie może istnieć jako byt rzeczywisty obok bytu absolutnego nie pochodząc od niego, jest on przeto urojony. Mahajana zatem, by zachować czyste pojmowanie Bytu Najwyższego, absolutnego, by ratować jego

¹⁹⁷ Tamże, 77 n.

niezmiennosc, przyjala na nieszczęście nierzeczywistość swiata¹⁹⁸ Jeśli przeto buddyzm mahajanistyczny nazywa się ateistycznym, nie można zapominać, co przyjmuje on z tego, co jest Bogiem. Mianowicie, w swej metafizyce przyjmuje on byt absolutny sam w sobie, który niczym się nie różni od przyjmowanego na Zachodzie bytu absolutnego, Boga w sobie samym. „Byt absolutny w mahajanie jest prawdziwą nirwaną, do której należy zdążać, jest Summum Bonum, ostatecznym celem mahajany — podobnie jak Bóg dla teisty”¹⁹⁹ Różnica zachodzi w tym, że byt absolutny mahajany rozpatrywany w stosunku do swiata nie jest nawet jego przyczyną sprawczą, bo świat rzeczywiście nie istnieje. Dlatego między bytem absolutnym mahajany a światem zachodzi tylko relacja myślna. Tak samo między światem a tym bytem. Jednakże w życiu praktycznym, poza filozofią, świat dla mahajanisty jest równie rzeczywisty, jak dla nas. Inna różnica polega na tym, że filozofia mahajany nie odnosi się do bytu absolutnego jako do osoby. Lecz buddyzm mahajany jako religia uosabia ten byt absolutny, nazywając go wszakże nie *i ś v a r a*, lecz *b u d d h a*. Buddowie, pod którymi uosabia się byt absolutny (absolutnego Budę), noszą różne nazwy, np. Budda Amitabha, który mieszka w zachodnim niebie i do którego pobożny mahajanista odnosi się podobnie, jak pobożny Hinduś do Iśwary Wisznu: wzywa Go i dąży do Niego przez miłość (*bhakti*)²⁰⁰

Istnieją wreszcie systemy indyjskie, które nie przyjmują Iśwary i nie mają wyraźnie wypracowanej nauki o bycie absolutnym w sensie metafizycznym: *Mimansa*, *Sankhja* klasyczna, *dżinizm* i buddyzm *hinajana*. Czy są one pod każdym względem ateistyczne w naszym rozumieniu, nie przyjmując nic z tego, co w naszym ujęciu jest Bogiem? Otóż systemy te, będące również *k r i y ā v ā d i n*, przyjmują odwieczne Prawo moralne (*Dharma*), które panuje nad światem. Istniejąc wiecznie, to Prawo czy Nauka moralna (*Dharma*) nie pochodzi od nikogo (m.in. historyczny Gautama Budda i historyczny Dżina Mahawira tylko ją odkryli i ogłosili ludziom) i ma moc obowiązującą z siebie. Jest ona jakby

¹⁹⁸ Tamże, 78 n., 83. — Wielki myśliciel buddyjski, mnich *Nagardżuna*, nauczał wyższej prawdy, że poza Bytem Najwyższym, absolutnym nic nie istnieje i nie może istnieć prawdziwie, rzeczywiście. Świat jest iluzoryczny. Gdy zniknie wszelka iluzja, zaświta prawdziwa Nirwana, którą jest czysty byt absolutny w sobie — prawdziwa i jedyna rzeczywistość. Nagardżuna zatem, jak cały buddyzm mahajana, nie zdąży do nicości, lecz do najwyższej rzeczywistości, czyli do tego, co właściwie jest Bogiem. Byt absolutny, według niego, jest rzeczywistością, którą można doświadczyć w stanach mistycznych. Jest on najwyższą rzeczywistością, najwyższą prawdą, najwyższą świadomością, (prawdziwą) nirwaną. Inny wielki przedstawiciel mahajany, *Asanga*, pojmował byt absolutny, tę jedyną rzeczywistość, jako czystą świadomość, istnienie czysto duchowe. Również według niego, świat nie wyszedł z bytu absolutnego przez jego rzeczywistą przemianę, jest urojony Tamże, 80 n. — Zresztą i niektórzy wedantyści, jak zwłaszcza ich największy filozof i mistyk, *Sankara*, pod wpływem buddyzmu nauczali tej wyższej prawdy, że istnieje tylko byt absolutny (*brahman*), który jest identyczny z najgłębszym pierwiastkiem w człowieku (*atman*), a to, co nazywamy duszą i światem fizycznym, jest tylko iluzyjną manifestacją bytu absolutnego, uludą, a nie wyszło z bytu absolutnego przez jego rzeczywistą przemianę. Jednakże systemu *Sankary* nie nazywamy panenteizmem, lecz *teopantyzmem* lub *teomonizmem*, ponieważ przyjmuje on, że jeden *Brahma* obejmuje wszystko. Tamże, 81 n.; H. von *Glasenapp*, *Religie niechrześcijańskie*, 193.

