

Maciej Chlewicki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

OSIEMNASTOWIECZNA IDEA RELIGII NATURALNEJ I JEJ WSPÓŁCZESNE FORMY

STRESZCZENIE

Religia naturalna była ważnym i popularnym zjawiskiem istniejącym wśród myślicieli, filozofów i pisarzy XVIII wieku. Zgodnie z jej głównym przesłaniem chodziło o to, by traktować religię w kategoriach moralnych, czemu towarzyszyło przekonanie o istnieniu zasad etycznych wspólnych dla wszystkich ludzi oraz przeświadczenie, że Bóg jest Moralnym Prawodawcą lub wręcz tylko symbolem świętości prawa moralnego. Pomimo tego, że pojęcie religii naturalnej w takim rozumieniu dziś już nie istnieje, jej niektóre formy wciąż można odnaleźć w świadomości europejskiej. Ale jako najważniejsze dziedzictwo osiemnastowiecznej koncepcji religii naturalnej możemy potraktować naszą współczesną zachodnią wiarę w prawa człowieka i ich uniwersalny charakter. W naszym systemie wartości prawa te są czym najwyższym i wręcz „świętym”. Można nawet powiedzieć, że są naszą nową religią, ukształtowaną na wzór tamtej religii naturalnej i stanowiącą jej kontynuację.

Słowa kluczowe:

religia naturalna, filozofia religii, filozofia oświecenia, prawa człowieka, Kant.

Wiek XVIII w takim samym stopniu jest wiekiem Oświecenia i Rozumu, jak wiekiem Natury. Niewykluczone, że w samym pojęciu Natury, zideologizowanym przez osiemnastowiecznych myślicieli, zarówno tych spod znaku Rozumu i naukowego postępu – z jednej strony – jak i wczesnoromantycznego sentymentalizmu z drugiej, jest tyle wieloznaczności, nieokreśloności czy wręcz sprzeczności, że nie da się w ogóle mówić sensownie o jakimś

jednym spójnym systemie „tego, co naturalne”¹; tym niemniej samo to pojęcie stanowi jeden z najważniejszych punktów odniesienia w ówczesnych sporach dotyczących kwestii podstawowych: natury człowieka, praw naturalnych, idei doskonałego społeczeństwa, pochodzenia władzy, porządku społecznego i moralnego, nie mówiąc już o wszelkiego rodzaju zagadnieniach dotyczących świata przyrody. Nie inaczej mogło też być w przypadku osiemnastowiecznego sporu na temat istoty religii. W obliczu wszechwładzy kategorii tego, co naturalne, ten sam los musiał spotkać także i ją: również religia, o ile mogła liczyć na akceptację ze strony oświeconych umysłów, musiała w końcu stać się „religią naturalną”.

Osiemnastowieczna idea religii naturalnej daleka jest od tego, co mogłyby sugerować użyte w tym określeniu pojęcia i co z tego powodu bywa niekiedy błędnie rozumiane jako jakaś religia pierwotna i poniekąd wrodzona naturze ludzkiej, bądź religia uniwersalna dla człowieka jako bytu naturalnego czy osadzonego w naturze, czerpiąca z określonego wyobrażenia przyrody jakiejś inspiracje teologiczne. Może nawet, paradoksalnie, owa „religia naturalna” nie jest w ogóle religią. Przytaczając bodaj najkrótszą i całkiem trafną jej definicję za Wolterem, można powiedzieć: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu”². Zgodnie zatem z jej osiemnastowiecznym wyobrażeniem jej istotą jest czysto moralna treść, co zdaniem wielu oceniane jest jako wypaczenie właściwego sensu religii, polegające na błędnym redukowaniu tego, co religijne, do tego, co moralne. Niezależnie od oceny tego zjawiska, ma religia naturalna XVIII wieku rzeczywiście taki właśnie sens. Jej treść można scharakteryzować przy pomocy trzech głównych twierdzeń: (1) jest to przekonanie o istnieniu zasad etycznych wspólnych dla wszystkich ludzi oraz – co może nawet ważniejsze – przeświadczenie o najwyższej i bezwzględnej wartości tychże zasad; (2) Bóg pojęty w niej jest jako bliżej nieokreślona Najwyższa Istota, nieredukowalna do wyobrażeń jakiegokolwiek religii historycznej i stanowiąca pod-

