

Wprowadzenie

Pojęcia *racjonalności* – podobnie zresztą jak *irracjonalności* – traktuję tutaj jako kategorie historyczne, to znaczy mające w przeszłości różne znaczenia, zastosowania, konteksty kulturowe, następstwa itd. W każdym przypadku trzymam się leibnicjańskiej zasady: „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*) lub też – co na to samo wychodzi – „wszystko ma jakąś rację”. Problem polega na tym, aby te racje rozpoznać oraz określić ich „wagę” znaczeniową. Ostatnie z tych określeń biorę w cudzysłów, bowiem nie chodzi tutaj ani o samo ważenie słów, ani o samo ich rozważne stosowanie, ani też o nadawanie im takich znaczeń, aby oznaczały one dokładnie to, co znaczyć powinny. Chodzi o to wszystko razem, a ponadto o kilka jeszcze innych kwestii istotnych dla osiągnięcia racjonalności. Nie jest to zadanie łatwe. Wywodzące się z łaciny pojęcie *racji* (łac. *ratio*) miało bowiem wiele istotnie różniących się znaczeń¹. Podobnie zresztą było i jest w językach nowożytnych². Analizy językowe pozwalają oczywiście coś wyjaśnić w tych trudnych kwestiach znaczeniowych, ale są one niewystarczające do uporządkowania historycznego obrazu form i sposobów przejawiania się racjonalności. W grę wchodzi bowiem tutaj wiele różnych racji – *dostatecznych* (*rationis sufficientis*), *determinujących* (*rationis determinantis*), *uzasadniających* (*reddendae rationis*) itd.

¹ B. Paź podaje (za *Oxford Latina Dictionnary*), że w przeszłości oznaczał on (w połączeniu z innymi terminami) m.in. „pewną rachubę”, „proporcje lub relacje”, „kontekst wyjaśnienia jakiejś rzeczy lub zdarzenia”, „abstrakcyjną podstawę w odróżnieniu od konkretnych przyczyn”, „pewną wyjściową zasadę lub sposób konstrukcji czegoś” itd. „Jako składnik słownika filozoficznego termin *ratio* pojawia się dopiero u Cycerona [...] i obejmuje cały szereg znaczeń, takich jak: rachunek, odniesienie, stosunek [...] teoria, metoda, sposób, stan, rozum”. Por. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007, s. 36 i d.

² Przykładowo: w języku francuskim odpowiadający mu termin „raison” oznaczający m.in. „rozum”, „rozsądek”, „słuszność”, „powód”, „dowód” i „argument”.

Po to, aby odpowiedzieć na pytanie co jeszcze kryje się za wymienionymi tutaj racjami oraz co może wchodzić w grę przy kreśleniu obrazu racjonalności w religii i religijności trzeba przejść do konkretów. Sporym ułatwieniem w tej kwestii może być odwołanie się do tych myślicieli, którzy w przeszłości na temat racjonalności w religii i religijności już sporo mieli do powiedzenia. Byli to m.in. tacy myśliciele jak: ze starożytnych Platon, Ciceron i Aureliusz Augustyn (św. Augustyn), natomiast z nowożytnych T. Hobbes i D. Hume, Wolter i A.N. Condorcet, G.W.F. Hegel, L. Feuerbach i M. Weber. Podejście każdego z nich oznacza się pewną oryginalnością, natomiast tego ostatniego również przełomowością. Przełomowość ta w podejściu do religii Maxa Webera polega nie tyle nawet na pokazaniu, że jest ona zjawiskiem społecznym, czy też na wykazaniu, że w dziejach dokonywały się procesy jej racjonalizacji (nazywane przez niego „odczarowywaniem świata”), co na ukazaniu, że coraz bardziej racjonalna religia i religijność stanowiły istotne wsparcie dla narodzin takiej potęgi współczesnego świata jaką jest kapitalizm. Przełom w tym podejściu był tak głęboki, że należałoby w filozofii religii odróżniać tradycje przedweberowskie od weberowskich.