¹⁹⁹ F. Tokarz, art. cyt., 82.

²⁰⁰ Tamże, 82 n.

bytem absolutnym w sensie moralnym. I gdybyśmy nawet ograniczyli się do tego stwierdzenia, czyż nie wskazuje na to, że jest ona pewnym aspektem Boga? W niektórych religiach Wschodu metafizyczny Byt Najwyższy jest równocześnie Najwyższym Prawem moralnym, w innych zaś mniej się zwraca uwagi na metafizyczność tego Bytu, a całą prawie uwagę zwraca się na Byt Najwyższy jako Prawo moralne. Dlatego, (słusznym) zdaniem Tokarza, żadnego systemu *kriyāvādin*, tj. przyjmującego odwieczne Prawo moralne, nie można uważać za ateistyczny w pełnym rozumieniu tego słowa²⁰¹. W *Mimansie* odwieczne Prawo wydaje się być czymś więcej niż tylko bytem moralnym. Bo będące dla niej Prawem moralnym Wedy istnieją wiecznie ponad rzeczami jakby jakaś odwieczna Harmonia nad światem, jako uniwersalny byt metafizyczny. Nie pochodzą one od nikogo, istnieją same przez się, swą moc obowiązującą mają od siebie. Także *dźinizm*, który w całości, a więc i jako religia, uchodzi za ateistyczny, bo nie przyjmuje *Iśwary*, również nie ma wypracowanej nauki o bycie absolutnym w sensie metafizycznym, jednak przyjmuje odwieczne Prawo moralne (*Dharma*) które wszakże wygląda na coś więcej niż byt moralny tylko. Bowiem od Bytu tylko moralnego nie może pochodzić to, że — gdy w pewnych czasach *Dharma* *dżinistyczna* chyli się ku upadkowi na świecie — przychodzi nowy *dżina tirthankara*, który znów głosi *Dharmę dżinistyczną*, a przychodzi tak regularnie, jakby to było obmyślane i uplanowane z góry. Stąd *dżinizmu* nie można uważać za całkiem ateistyczny w naszym rozumieniu. Nie można też za takiego uważać *buddyzm hinajan*, choć nie przyjmuje absolutnego bytu osobowego, bowiem przyjmuje on — jako *kriyāvādin* — odwieczną *Dharmę buddyjską*. Ona także wydaje się być czymś więcej niż bytem moralnym tylko, bo zarazem bytem metafizycznym, co prawda nieosobowym i nie będącym przyczyną sprawczą świata, ale roztaczającym pewną (wysyłając dla jej głoszenia nowych *Buddów*), podobnie jak *Iśvara* w sensie tzw. teistycznym. Również systemu *klasycznej Saṅkhyi* nie można uważać w całej pełni za ateistyczny, mimo że — przyjmując dwa odrębne pierwiastki istniejące odwiecznie, nie pochodzące od nikogo: ducha tj. *duśę* (*purusa*) i pierwotną materię (*prakṛti*) — nie pozostawia miejsca na metafizyczny byt absolutny, bowiem przyjmuje odwieczne Prawo moralne²⁰².