¹ W tym okresie dla jednych wyrazem Natury jest rozum, dla innych coś zgoła przeciwnego – uczucie i zmysł; jedni pojmują prawo moralne jako najbardziej zgodne z Naturą, inni (szczególnie Kant) – jako dowód przekraczalności tego, co naturalne; jedni chcą powrotu do Natury jako do tego, co pierwotne, inni zaś zakładają w Naturze (przynajmniej jeśli chodzi o człowieka) konieczność wykraczania i nieustannego doskonalenia się, dojrzewania i postępu. To tylko niektóre przykłady napięć, może wręcz sprzeczności, tkwiących w osiemnastowiecznym wyobrażeniu Natury. Jest z pewnością wiek XVIII okresem „naturalizmu”, ale pojęcie to w swej treści jest chyba niemożliwe do jednorodnego scharakteryzowania i oceny.

² Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konczewska, Warszawa 1956, s. 32.

stawę porządku fizycznego, a przede wszystkim porządku moralnego (Bóg jest wręcz samą tylko Istotą Moralną); (3) instancją pozwalającą człowiekowi rozpoznać ów moralny porządek jest przyrodzona mu, czyli dana w sposób naturalny, bądź to władza rozumu, bądź władza jakiegoś instynktu moralnego, w postaci wrodzonego uczucia moralnego czy sumienia. Jako dwie cechy dodatkowe, także w ważny sposób dookreślające to osiemnastowieczne pojęcie religii naturalnej, należy wymienić: (4) wybitnie pozainstytucjonalny charakter tej religii, wręcz niekiedy – jak we Francji – przybierający postać skrajnej wrogości wobec instytucji Kościoła, ale bynajmniej nie przekreślający wspólnotowego i społecznego jej znaczenia oraz (5) przeświadczenie jej zwolenników o tym, że opowiedzenie się za taką właśnie postacią religii jest jeśli nie byciem na szczycie moralnego i społecznego rozwoju człowieczeństwa, to przynajmniej znajdowanie się na przedzie procesu nieuchronnego postępu ludzkości.

Kategoria religii naturalnej rodzi się jako twór pisarzy, filozofów, intelektualistów – jako twór rozumu. W tym sensie trudno mówić o niej jako o czymś, co ma bardzo szeroki zasięg społeczny, czy w ogóle co ma wpływ na religijność potoczną, tradycyjną dla danego społeczeństwa. Tym niemniej ma całkiem spore grono wyznawców – czytelników składających się na tzw. oświeconą publiczność. I ma wielkie ambicje: chce być religią prawdziwą, religią wszystkich, ponad podziałami cywilizacyjnymi i intelektualnymi; chce też być religią ostatnią, bo religią ludzkości w ogóle, człowieczeństwa jako takiego. Nie jest ona też w XVIII wieku ideą całkiem nową, jej korzenie można dostrzec już w filozofii starożytnej, np. u Platona³. W zasadzie od samego początku jest jakby podziemnym nurtem europejskiej tradycji, stanowiącym o istotnym elemencie jej tożsamości. Ale swoją prawdziwą kulminację znajduje właśnie w myśli osiemnastowiecznej, doskonale wpisując się w proces emancypacji zdemitologizowanej świadomości człowieka i społeczeństwa nowożytnego.