W rozprawie tej tymi drugim zajmuję się jedynie o tyle, o ile może to być pomocne w zorientowaniu się, na czym polegają występujące między nimi istotne różnice. Natomiast pierwsze różnicuję tutaj na tradycje starożytne i nowożytne, z wyróżnieniem w tych ostatnich tradycji brytyjskich, francuskich i niemieckich. Racji uzasadniających te podziały dostarczają różnice w pojmowaniu zarówno racjonalności, jak i religijności. Już sama analiza znaczenia nadawanego pojęciu *ratio* w wyróżnionych tutaj okresach pozwala dostrzec te różnice. U Platona wprowadzić się ono jeszcze nie pojawia, ale pojawia się jego grecki odpowiednik, to znaczy pojęcie *eidos* (*eidétikós* to tyle, co znający, wiedzący) oznaczający zarówno istotę rzeczy, jak i uwolnione od ograniczeń zmysłowości oraz wyposażone w różnorakie cnoty zmierzanie myśli do poznania istoty rzeczy. U Cicerona owo *ration* ma kilka znaczeń i nie w każdym z nich wiąże się z owym platońskim zmierzaniem ku temu szczytowi, którego zdobycie dla posługującego się rozumem człowieka stanowi wyzwanie i zadanie do zrealizowania. Jednak w przynajmniej kilku z nich da się zauważyć ten sam „ruch myśli” ku owemu szczytowi, a także te same lub podobne cnoty, które kultuwyje platoński mędrzec pragnący ów szczyt zdobyć (Ciceron nazywał to *ratio recta*). Augustyn, który dokonał swoistego zbilansowania

osiągnąć i potknąć obu filozofów oraz zapoczątkował nowy rozdział w podejściu do racjonalności religii i religijności wyżej postawił *ratio* platońskie niż cycerońskie. Jednak jedno i drugie uznał za stojące niżej niż *ratio* chrześcijańskie, znaczy takie, które oznacza – poza wszystkim innym – taki ruch myśli, którego celem jest poznanie Boga oraz dotarcie do tego, co wieczne, niezmienne, czysto duchowe itp. Tym zapoczątkowanym przez Augustyna i rozwijanym później przez wielkich teologów chrześcijańskich kierunkiem myślenia o racjonalności w religii i religijności szerzej się tutaj nie zajmuję. Chciałbym jednak nie tylko zasygnalizować jego obecność w europejskiej kulturze umysłowej, ale także wyraźnie powiedzieć, że pojawiły się na nim takie ujęcia, w których racjonalność łączona jest z wiarą religijną, a pojęcie *ratio* oznacza zarówno podstawę tej wiary, jak i podstawę tego wszystkiego, co zostało stworzone, to jest samego Boga. Takie ujęcia występują zarówno w średniowiecznej scholastyce, jak i nowożytnych wersjach augustynizmu i tomizmu.

Czasy nowożytne postrzegam i przedstawiam jako okres, w którym pod niejednym względem nastąpiło odejście od starożytnej i średniowiecznej racjonalności i religijności. Różnie to odchodzenie przebiegało w różnych częściach Europy. Wyróżniam tutaj jedynie trzy takie sposoby tego odchodzenia – brytyjski, francuski i niemiecki, ale można byłoby podać kolejne. Sposób brytyjski to z jednej strony próba fundowania nowego typu religii i religijności na nowego typu racjonalności, jak i fundowania nowego typu racjonalności na nowego typu religii i religijności. Ten drugi przypadek został dosyć dokładnie przeanalizowany i opisany przez Maxa Webera. W swoich rozważaniach zajmuję się zatem głównie tym pierwszym przypadkiem. Sposób francuski to próba fundowania racjonalności pozbawionej jakichkolwiek związków z religią i religijnością chrześcijańską oraz wykreowania takiej religii i religijności, której podstawą jest przede wszystkim wiara w posługującego się rozumem człowieka. Sposób niemiecki jest najbardziej złożony, bowiem zawiera on zarówno elementy tradycji brytyjskiej i francuskiej, jak też stanowi próbę ich przekroczenia i wkroczenia na obszar, gdzie racjonalność okazuje się religijnością, a religijność racjonalnością, przy czym i tutaj w grę wchodzi zasadniczo różniące się sposoby łączenia racjonalności z religijnością i religijności z racjonalnością.