Z powyższych rozważań dotyczących kwestii teistycznego czy ateistycznego charakteru indyjskich systemów filozoficznych i religijnych wynika, że — poza mało znacznymi systemami *kriyāvādin* (nie przyjmującymi odwiecznego Prawa moralnego) — żaden z wielkich systemów *kriyāvādin* (uznających to odwieczne Prawo moralne), czy to będący *seśvara* (przyjmujący *Iśvara* — w ujęciu panenteistycznym lub tzw. teistycznym), czy to będący *nirīśvara* (nie przyjmujący *Iśvara*), nie może być określony jako „ateistyczny” w pełnym tego słowa znaczeniu. Okazuje się przy tym, że w żadnym systemie indyjskim nie ma adekwatnego odpowiednika naszego pojmowania Boga. Pojmowanie Bytu Najwyższego, Absolutu, jest w jednych systemach indyjskich więcej zbliżone do naszego pojmowania, a w innych — mniej.

²⁰¹ Tamże, 83 n.

²⁰² Tamże, 84 n., 87.

Ale w każdym systemie *kriyāvādin* istnieje jakiś element, który w pewnej mierze odpowiada temu, co my nazywamy Bogiem. Nie może być przeto uważany za całkowicie ateistyczny²⁰³.

Stąd przesadnym jest pogląd francuskiego uczonego, Pinarda de la Boullaye — nie wyrażony wprawdzie *expressis verbis*, lecz dający się niedwuznacznie odczytać z przytoczonych wyżej jego wypowiedzi — że to, czym Budda i jego prawowierni uczniowie zaspokoiili swój instynkt religijny, jest właściwie tylko namiastką (autentycznego «przedmiotu» religii). Skoro bowiem namiastką jest to, co względem rzeczy, którą imituje i zastępuje, jest analogiczne (analogią proporcjonalności właściwej) tylko w cechach przypadkowych, to, co w pierwotnym buddyzmie stanowi istotne aspekty Bóstwa, nie może być uważane i nazwane Jego namiastką. Buddyści, a także dziniści, a nawet hinduiści mogli i mogą w jakiejś mierze zadowalać się też czymś, co jest surogatem religii, ale czy to Bóstwo osobowe, osobowy byt absolutny niedoskonale pojmowany, czy to nieosobowy metafizyczny byt absolutny, czy to nawet tylko odwieczne nieosobowe Prawo moralne (stanowiące wszakże istotny aspekt Bóstwa), ku którym się odnoszą i które są głównym przedmiotem ich przeżyć czy doświadczeń, nie mogą być nazwane surogatem autentycznego «przedmiotu» religii: jedyne, wieczne, nieskończone, ze wszechmiar doskonałego Boga osobowego, Stwórcy i Pana wszechświata, chociaż nie przedstawiają adekwatnie tego «przedmiotu».

Pinard niesłusznie też, choć może bez wyraźnego zamiaru, stawia buddyzm pierwotny i pokrewne mu systemy Wschodu na tej samej niejako płaszczyźnie co religię Piękna, Ludzkości, Nauki i Postępu. Te ostatnie bowiem kierują się jedynie ku wartościom immanentnym, skończonym, jakkolwiek wyidealizowanym i spotęgowanym ponad miarę jednostki ludzkiej. Dlatego nazwane zostały też „religiami ideału” jako że w miejsce transcendentnego Boga osobowego lub bezosobowego absolutu podstawiają jakiś ideał doczesny, ziemski²⁰⁴. Buddyzm pierwotny (prahinajanistyczny), zaś, jako *kriyāvādin*, kieruje się odwiecznym Prawem moralnym (Dharma), mającym też jakieś cechy metafizycznego bytu absolutnego, rozciągającego pewną opiekę nad światem, oraz dąży ku transcendentnej nirwanie²⁰⁵, zatem jest czymś więcej niż czystą filozofią. Owe „religie” Piękna, Ludzkości, Nauki i Postępu — to religie w niewłaściwym sensie tego słowa, a więc namiastki religii, zaś buddyzm pierwotny — to religia w sensie właściwym, choć tylko szerokim²⁰⁶.