Główne cechy tak pojętej religii naturalnej oraz intelektualny klimat, w jakim ona wyrasta, wskazują wyraźnie na deizm jako jej filozoficzne i światopoglądowe zaplecze. Jest faktycznie religia naturalna częścią tego

³ Znana jest Platońska krytyka potocznych przekonań religijnych z punktu widzenia zasad moralnych jako jedynych godnych zaakceptowania przez „miłośnika mądrości”, zarówno filozofa, jak i każdego rozumnego człowieka. Widać to choćby w tak znanych i ważnych dialogach Platona, jak *Państwo*, *Fedon*, *Eutyfron* i in. Jest to poniekąd rzecz oczywista nie tylko dla filozofii greckiej, której Platon jest w tym przypadku jedynie reprezentantem, ale także dla greckiego dramatu, szczególnie z późniejszego okresu, którego szczytowym przejawem jest twórczość Eurypidesa.

oświeceniowego zjawiska, które samo jako takie bywa niekiedy traktowane i oceniane w kategoriach filozoficznej religii. Akcent położony na kwestie etyczne pozwala określić religię naturalną jako skrajnie moralistyczną odmianę czy interpretację deizmu. Jest też tak pojęta religia naturalna tym zjawiskiem, które można uznać za jednolite i uniwersalne dla całej myśli oświeceniowej, tak zróżnicowanej przecież pod innymi względami. Stanowi być może jedyny tak oczywisty i wspólny dla wszystkich przedstawicieli tej epoki pogląd, obecny w takim samym stopniu i uznawany z takim samym przekonaniem w Anglii, we Francji, w Niemczech, we Włoszech czy w Polsce. Nawet jeśli prawdziwą byłaby opinia Mosesa Mendelssohna, że Anglicy myślą za pomocą wrażeń zmysłowych, Francuzi dowcipu, zaś tylko Niemcy naprawdę używają rozumu⁴, czyli jeśli faktycznie istniałyby wręcz podstawowe różnice w sposobach myślenia pomiędzy tymi odrębnymi tradycjami intelektualnymi, to w sprawie tego, co nazywa się wszędzie religią naturalną, istnieje zdumiewająca zgodność. Ideę tę znajdujemy tak samo w pismach Hume'a, Pope'a, Newtona, jak Woltera i Rousseau czy w końcu Lessinga i Kanta, by wymienić tylko najważniejszych. Różnice wszakże istnieją, ale można uznać je za nieistotne. Dotyczą jedynie w gruncie rzeczy kwestii drugorzędnej, mianowicie sporu o to, co stanowi ową podstawową w człowieku władzę pozwalającą w sposób najwłaściwszy rozpoznać i działać zgodnie z prawdziwymi zasadami moralności, które ze względu na swą treść i tak są w istocie przecież wspólne dla wszystkich. Czy jest tą władzą rozum, czy może jakaś forma „zmysłu”, uczucia, moralnego instynktu? Nie warto dziś ponownie angażować się w ten spór, gdyż dla rozumienia samej zasady tej religii nie wnosi on nic istotnego. Nawet pomimo wspomnianych różnic dotyczących tego szczegółu zasadnicza kwestia pozostaje bezsporna: podstawowe reguły moralne są wspólne dla wszystkich ludzi, a ich wartość, ważność, obowiązywalność mają status czegoś absolutnego, czegoś najwyższego i nieprzekraczalnego; Bóg zaś jest czysto Moralną Istotą.

Definicję religii naturalnej w stosunku do religii objawionej najlepiej chyba sformułował Kant: „Religia, w której muszę wpierw wiedzieć, iż coś jest przykazaniem Bożym, aby uznać to za swój obowiązek, jest religią objawioną (albo potrzebującą objawienia). Natomiast ta, w której muszę najpierw wiedzieć, iż coś jest obowiązkiem, zanim mogę uznać to za przykazanie Boże, jest religią naturalną”⁵. Stąd wniosek i ogólna definicja religii jako

⁴ Tak pisze Mendelssohn w liście do Lessinga z 20 lutego 1758 roku. Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 373.

⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 188.

takiej u Kanta (z którą z pewnością zgodziłaby się większość zwolenników religii naturalnej)⁶: „Religia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych”⁷. Przez obowiązki, o jakich mówi Kant, należy oczywiście rozumieć nie obowiązki kultu religijnego, ale tylko i wyłącznie nasze obowiązki moralne, zgodne z moralnością powszechną. Tendencja, by interpretować zjawisko religii przede wszystkim z punktu widzenia nauki etycznej, jaką każda religia zawiera, jest prawdopodobnie tak stara jak filozofia i w tym sensie jest to zjawisko typowo filozoficzne, istotne dla zachodniej tradycji intelektualnej. Tendencja ta na pewno doznała szczególnej intensyfikacji w czasach nowożytnych, ale nie bez znaczenia dla niej pozostaje także z pewnością fakt, iż chrześcijaństwo, owa religia Zachodu, przynajmniej w oczach tak zorientowanych filozofów, jest jedną z najbardziej „moralnych” religii, jeśli nie w ogóle „czystą religią moralną”. Te dwa niekoniecznie ścierające się, ale w tym wypadku raczej współpracujące ze sobą nurty – filozoficzny z jednej strony i chrześcijański z drugiej – przyniosły w końcu efekt w postaci idei religii naturalnej w rozumieniu, o jakim tu mowa. Był to długi proces, który za Heinem można nazwać procesem moralnego „filtrowania” Boga i religii⁸. Ale chodzi tu zarazem o coś więcej, co nie powinno ująć naszej uwagi.

Powszechnym jest przekonanie, że cechą myśli oświeceniowej jest redukcja religii do moralności, czego wyrazem jest m. in. właśnie idea religii naturalnej. Ta powszechna opinia, częściowo wprawdzie uzasadniona, nie oddaje w pełni właściwego stopnia zaangażowania niektórych myślicieli w tę poważniejszą niż by się mogło wydawać sprawę. Byłaby ona bowiem dużym uproszczeniem, gdybyśmy odnosili ją np. do koncepcji Kanta czy Lessinga. To u tych dwóch myślicieli zaznaczył się wyraźnie proces innego rodzaju i o wyraźnie donioślejszym znaczeniu. Kant i Lessing nie tyle bowiem redukcją religię do nauki moralnej, co raczej traktując moralność w kategoriach religii podnoszą ją poniekąd do poziomu religii samej. W ich koncepcjach moralność sama niejako staje się religią⁹. A jest to znacznie

⁶ Warto nadmienić, że w swojej znanej książce na temat filozofii oświecenia Ernst Cassirer posłużył się właśnie definicją religii naturalnej w jej Kantowskim sformułowaniu, jako najlepiej wyrażającym jej sens typowy dla całej epoki. Zob. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

⁷ I. Kant, dz. cyt., s. 188.

⁸ Zob. H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 140.

⁹ W takim duchu interpretuje m.in. P. Hazard stosunek religii i moralności u Lessinga, pisząc, że ten ostatni: „Podjmował ideę, że moralność jest religią”. (P. Hazard, dz. cyt., s. 376).

więcej niż powiedzieć, że religia doznała redukcji do moralności. Osiemnastowieczna idea religii naturalnej z pewnością dopuszcza obie te interpretacje stosunku moralności i religii, ale wydaje się, że perspektywa Kantowska i Lessingiańska w nieskończenie wyższym stopniu podnosi jej wartość. U obu tych myślicieli spotykamy wypowiedzi, które wskazują na absolutną, wręcz boską wartość tego, co moralne. Mówi się tam o świętości prawa etycznego, o świętości idei obowiązku, o religijnym majestacie moralności itp.¹⁰. Do całkowitego przesądzenia sprawy dochodzi w momencie, gdy nawet samego Boga traktuje się nie tylko jako Moralnego Prawodawcę, ale wręcz redukuje się go do symbolu świętości prawa moralnego, świętości moralności jako takiej. Najwyraźniejsze tego typu uwagi można spotkać szczególnie w ostatnich pismach Kanta (*Opus postumum*), choć w zasadzie i wcześniejsza twórczość tego filozofa wskazuje na to wyraźnie. Najlepiej chyba rzecz całą wyraził jednak Fichte, ten najczystszy spadkobierca Kanta i oświecenia, gdy pisał w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku: „To jest prawdziwa wiara; moralny porządek jest tą boskością, którą przyjmujemy”. A dalej: „Ów żywy i działający porządek moralny to jest właśnie sam Bóg; nie potrzeba nam żadnego innego Boga i nie możemy żadnego innego pojąć”¹¹. Nawet jeśli niewielu osiemnastowiecznych myślicieli potrafiło ująć to z taką wyrazistością i bezpośredniością jak ten uczeń Kanta, to wielu, może większość, w istocie myślała podobnie. Bóg był dla nich odległą i mglistą ideą, o której nie wiedzano nic ponadto, że trzeba przyjąć czy postulować jej istnienie ze względów czysto moralnych. To, w jaki sposób ten niewidzialny Bóg udzielił ludziom wiedzy o ich obowiązkach moralnych oraz w jaki sposób mógłby egzekwować swe prawa, pozostawało kwestią sporną, której zresztą myśliciele tej epoki nie zamierzali poświęcać zbyt wiele uwagi. Mieli na tyle zdrowego rozsądku i dystansu do dogmatycznych, religijnych sporów, by wiedzieć, że nic tu w zasadzie wiedzieć nie można i że nic pożytecznego z takich dociekań wynikać nie może. Byłoby to jedynie przeszkodą w koncentrowaniu się na sprawie zasadniczej, a tą jest niewątpliwie sama moralna