Wstępnych wyjaśnień wymagają również pojęcia *religia* i *religijność*. Pochodzą one oczywiście z języka łacińskiego, ale nie sposób jednoznacz-

nie wskazać ich językowego pierwowzoru. Według Cycerona, pierwsze z tych pojęć pochodzi ze słowa *relegere*, oznaczającego zdolność odczytywania tego, co jest związane z bogami. Zdaniem M. Sabinusa, pochodzi ono ze słowa *relinquer*, oznaczającego oddzielenie tego, co święte, od tego, co nieświęte. Z kolei Lanktaczusz utrzymywał, że pochodzi ono od słowa *religare*, oznaczającego wiązanie czegoś z bogami oraz siłami nadprzyrodzonymi. Natomiast Augustyn twierdził, że pochodzi ono od słowa *reeligere*, oznaczającego obieranie sobie czegoś za przedmiot czci³. Tak czy inaczej, za każdym razem w grę wchodzi bogowie lub Bóg oraz zorientowanie na niego ludzkich wysiłków umysłowych oraz praktyk kultowych i obrzędowych. Tak to było rozumiane zarówno w tradycji przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej, a nawet w antychrześcijańskiej⁴.

Przy takiej wieloznaczności pojęcia *religia* nie może być jednoznaczne pojęcie *religijność*. Posługiwano się nim oczywiście od dawna, i to posługiwano się zarówno w celu obrony jakichś form religijności, jak i w celach krytycznych oraz badawczych. Przy takich okazjach wprawdzie nie wyjaśniano z reguły znaczenia tego pojęcia, niemniej operowano nim w taki sposób, że można się zorientować, co wchodzi lub może wchodzić w skład religijności. Rzecz jasna, w jej skład wchodzi różne elementy – m.in. takie jak: religijne przeżycia i doświadczenia, religijne wierzenia i pragnienia, religijne pobudki i motywacje, religijne postawy i zachowania itd. Ich lista jest długa, a to, które z nich mogą i powinny być brane pod uwagę zależy nie tylko od tego, jaki typ religijności jest badany, ale także od tego, kto ją bada – bo przecież coś innego interesuje socjologa czy psychologa religii, a coś innego filozofa czy historyka religii i każdy z nich ma

³ W. Piwowarski, omawiając próby zdefiniowania religii przez socjologów religii stwierdza, że „żaden z socjologów nie sformułował takiej definicji religii, która by mogła uzyskać powszechną zgodę”. Przywołuje on przy tej okazji opinię I.M. Yingera, który uważa, że „w ciągu jednej godziny można znaleźć setki definicji religii”, oraz C.Y. Glocka, który twierdzi, że „tyle jest definicji religii, ile jest osób, które je formułują”. Por. W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, w: *Socjologia religii*, praca zbiorowa, Kraków 1984, s. 53 i d.

⁴ Autorzy słownika teologicznego przy haśle: *religia* przypominają, że „według Tomasa z Akwinu zadaniem religii jest podtrzymanie ukierunkowania człowieka ku Bogu; wszystkich, którzy pytają o podstawę i cel świata, nazywane przez nas Bogiem, uważa się za religijnych. Religia w węższym znaczeniu oznacza też kult Boga, który wywodzi się z owego pytania i z refleksji nad nim [...]”. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 387.

swoje kryteria wyboru. Rzecz jasna, jakoś próbowano sobie radzić z tym bogactwem wchodzących w skład religijności elementów. Również pod tym względem podejście Weberowskie okazało się przełomowe i skutkujące szeregiem ważnych poznawczo opracowań socjologicznych, religioznawczych, historycznych i filozoficznych – nie tylko samego Webera, ale także kontynuatorów zapoczątkowanych przez niego badań nad racjonalnością w religii i w religijności⁵.

⁵ W jego *Socjologii religii* wyróżniane są „typy religijnych stosunków wspólnotowych”, a w ich ramach „pierwotne zorientowanie na ten świat religijnie lub magicznie motywowanego działania wspólnotowego”, „religijność chrześcijańska” (ze zróżnicowaniem na wczesnochrześcijańską oraz „wysoko rozwiniętych kultur”), „powszednia religijność”, „religijność gminy”, „religijność chłopów”, „religijność rzemieślników”, „religijność zbawienia osób uprzywilejowanych w największym stopniu negatywnie”, „religijność sekt” itd. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 i d.