4. Pinard de la Boullaye sądzi, iż przyjęcie zaproponowanych przezeń [nominalnych] definicji religii pozwala na wyraźne odróżnienie magii

²⁰³ Tamże, 87 n.

²⁰⁴ H. Swienko, *Religia*, Warszawa 1964, 23 n.

²⁰⁵ Na temat tego, czym jest nirwana, zob. m.in.: S. Schayer, *Literatura indyjska*, Warszawa 1936, 159; H. v. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, 79; A. V. Ström, w dz. cyt., 376; E. Słuszkiewicz, w dz. cyt., 591.

²⁰⁶ Przez religie w niewłaściwym sensie tego słowa rozumiemy „religie”, które zwrócone są ku wartościom immanentnym, skończonym, zaś przez religie we właściwym sensie — religie, których «przedmiot» (osobowy lub nieosobowy) jest transcendentny względem świata, z tym, że te z nich, które mają «przedmiot» osobowy, są religiami w ścisłym znaczeniu, te zaś które mają przedmiot nieosobowy, są religiami w szerszym znaczeniu.

od religii, przynajmniej w tym, co dotyczy okresu historycznego, przez to, że — podczas tego okresu — magia ukazuje się w relacji nie z Bogiem lub bogami wyższymi, lecz z mocami podrzędnymi, występując na marginesie lub raczej w oszustwie różnych religii, i ponieważ dąży ona nie do uznania zależności człowieka, lecz do opanowania na swą korzyść sił lub działań tajemnych²⁰⁷.

To mniemanie Pianrda, iż zaproponowane przezeń definicje religii pozwolą odróżnić wyraźnie magię od religii przez to, że magia ukazuje się w relacji nie z Bogiem lub bogami wyższymi, lecz z mocami podrzędnymi, które człowiek chce opanować na swą korzyść, nie jest całkiem słuszne. Co prawda można — jak to się najczęściej dzieje — usiłować wykorzystać te, uznawane przez siebie za istniejące, podrzędne a tajemne moce dla opanowania przyrody, uzyskania jakiegoś dobra czy uchylenia jakiegoś zła, osiągnięcia skutków pozanaturalnych, niezależnie od suwerennego Boga lub przyjmowanych jako rzeczywistych bóstw wyższych, nie zwracając się do Niego czy do nich z prośbą o łaskawą pomoc, ale można też postawę magiczną zajmować w pewnym stopniu wobec Niego samego lub — jeszcze bardziej — wobec nich, usiłując wprząc Go lub ich w swoją służbę. Bóstwo — niewłaściwie wtedy pojmowane — próbuje się uczynić środkiem, narzędziem, przedmiotem manipulacji człowieka²⁰⁸.

Usiłowania tego rodzaju spotyka się we wszystkich religiach, chrześcijańskiej nie wyłączając, co stwierdzają różni ich badacze. Tak np. K. Pr ü m m jako pierwszy dział magicznego postępowania określa wzywaniem Bóstwa lub istoty wyższej (nadziemskiej) — i to najczęściej od razu władczym tonem. Wypowiadając ich imiona, ma się nadzieję wywarcia na nich presji. Szczególnie faworyzowane tu są — gdy chodzi o starożytną religię grecką — podziemne i nocne bóstwa (Hekate, Selene, Artemida)²⁰⁹. A. A u e r zaś pisze: „Podczas gdy w chrześcijańskiej nauce Bóg i człowiek spotykają się w osobowej wolności, człowiek magiczny chce przez rzeczowe praktyki otrzymać moc nad Bóstwem, by je zniewolić do określonych objawień, przeniknąć na wskroś nieobliczalność sprawowania jego władzy i jego siłę obrócić na swój użytek”²¹⁰. Inny znowu badacz, W. G r u e h n, utrzymuje, że niemało dzisiejszych chrześcijan usiłuje przy pomocy modlitwy magicznej, zabobnej, zniewolić Boga i użyć Go do swoich celów²¹¹.