¹⁰ Pisze np. Kant: „Zatem etyka prowadzi nieodzownie do religii, przez co urasta do idei wszechmocnego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem, w którego woli to właśnie jest ostatecznym celem (stworzenia świata), co zarazem może i powinno być ostatecznym celem człowieka”. I dalej: „Kiedy etyka uzna świętość swego prawa za przedmiot najwyższego szacunku, to na poziomie religii z najwyższej przyczyny wypełniającej owe prawa czyni przedmiot uwielbienia i ukazuje się w jego majestacie”. (I. Kant, dz. cyt., s. 26–27).

¹¹ J. G. Fichte, *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*, [w:] *Filozofowie o religii. Przekłady*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa – Kraków 1960, s. 163–164.

nauka, której zasady powinniśmy poznawać i przyswajać sobie w jak największym stopniu. Tylko ona ma rzeczywistą, absolutną wartość; Bóg stanowi jedynie jej symboliczne dopełnienie. W taki sam, jedynie symboliczny sposób, mówi się o nieśmiertelności duszy.

Ta dominacja i absolutyzacja perspektywy moralnej, prowadząca wręcz do uświęcenia moralności, pokazuje, że przynajmniej w niektórych wydaniach idea religii naturalnej wykracza poza wąskie ramy osiemnastowiecznego deizmu. To każe nam odnieść się do jeszcze jednej kwestii. Trzeba bowiem postrzegać religię naturalną w kontekście szerszych i poważniejszych przemian dokonujących się w świadomości XVIII wieku. Chodzi o rodzące się i dojrzewające wówczas idee człowieczeństwa i społeczeństwa obywatelskiego. Ruch ten przyniósł tak doniosłe dla całej kultury zachodniej, tak w jej nowożytnym jak i współczesnym wymiarze, ideały, jak pojęcia ludzkiej godności i autonomii, praw człowieka, wolności, sprawiedliwości, równości, solidaryzmu społecznego itp. Nie można zrozumieć znaczenia idei religii naturalnej bez uwzględnienia tego kontekstu. Przeświadczenie osiemnastowiecznych myślicieli o tym, że istnieją wspólne dla wszystkich ludzi zasady etyczne, z pewnością można uznać za zbyt optymistyczne czy po prostu przesadzone i złudne. Nie zmienia to jednak faktu, że sama idea bezwzględnej i najwyższej wartości reguł moralnych może wciąż uchodzić za rzecz o najwyższym znaczeniu; a ponadto, że u podstaw owych bliżej nieokreślonych i wspólnych dla wszystkich zasad moralnych tkwią ważniejsze od nich prawa człowieczeństwa jako takiego. Religia naturalna jest jednym z najważniejszych uczestników procesu, który w końcu doprowadził do wykształcenia się w XVIII wieku idei, które od tamtego czasu aż do dziś określamy mianem podstawowych praw człowieka. Można wręcz powiedzieć, że ich koncepcja jest w jakimś stopniu wynikiem ewolucji tak pojętej religii naturalnej i w tym sensie należy je uznać za historyczne i ideowe dopełnienie czy przekształcenie jej idei.

