

Benjamin Constant

Nie sposób przecenić roli Benjamina Constanta w filozofii religii. Wypracowany przezeń sposób analizowania zjawiska wiary dał bowiem początek zupełnie nowemu podejściu w badaniach filozoficznych nad istotą ludzkiej religijności, podejściu nie krytycznemu, lecz rozumiejącemu.

1.1. Znaczenie

Przełom XVIII i XIX wieku we Francji, kiedy dane było żyć Constantowi, był czasem ożywionej walki w kręgach intelektualnych *wojującego ateizmu*, zapoczątkowanej przez encyklopedystów, z *konfesyjnym dogmatyzmem*. Rzecz oczywista, początków tego sporu nie można przypisywać czasom oświecenia francuskiego, w kulturze istniał on bowiem dużo wcześniej. Zasadne wydaje się twierdzenie, że odkąd pojawiły się religia i język, odtąd ludzkość podzieliła się na tych nastawionych krytycznie i na tych nastawionych apologetycznie wobec własnej religii. Nie było bowiem chyba takich czasów, w których nie dochodziło do sporów na tle religijnym czy nie pojawiały się głosy sprzeciwu wobec rodzimej religii. Sprzeciw ten wcale nie musiał być jawny, jako otwarta krytyka religii i instytucji religijnych. By potwierdzić prawdziwość tezy o odwiecznym podziale ludzkości w tym zakresie, wystarczy uznać, że w ludzkich głowach pojawiały się myśli krytyczne bądź zwykłe wątpliwości dotyczące prawdziwości i zasadności twierdzeń religijnych. Nie sposób zaprzeczyć, że religia, prawdopodobnie już od czasów górnego paleolitu, nadała kierunek rozwojowi ludzkości, twierdzenie natomiast, że nie napotykała w tym czasie żadnego oporu, wydaje się mało prawdopodobne. Inną natomiast kwestią jest to, jaka była siła oddziaływania myśli krytycznych wobec religii.

W czasach, kiedy społeczności były zunifikowane, gdy religia i władza były nierozzerwalnie ze sobą związane, głosy krytyczne musiały być albo marginalizowane, albo szybko i skutecznie zwalczane. By to potwierdzić, nie musimy się cofać do okresu prymitywnego szamanizmu i totemizmu, wystarczy spojrzeć na dobrze nam znane starożytne państwo Greków. Religia grecka była siłą na tyle dominującą, że przenikała w zasadzie każdy aspekt kultury greckiej – być Grekiem znaczyło wierzyć w greckich bogów. Czy oznaczało to, że nie było w tamtym społeczeństwie ludzie niereligijnych; nie w znaczeniu obrzędowości, która w ich kulturę była wpisana, ale takich, którzy przeciwstawiali się prawdziwości jej twierdzeń (jak np. twierdzenia o rzeczywistym istnieniu bóstw olimpijskich)? Oczywiście, że nie. Przykładem niech będą chociażby epikurejczycy, którzy w bogach widzieli wzorce moralne, a nie istoty wpływające na świat. Czy takie przypadki były jednak nagminne? Wydaje się, że nie. W bliższych nam czasach to samo można zaobserwować w średniowieczu europejskim. Różnica dotyczyć może jedynie skali występowania głosów krytycznych, ale pojawiały się one zawsze. Nie ma więc powodów, by przypuszczać, że inaczej rzeczy miały się w społecznościach pierwotnych.

Nie dziwi więc istnienie sporu krytyków z apologetami w czasach oświecenia francuskiego. Czymś nowym była natomiast skala tego sporu. W XVIII wieku dochodzi bowiem do zachwiania dotychczasowego porządku, w którym to religia i nastawienie apologetyczne były siłami dominującymi w społeczeństwie. Rozprężenie polegające na odebraniu instytucjom religijnym możliwości nakładania na ludzi fizycznych sankcji, w takim stopniu, w jakim były do tego zdolne dotychczas, pozwoliło na rozkwit frakcji nastawionej krytycznie do religii, zyskującej na sile i wpływach. I w wirze tej zażartej walki znalazł się Benjamin Constant.