²⁰⁷ *L'étude comparée* II, 9. Por. też: *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5). — Autor zaznacza, iż to rozróżnienie magii i religii jest uznawane przez szkołę socjologiczną, i odsyła przy tym czytelnika do: Hubert i Mauss, w: É. Durkheim, *Les formes élémentaires*, 59 n. [= 59—63]. *L'étude comparée* II, 9 przyp. 2. (Chodzi tu niewątpliwie o artykuł: H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année Sociologique* 7 (1902—1903), 1—146, który Durkheim wymienia [bez pełnego opisu bibliograficznego] na s. 59 swego dzieła, w przyp. 4).

Pinard wskazuje też na niektóre różnice między magią a religią z okazji swej krytyki preanimizmu magicznego. Zob. *L'étude comparée* I, 391.

²⁰⁸ S. M o w i n c k e l, *Religion und Kultur*, Göttingen 1953, 27; A. L a n g, dz. cyt., 140 n., 142, 144 n.

²⁰⁹ *Magie*, w: Fr. K ö n i g (hrsg.), *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1956, col. 505.

²¹⁰ *Magie III. Moraltheologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg i. Br. 1961, col. 1278.

²¹¹ *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster Westfalen 1956, 311 n.

Mniemanie Pinarda o przydatności zaproponowanych przezeń definicji religii dla wyraźnego odróżnienia magii od religii jest słuszne w tym, że definicje te, mówiąc o zależności człowieka od obiektywnej, najwyższej poniekąd i osobowej realności (Bóstwa), wykluczają pojęciowo z religii postawę magiczną (władczą) względem tej realności, będącej właściwym «przedmiotem» religii; definicje te nie włączają do swej treści tego, co jest magiczne²¹².

5. Uczony francuski przyznaje, że proponowane przezeń formuły (definicji religii) nie mogą służyć do rozróżnienia we wszystkich wypadkach między zabobonem a religią, usprawiedliwiając ów brak tym, że jeśli — jak wskazuje nazwa — zabobon (*le super-stition*) polega na przesadzie i nadmiarze, rozumie się, iż to rozdzielenie — jak we wszystkich sprawach moralnych — może być czasem bardzo trudne²¹³.

Jednakże zaznacza on, że jeśli obserwuje się, iż wszyscy ludzie religijni pewnej kultury — poganie czy chrześcijanie — mają odrazę do zabobonu i zachwalają religię, nie będzie trudnym wydobyć — ze skrajnych nadużyć, które oni ujawniają, i z postaw, które oni przeciwstawiają — przynajmniej kilka cech stałych zabobonu i religii²¹⁴.

Niemożność rozróżnienia przy pomocy podanych przez Pinarda definicji religii we wszystkich wypadkach między zabobonem (przesądem) a religią jest niewątpliwie pewnym brakiem tychże definicji. Usprawiedliwia ją wszakże okoliczność, że skoro zabobon (łac. *superstitio* od *super-stare*) polega na przesadzie i nadmiarze (w wykonywaniu pewnych praktyk religijnych związanych z niewłaściwą wiarą czy niereligijnych)²¹⁵, trudno bywa w wielu konkretnych wypadkach ściśle określić