Ewolucje tę – i kontynuację zarazem – wyraźniej można dostrzec uwzględniając przemiany, jakie dokonały się w ciągu ostatnich dwóch stuleci. W wieku XVIII ze względu na krótkość czasu i intensywność procesów rzecz przedstawia się w sposób o wiele bardziej złożony. Można dostrzec, jak moralna perspektywa religii naturalnej łączy się i oddziałuje na płaszczyznę społeczną i polityczną, tworząc konglomerat przenikających się zależności i wpływów. Jednym z najbardziej interesujących i zarazem najbardziej charakterystycznych dla tej epoki przykładów wzajemnych relacji religii naturalnej, polityki i płaszczyzny społecznej jest dekret z okresu rewolucji we Francji (1794), w którym czytamy:

„Lud Francji uznaje Najwyższą Istotę i nieśmiertelność duszy. – Uznaje, że oddawanie należnej czci Najwyższej Istocie zawiera się wśród obowiązków każdego człowieka. – Na pierwszym miejscu pośród tych obowiązków stawia nienawiść do zakłamania i tyranii, karanie despotów i zdrajców, pomoc nieszczęśliwym, czynienie innym wszelkiego możliwego dobra i niewyrządzanie nikomu jakiegokolwiek niesprawiedliwości. – Ustanowione zostaną święta, które będą nasuwały człowiekowi myśl o boskości i przypominały o godności jego własnego bytu”¹².

Na tym przykładzie widać wyraźnie, jak płaszczyzny religijna, moralna, społeczna i polityczna nakładają się na siebie, przenikają się wzajemnie. Trudno chyba jednak brać dosłownie wyrażoną tu wiarę w Najwyższą Istotę czy nieśmiertelność duszy, poza ich czysto symbolicznym i moralnym znaczeniem. Warta podkreślenia jest natomiast rola idei godności człowieka, w imię której, jak się zdaje, sformułowane są pozostałe postulaty.

Koncepcja religii naturalnej była zjawiskiem ważnym i miała bardzo intensywny żywot, ale umarła wraz z wiekiem, który ją zrodził. Nie widać jej wśród ważnych idei następnych stuleci, ani nawet jej pojęcie nie przetrwało w takim kształcie w świadomości europejskiej, zachodniej. Jednak ideały, jakie z sobą niosła, bądź które wraz nią i pod jej wpływem dojrzewały – i bez których trudno wyobrazić sobie zachodni system wartości – pozostają wciąż żywe. I to w tym należy dostrzegać nie tyle jej proste trwanie, kontynuację, co raczej istotne dziedzictwo. Niektóre jej przejawy można dostrzec jeszcze w obszarze współczesnej religijności ludzi Zachodu, ale prawdziwe jej znaczenie – i w tym sensie jej współczesna postać – polega na czymś innym. Chodzi przede wszystkim o system najistotniejszych wartości, które konstytuują myśl i tożsamość zachodnią w najważniejszym obszarze jej zainteresowania, jakimi są idea człowieczeństwa i koncepcja praw człowieka. To być może o nich należy mówić jako o czymś w rodzaju naszej współczesnej zachodniej religii, „religii naturalnej” naszych czasów.