Spór ten miał swoje odzwierciedlenie w literaturze filozoficznej. Podobny zresztą był rozkład sił pomiędzy literaturą apologetyczną i krytyczną względem religii. Do XVIII wieku dominowała ta pierwsza, traktaty skierowane przeciwko religii należały do rzadkości. Istnieje rzecz jasna duża ilość pism heretyckich, tych jednak nie możemy uznać za działanie wymierzone w samą istotę religii, a jedynie w określone dogmaty i instytucje religijne. W dobie oświecenia krytyka skierowana została przeciwko religii i religijności ludzkiej w ogóle. Istota tego sporu oraz sposoby ujmowania religii pozostały jednak niezmiennie.

Do czasów Constanta w myśli filozoficznej istniały w zasadzie dwa rodzaje filozoficznej analizy religii: 1) *apologetyczno-konfesyjny*, jak u Ojców Kościoła, polegający na próbie wykazania prawdziwości i zasadności dogmatów religijnych, oraz 2) *krytyczno-ateistyczny*, jak u Woltera, traktujący tezy religijne jako zdania fałszujące obraz rzeczywistości, jako błąd poznawczy rozumu ludzkiego. Oba te nastawienia cechowała wojowniczość – jedna frakcja starała się przekonać drugą do swojej wizji świata. Analiza religii była badaniem prawdziwości dogmatów religijnych, a nie samej religii; choć rzecz jasna daje

się wyłuskać założenia dotyczące istoty religii, które przyświecały obu frakcjom. W wypadku frakcji apologetyczno-konfesyjnej religia była „boskim pierwiastkiem” w człowieku, otwierającym nas na Absolut, pozwalającym sięgnąć do niego naszym ograniczonym umysłem, a człowiek zyskuje dzięki temu specjalny rodzaj wiedzy w postaci prawd objawionych o rzeczywistości. Frakcja krytyczno-ateistyczna zaś negowała istnienie takiego pierwiastka, a co za tym idzie, była wrogo nastawiona do prawd objawionych jako niemających żadnej solidnej podstawy, a często kłócących się z wiedzą dostarczaną nam przez rozum. Nacisk w pismach o religii wywodzących się z jednego i drugiego obozu kładziono na prawdziwość lub fałszywość danych twierdzeń religijnych, nie zaś na same podstawy religijności, czyli na jej źródła i charakter. Ten problem jest raczej marginalizowany przez jedną i drugą stronę ze względu na jego pozorną oczywistość. Dla apologetów konfesyjnych oczywiste jest, że Bóg zaszczerpił w nas religijność, dla krytycznych ateistów zaś – że religia powstała w wyniku niedostatków naszego aparatu poznawczego. Niewiele więcej daje się czy też trzeba powiedzieć o podstawach religijności ludzkiej. Nie były to więc rozważania filozoficzne *stricto* o religii, ale raczej rozważania o wartości poznania religijnego, konfesyjnie zaangażowanego.

Właśnie z tego powodu myśl Constanta dotycząca religii jest rewolucyjna dla tamtego okresu. Nie tylko bowiem wyłamuje się ona z omawianego wcześniej sporu, ale więcej, ona również ten spór i same jego podstawy próbuje tłumaczyć. Constant przystępuje do pracy z perspektywy niezaangażowanego, czyli sytuującego się poza walką tych dwóch frakcji, obserwatora religii. Zależy mu na badaniu i zrozumieniu samej istoty religijności ludzkiej, a tym samym odkryciu prawdy o naturze ludzkiej, w której potrzeba religii znajduje swój wyraz. Constanta nie interesuje prawdziwość czy fałszywość określonych dogmatów religijnych, ale to, co religia, jej sposoby objawiania się w świecie mogą nam powiedzieć o człowieku. W tym oto tkwi oryginalność jego myśli w zestawieniu z wcześniejszymi sposobami ujmowania zagadnienia religii – badanie religii jest dlań badaniem natury antropologicznej, niewykłanym w żadne założenia dogmatyczne, ale rozpoznającym religię jako coś ważnego dla człowieka, coś, co towarzyszy mu niemal od początku jego istnienia, czyli od związania się w człowieku człowieczeństwa¹.