²¹² Na temat samej magii, jej stosunku do Bóstwa, do religii, zob. m.in.: L. Deubner, *Magie und Religion*, Freiburg i. Br. 1922; W. J. Perry, *The Origin of Magic and Religion*, London 1923; G. Wunderle, *Religion und Magie*, Mergentheim 1926; A. Bertholet, *Das Wesen der Magie*, Berlin 1927; W. Danzel, *Der magische Mensch*, Zürich 1928; R. Allier, *Magie et Religion*, Paris 1935; L. Gardette, *Magie*, DThC IX 2 (1927), col. 1510—1550; C. H. Ratschow, *Magie und Religion*, Gütersloh 1947; E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948; L. Chochoł, *Histoire critique de la magie et de ses dogmes*, Paris 1949; W. J. Goode, *Religion Among the Primitives*, New York 1951, 50—54; *Religion and Magic*; H. Aubin, *L'homme et la magie*, Paris 1952; M. Bouisson, *La magie*, Paris 1958; G. Siegmund, *Magie und Religion*, *Theologie und Glaube* 49 (1959), 124—134; J. A. Rony, *La magie*, Paris 1963; F. Aran, *Macht und Geheimnis der Magie*, 1965; G. Hierzenberger, *Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*, Düsseldorf 1969; H. Döbler, *Magie-Mythos-Religion*, 1972; M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1973; K. Judenko, *Bronisław Malinowski o magii*, *Euhemer* 17 (1973) nr 2, 63—75; J. G. Bardet, *Mystique et magie*, Paris 1974.

²¹³ *L'étude comparée* II, 10.

²¹⁴ Tamże. Por. też: *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5). — Trzeba tu też przy okazji nadmienić, że Pinard przestrzega przed pomieszaniem mitologii z religią. Zob. *La méthode historique au XIX^e siècle*, SER, *Compte rendu analytique de la II^eme session* (Louvain, 1913), Louvain 1914, 109, 110 n. Sądzi on, że mity i dziedzina właściwie religijna są daleko od tego, by pokrywać się (całkowicie). *L'étude comparée* I, 323.

Na temat zjawiska zabobonu (przesądu) i jego stosunku do religii zob. m.in.: A. Lehman — Peterson, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis zur Gegenwart*, Stuttgart³ 1925; A. d'Arlès, L. Roure, *Superstition*, w: *Dictionnaire apologetique de la foi catholique [= DAFC]*, t. IV, Paris⁴ 1931, col. 1561—1569; J. von Negelein, *Weltgeschichte des Aberglaubens*, 2 Bde, Berlin — Leipzig 1931—1935; O. Urbach, *Das Reich des Aberglaubens*, Bad Homburg v. d. H. 1938; P. Séjourné, *Superstition*, DThC XIV 2 (1941), col. 2764—2824;

granicę, od której ta przesada i ten nadmiar się zaczyna. Jak pisze jeden ze współczesnych autorów: „Nie jest łatwo wyznaczyć dokładnie linię demarkacyjną między kultem religijnym a zabobonem. Zabobon bowiem jest wypaczoną religijnością, jakby jej karykaturalnym obrazem”²¹⁶. Jednakże przynajmniej skrajne nadużycia — ujawniane zresztą i piętnowane przez samych ludzi religijnych (nie tylko wyznawców chrystianizmu i wyznawców innych religii monoteistycznych, ale nawet i pogan) — dadzą się stwierdzić w wystarczającym stopniu. Należy żałować, że uczony francuski, konstatując możliwość wydobywania z tych nadużyć i postaw im przeciwstawnych przynajmniej kilka cech stałych zabobonu i religii, parę takich cech choćby dla przykładu nie wymienił.

6. Zdaniem Profesora Gregorianum, podana przezeń definicja religii (w ujęciu przedmiotowym i w ujęciu podmiotowym) pomoże też rozstrzygnąć następujący dylemat. Jeżeli przyjmuje się bez różnicy jako «religijne» to, co jest przedstawione jako takie przez jakąkolwiek sektę lub jakąkolwiek jednostkę, nie wie się już w gruncie rzeczy — wobec twierdzeń najbardziej rozbieżnych²¹⁷ — gdzie się zaczyna i gdzie kończy się rodzaj religijny. Jeżeli zaś wyklucza się takie lub inne z tych rozszczeń, wchodzi się koniecznie na teren metafizyczny, ponieważ można dobrze wykazać jakiemuś człowiekowi, opierając się na zwyczaju (użytku), że on ma prawo być nazywany białym, murzynem czy metyseem, bowiem te słowa oznaczają właściwości dostrzegalne; lecz nie można mu wykazać zwyczajem (użytkiem), że on nie jest religijny, tym bardziej, że rewolucjoniści w tej dziedzinie żądają, by właśnie tak czynić, jak oni czynią, aby być więcej religijnym, i ponieważ oni przekroczyli ogólny poziom. Pojęcie religii jest tu porządku metafizycznego²¹⁸.