Idea religii naturalnej sprzed trzystu lat była pomysłem intelektualnych elit, istniejącym nie tyle w szerokiej praktyce społecznej i religijnej, co raczej w przestrzeni dyskursu filozoficznego i literackiego, dyskursu ideologicznego. Podobnie na tę rzecz należałoby patrzeć dzisiaj; nie chodzi bowiem o pytanie o stan i przemiany tradycyjnej religijności współczesnych zachodnich społeczeństw, co raczej o warstwę ideologiczną, wyznaczającą ramy dla

¹² C. L. Backer, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 2008, s. 154.

naszych najważniejszych idei i dla naszego systemu wartości. Tak jak tamta „religia naturalna” w pewnym sensie nie była religią, a przynajmniej religią w tradycyjnym znaczeniu, choć w oczach jej twórców miała nią być i miała tamtą zastąpić, tak też nasza współczesna jej kontynuacja wyraża się najbardziej w określonych formach zachodniej świadomości, szczególnie skupionej wokół idei humanitaryzmu, idei praw człowieka, nieprzypadkowo może korespondując zarazem z przemianami w obszarze tradycyjnych form religijności. Bo być może tych dwóch spraw nie należy tak ściśle oddzielać: jest to bowiem cechą tak pojętej religii naturalnej, że oferując nową treść jako pożądaną postać religii, chce zarazem oddziaływać i eliminować jej nieistotne, tradycyjne, zastane formy. Współcześnie ta korelacja widoczna jest np. w nasilającym się procesie „prywatyzacji” religii, polegającym nie tylko na odchodzeniu od instytucjonalnych form jej funkcjonowania, ale może jeszcze bardziej na „prywatyzowaniu” określonych treści i wyobrażeń religijnych, odpowiadających indywidualnym potrzebom ludzi w obszarze ich duchowych, intelektualnych czy moralnych intuicji i wrażliwości. Widać to zjawisko nawet w tak tradycyjnie katolickim społeczeństwie, jak społeczeństwo polskie. Nawet tu, nie mówiąc już o tym, z czym mamy do czynienia na Zachodzie, dochodzi do rozmywania czy zmiękczenia sztywnych nauk kościelnej doktryny na rzecz bardziej „ludzkich”, potocznych, zdroworozsądkowych wyobrażeń. Dotyczy to zarówno idei Boga, jak też podstawowych treści teologicznych, w tym w szczególności zasad społecznych i moralnych. Bóg coraz bardziej, jak prawie trzysta lat temu, staje się jakąś enigmatyczną Najwyższą Istotą, Kosmiczną Siłą, odległym punktem, niewidocznym i prawie nieobecnym, ale też takim, dzięki któremu wszystko w końcu musi (bo powinno) mieć sens. Tego sensu poszukuje się jednak coraz częściej nie w sferze wiary w nieśmiertelność i życie wieczne, co raczej w obszarze praktyki moralnej, wiary w sens porządku etycznego tu, na ziemi, którego wypełnienie i zwieńczenie w porządku nadnaturalnym, tak samo jak trzy wieki temu, pozostaje kwestią bardzo niejasnych, ale za to najbardziej wzniosłych myśli. I tak samo jak wtedy świadomość prawa do takiego „moralnego filtrowania Boga i religii” wypływa jedynie z przyrodzonej człowiekowi władzy posługiwania się własnym rozumem i skorelowanym z nim własnym moralnym sumieniem. Rzecz jasna, musi prowadzić to, przynajmniej na wstępnym etapie, do poważnej atomizacji, do zindywidualizowania wyobrażeń nie tylko w zakresie różnorodnej treści szeroko pojętej religii, ale nawet w obszarze samych tylko etycznych zasad. Pomimo to towarzyszy tym procesom wiara analogiczna do wiary w niewidoczną Boską Istotę – wiara w nie najściślej

może zdefiniowany i nie najwyraźniej poznawalny, ale jednak istniejący i obiektywny moralny porządek i sens.