¹ Użycie tego zwrotu może się wydać paradoksalne, ale jeżeli zdamy sobie sprawę z istnienia istot człękkształtnych, naszych protoplastów, pozbawionych cech, o których powiedzielibyśmy, że konstytuują człowieka w dzisiejszym sensie, to jasne się staje, że w którymś momencie historii ewolucji człowieczeństwo musiało się wykształcić. Oczywiście Constant do teorii ewolucji odwoływać się nie mógł i nawet nie próbował teoretyzować, kiedy potrzeba religijna wykształciła się w człowieku – czy istniała od zawsze, czy może pojawiła się w pewnym momencie jego istnienia, on tego nie rozstrzyga. Czy człowiek istniał kiedyś bez religii czy też nie, to nieważne, istotne jest, że od kiedy potrzeba religijna się pojawiła, zaczęła rzutować na całe życie rodzaju ludzkiego, zarówno indywidualne, jak i społeczne.

1.2. Filozofia religii

Constant przyjmuje, że racjonalne rozważania filozoficzne dotyczące religii nie muszą wcale zakładać jej prawdziwości. Problemem kluczowym nie jest dla niego kwestia rozstrzygnięcia, czy obraz świata przedstawiany przez daną religię jest adekwatny. On pyta, co powołuje religię do istnienia, co sprawia, że jesteśmy religijni. Nawet gdyby przyjąć, że każda religia tkwi w błędzie, że żadna nie dostarcza nam prawdy o świecie – szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę fakt, jak wiele nieprzystających do siebie systemów religijnych przewija się w historii ludzkości – to fenomen religijności jest stale w tej historii obecny. Istnieniu silnie oddziałującej na nas potrzeby religijnej nie sposób zaprzeczyć², to natomiast, czy przedmiot wiary religijnej jest czymś rzeczywistym czy też nie, jest kwestią innego rodzaju. Constant twierdził wręcz, że aby badanie fenomenu religijności było skuteczne, musi się ono opierać na niewrażliwości badającego na jakiegokolwiek twierdzenia religijne, które mogłyby to badanie zniekształcić. Nie możemy na przykład przyjąć prawdziwości tezy teistycznej jako elementu konstytutywnego dla religii, bo nie we wszystkich religiach ta teza jest obecna – w religii chrześcijańskiej znajduje potwierdzenie, ale w religii buddyjskiej już nie. Tymczasem nas winna interesować wspólna podstawa wszelkiej religijności ludzkiej, a nie religijności określonego typu – Constant krytykuje między innymi Fryderyka Schleiermachera (1768–1834) za jego „natchnioną” postawę badawczą³. Filozofia religii uprawiana z pozycji konfesyjnej przyjmuje, zdaniem francuskiego filozofa, w swoich założeniach twierdzenia dogmatyczne mogące tendencyjnie modyfikować badanie fenomenu religii. Nie zgadza się on tym samym również z poglądem, jakoby ateista nie mógł z powodzeniem prowadzić takich badań. W swoim dzienniku pisze wręcz z oburzeniem: „Absurdalne powiedzenie Schlegla, które powtarza za Fiévém: nie można pisać o religii, nie będąc religijnym”⁴.

Constant w badaniu fenomenu religii wychodzi, w duchu Arystotelesa (384–322 p.n.e.), z założenia, że istnieją pewne określone niezmiennie dyspozycje natury ludzkiej, to jest prawa określające sposób istnienia i zachowania człowieka. To zaś w ludzkiej naturze, co stale się odradza, niezależnie od tego, w jakiej sytuacji zewnętrznej się ona znajduje, musi stanowić fundament jej istoty. Constant wyróżnia trzy takie czynniki, które wspólnie stanowią o strukturze natury właściwej ludziom: 1) rozum, będący źródłem wiedzy; 2) egoizm – źródło wszelkich namiętności; oraz 3) czucie, czyli pierwiastek

² Aby tę tezę uprawomocnić, nie trzeba się odwoływać do żadnych twierdzeń natury metafizycznej, wystarczy spojrzeć na dzieje rodzaju ludzkiego. Jakiegokolwiek okresu historycznego byśmy nie badali, religia zawsze nam w jakiejś formie towarzyszyła.

³ B. Constant, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, WN PWN, Warszawa 2007, s. XLI.