Przeto, wszystko, co można zrobić, konkluduje Pinard, to jest to, by oprzeć się na zwyczaju (użytku) najbardziej powszechnym, biorąc pod uwagę najpierw formy religii najbardziej pospolite [zwyczajne], odkładając zaś tymczasem formy więcej kwestionowane. To jest cała korzyść, którą przedstawia definicja nominalna religii (w obu ujęciach: przedmiotowym i podmiotowym)²¹⁹.

Definicja taka, podana przez Pinarda, pomaga niewątpliwie w znalezieniu wyjścia z powyższego dylematu, jeśli rzeczywiście wyraża to, co powszechnie przez ludzi wierzących uważane jest za przynależne do

P. Bauer, *Der moderne Aberglaube und seine Überwindung*, Stuttgart 1950; F. Buri, *Glaube und Aberglaube*, *Theologische Zeitschrift* 12 (1956), 206—236; H. Gottschalk, *Der Aberglaube*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 117 (1969), 281—291; *Religione e superstizione. Una riposta, una ricerca, un metodo per scuola italiana di domani*. A cura di A. de Rossi, Milano 1969; F. T. Elworthy, *The Evil Eye. The origins and practices of superstition*, London 1970; E. Saxrer, *Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit*, 1970; G. Jahoda, *Psychologia przesądu* (tłum. z ang.), Warszawa 1971; A. Ruffat, *La superstition à travers les ages*, Paris 1976.

²¹⁶ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, 654.

²¹⁷ M.in. uważających, jak to niebawem (w p. V tego artykułu) zostanie wspomniane, religię jedynie za czyste uczucie lub kurację duchową.

²¹⁸ *L'étude comparée* II, 10 przyp. 1.

²¹⁹ Tamże, 10 przyp. 1—11 przyp. 1 (c.d.)

sfery religii. A że faktycznie to wyraża, stwierdziliśmy już uprzednio. Wobec tego, postępowanie takie, jakie postuluje uczony: oparcie się na zwyczajowym użytku najbardziej powszechnym, a więc branie pod uwagę najpierw form religii najbardziej rozpowszechnionych, przy tymczasowym odkładaniu form więcej kwestionowanych, jest konieczne i pożyteczne, i zasadniczo wystarczające u progu badań religiologicznych²²⁰, nie mniej ujawnia pewną ograniczoność nominalnej definicji religii²²¹.

V. WARTOŚĆ WZGLĘDNA PODANYCH OKRESLEŃ RELIGII

Kończąc, w swym głównym dziele metodologicznym rozważania na temat pojęcia religii, Pinard de la Boullaye wyraża swe przeświadczenie, iż podana przezeń definicja religii (w obu ujęciach) wydaje mu się dobra, a nawet możliwie najlepsza — jako punkt wyjścia także dla pracowników naukowych, którzy chcą uniknąć przedwczesnego rozstrzygnięcia wchodzących w grę problemów — ponieważ ona wydaje mu się możliwie najbardziej pojednawcza²²².

To, zdaniem uczonego, jest jej zaletą. Ale to nie stanowi z pewnością gwarancji jej wartości absolutnej. Definicja ta nie może jeszcze zadowolić wszystkich, ponieważ — jak sam to podkreśla — zaznaczył on uprzednio, że nie ma postawy właściwie religijnej, o ile boskie nie jest rozumiane poniekąd jako osobowe, i ponieważ wykluczył z rodzaju religijnego jednostki i sekty, które redukuje religię do czystego tylko uczucia, bez związku koniecznego czy to ze sprawowaniem jakiegoś kultu indywidualnego lub społecznego, czy to z praktyką prawa moralnego, albo które przedstawiają religię jako kurację duchową²²³, zmierzając do zużytkowania pewnych pojęć o życiu, tamtym świecie, bytach naturalnych i nadnaturalnych, bez troski o ich prawdę obiektywną²²⁴.