Wiara w moralny sens świata i także powołanie człowieka da się utrzymać nawet w sytuacji, gdy nie jesteśmy w stanie udowodnić, że istnieją wspólne dla wszystkich ludzi zasady etyczne, jak wierzyli w to jeszcze osiemnastowieczni zwolennicy religii naturalnej. Chodzi tu bowiem o dwie różne rzeczy: nie jest kwestia obiektywnej prawdy naukowej, ale filozoficznego ideału, który odgrywa rolę ważnego postulatu. Zresztą tak dziś, jak i trzysta lat temu, spór nie toczy się o to, czy faktycznie takie wspólne zasady etyczne istnieją, ale o to, skąd miałyby czerpać swoją ważność, z jakich idei i pojęć miałyby się wywodzić i na jakich opierać swój autorytet. I tak dziś, jak i wtedy, odpowiedzi oscylują wokół idei godności i podmiotowości człowieka, jego autonomii, wolności i wszystkich tych zasad, które na Zachodzie zwykliśmy określać jako prawa podstawowe. Są one dla nas tak ważne i oczywiste, że mówienie i myślenie o nich w kategoriach wartości absolutnych, niepodważalnych, wręcz świętych, nie może wydawać się czymś niezrozumiałym. I tak jak w XVIII wieku skłonni jesteśmy myśleć, że nie są to jedynie zasady naszego, zachodniego świata, ale że uosabiają prawdy człowieczeństwa jako takiego; naszą rolą zaś jest dzielić się tym ze wszystkim, którzy są w ogóle w stanie słuchać. To w tym przede wszystkim należy upatrywać nowej realizacji idei „religii naturalnej”, która na wzór tej sprzed trzystu lat, przynajmniej w wyobrażeniu jej wyznawców, ma być religią wszystkich ludzi, ponieważ ma być religią człowieczeństwa jako takiego. Jest chyba już przeznaczeniem cywilizacji zachodniej, która opierając się z jednej strony na filozofii, z drugiej zaś czerpiąc z uniwersalizmu i moralizmu chrześcijańskiego, musi powracać do tej idei, do nowych wcieleń tej „religii naturalnej”.

Pozostaje pytaniem, czy nie jest przesadą i nadużyciem postrzeganie tych zjawisk w kategoriach religii, nazywanie ich nową religią? Już w odniesieniu do osiemnastowiecznej koncepcji religii naturalnej formułowano takie zarzuty, tym bardziej mogą one stać się uzasadnione w stosunku do analogicznych zjawisk współczesności, gdzie tak charakterystyczne dla religii pojęcia, jak Bóg czy nieśmiertelność duszy, zdają się odgrywać jeszcze mniejszą rolę niż wtedy. Czy jednak dostatecznie dobrze wiemy, czym religia jako taka jest w swej istocie, lub – co ciekawsze – czym religia ze swej istoty być nie może, by formułować tak jednoznaczne oceny, zwłaszcza negatywne? W obliczu złożoności i różnorodności i dynamiki tego zjawiska, wobec faktu naszej wciąż rozwijanej i modyfikowanej wiedzy na jego temat, chyba trudno o aż tak jednoznaczne stanowisko w tej kwestii. Nie jest więc chyba przesadą

mówienie np. o współczesnej i wywodzącej się zachodniej tradycji idei praw człowieka jako o naszej nowej religii, analogicznej do tej, którą pod nieco inną postacią, ale nie aż tak inną, wiek XVIII ochrzcił mianem religii naturalnej.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Backer C. L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 2008.
- [2] Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.
- [3] Fichte J. G., *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*, [w:] *Filozofowie o religii. Przekłady*, Warszawa – Kraków, 1960.
- [4] Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.
- [5] Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, Kraków 1997.
- [6] Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.
- [7] Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956.

THE 18TH CENTURY IDEA OF NATURAL RELIGION AND ITS CONTEMPORARY FORMS

ABSTRACT

The natural religion was of great importance and popular with thinkers, philosophers and writers in the 18th century. According to the message of this idea a religion was treated in moral terms and it was believed that there are moral rules common among all people, and God is a Moral Lawgiver or a symbol of sanctity of these rules. In spite of the fact that the notion of natural religion does not exist today its forms can still be found in European awareness. But as the most important heritage of the 18th century idea of natural religion can be regarded nowadays our Western belief in human rights and their universality. In our value system these rights are supreme and „sacred”. It can be said that they are our new religion modeled on the natural religion and as its continuity.

Keywords:

natural religion, philosophy of religion, philosophy of enlightenment, human rights, Kant.