Niektórzy, sądzi Pinard, będą protestować przeciw temu wykluczeniu. I wyznaje, iż zdecydował się na to, jak wszyscy inni, w charakterze prowizorycznym (à titre provisoire). Tym, co usprawiedliwia całą determinację tego rodzaju, jest to, że w pewnym sensie jest niemożliwym uczynić inaczej²²⁵.

Rzeczywiście, nie mógł on zaryzykować włączenia do dziedziny religii zaraz na wstępie takich form życia duchowego, które bardzo odbiegają od form powszechnie uważanych za bezsprzecznie religijne. Jest to postępowanie zgodne z dyrektywą, którą nieco wyżej postawił. Implikuje

²²⁰ O tym, iż takie właśnie postępowanie jest rozumne, wystarczające i bezpieczne, mówił Pinard już uprzednio, dowodząc, że tylko nominalna definicja religii może stanowić kryterium rozpoznania zjawisk religijnych i u progu badań nad nimi. *L'étude comparée* II, 3—5. Por. też: *Studio comparato*, col. 719. Zob. fragment II niniejszego artykułu (s. 7—15).

²²¹ Jest to zresztą u początku badań nieuniknione. Gdyby już na ich początku można było ustalić pełną definicję nominalną religii, można by z niej utworzyć pełną definicję realną religii i dalsze badania religii w tym celu byłyby już niepotrzebne.

²²² *L'étude comparée* II, 10.

²²³ Takim rodzajem terapii jest christian science, mind-cure, jak to Pinard zaznaczył już w *Synopsis tractatus*, 2 (n. 5), a także w *Expérience religieuse*, DAFC I (1925), col. 1848 przyp. 1.

²²⁴ *L'étude comparée* II, 10.

²²⁵ Tamże

ono jednak możliwość rewizji przez uczonego swego poglądu odnośnie nie należenia do rodzaju religijnego pewnych jednostek czy sekt, po bliższym zbadaniu charakteru ich duchowego życia. Uzyskawszy ew. nowe dane o tym duchowym życiu, świadczące o jego religijnym charakterze, a przeto ubogacając posiadaną już ew. definicję rzeczową religii, mógłby na podstawie tej bogatszej w treść definicji realnej utworzyć nową, doskonalszą definicję nominalną religii.

Jednakże takie bliższe badania mogą podtrzymać w niektórych wypadkach takie wykluczenie, dopuszczając co najwyżej zaliczenie tych czy owych jednostek czy sekt do rodzaju religijnego w szerszym albo nawet tylko niewłaściwym znaczeniu. Dlatego sądzimy, że byłoby wskazane, by uczoney ten — wykluczając z rodzaju religijnego zwłaszcza te przejawy życia duchowego ludzi, które się nie odnoszą do osobowego «przedmiotu» transcendentnego (Boga lub bogów) — zaznaczył wyraźnie, iż w podanej przez siebie nominalnej definicji mówi o religii (w obu ujęciach) we właściwym tego słowa znaczeniu.

Oceniając ogólnie, na koniec, sformułowane przez H. Pinarda de la Boullaye nominalne definicje religii w ujęciu obiektywnym i w ujęciu subiektywnym, trzeba powiedzieć, że w zadowalającej mierze spełnić one mogą służebne zadanie — zadanie *diagnostyczne* (delimitacyjne). Umożliwiają one bowiem odróżnienie i odgraniczenie — w ogromnej większości wypadków — już na początku badań rzeczowych nad religią (religiami), zjawisk religijnych od niereligijnych, wskazując na to, co pod terminem «religia» rozumie powszechnie ogół ludzi wierzących. Sformułowania te zatem zasługują na to, by były brane pod uwagę przez wszystkich badaczy przystępujących do takich badań, oraz by były przytaczane we wszystkich poważniejszych publikacjach, dokonujących przeglądu i klasyfikacji (typologii) różnego rodzaju definicji religii.