⁴ B. Constant, *Dzienniki poufne*, przeł. J. Guze, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 97.

odróżniający ludzi od całej reszty bytów ożywionych, będący źródłem religii. Dwa pierwsze czynniki mają charakter racjonalny i popychają człowieka w stronę dobrze pojętego interesu, czyli działania jak najbardziej opłacalnego. Trzeci czynnik jest osobliwy w tym sensie, że jest tym, co w człowieku irracjonalne, a co pozwala mu jednocześnie wykraczać poza przyrodę. To właśnie za sprawą czucia jesteśmy zdolni do uczuć wyższych, które nie oglądają się na korzyści, są bowiem nastawione na realizację wartości, takich jak Piękno, Dobro, Prawda. Czucia tego nie powinniśmy jednak utożsamiać z potocznie rozumianą uczuciowością czy sentymentalnością, nie o nasz stan emocjonalny tu chodzi. Terminu „czucie” (*le sentiment*) decyduje się użyć Constant, by nazwać ten aspekt natury ludzkiej, który istnieje obok pierwiastka rozumowego i określa to, co w człowieku nieracjonalne i wymykające się prostym definicjom. Wskazuje też na czucie jako właściwe źródło religii. Co więcej, to właśnie w religii czucie to znajduje swój najwyższy i najpiękniejszy wyraz. A zatem najodpowiedniejszą nazwą dla tego elementu natury ludzkiej powinno być zdaniem Constanta *le sentiment religieux* – czucie religijne.

1.3. Podział Constanta

Constant postuluje, że skuteczne badanie religii – jej pochodzenia oraz manifestacji w świecie – jest możliwe tylko, jeśli odróżnimy to, co jest w niej stałe, od tego, co zmienne. Pierwszy element utożsamia z czuciem religijnym, drugi zaś określa mianem „form religijnych”. Tylko wówczas, gdy przyjmiemy to rozróżnienie, będziemy zdolni do wytlumaczenia pochodzenia religii i zrozumienia, do czego w istocie odnosi się spór apologetów religii z jej krytykami.

Obserwując historię religii oraz historię dziejów ludzkości, nie można się oprzeć wrażeniu, że są one ze sobą silnie sprzężone. Kiedy dokładnie religia wkroczyła w życie człowieka? – trudno powiedzieć. Czy był w ogóle taki okres, kiedy człowiek był jej pozbawiony? – tego Constant nie rozstrzyga. Ważne jest, że kiedy już się pojawiła, towarzyszy nam nieustannie. O stałości religii czy też potrzeby religijnej zakorzenionej w naturze ludzkiej świadczą między innymi fakt, że próżno szukać społeczności, która byłaby pozbawiona jakichkolwiek wierzeń religijnych. W świecie Zachodu z takimi ludami się nie spotykamy. Zdarzają się jednak i takie głosy, które przypisują niektórym plemionom barbarzyńskim brak religijności, jak to robi na przykład szkocki historyk William Robertson (1721–1793) w odniesieniu do Sererów. Constant twierdzi, że świadectwa istnienia takich pozbawionych religii wspólnot są wielce podejrzanе, a nawet więcej – są zwyczajnie nierzetelne. Powody tego mogą być zaś następujące. 1) Niektórzy autorzy piszą o ludach niereligijnych, a tymczasem nigdy sami się z nimi nie zetknęli, informacje czerpią z „drugiej ręki”. Samego Robertsona Constant dyskredytuje,

twierdząc, że teorie dotyczące braku religijności Sererów opierał na zapewnieniach swojego nauczyciela języka⁵. 2) Błąd może wynikać z niezrozumienia miejscowej religii. Z nieobecności takiej, a nie innej formy kultu lub wierzeń właściwych religiom tradycyjnym wysnuwa się wniosek, jakoby nie istniała tam religia we właściwym tego słowa znaczeniu. Skoro więc takiej religii się nie dostrzega, neguje się również istnienie jej podstawy, to jest religijnego poruszenia duszy, czucia. To zaobserwowane przez Constanta nieporozumienie w odniesieniu do religii jest także właściwe ludziom współczesnym. Zauważmy, jak często na Zachodzie próbuje się przekonać ludzi, że buddyzm nie jest wcale religią, a jedynie systemem filozoficznym. Wszystko to za sprawą braku w nim idei Boga osobowego, do której przyzwyczaiała nas religijność Zachodu. Brak zaś tej idei miałby świadczyć o braku w tej wspólnotce czucia religijnego. Łączenie czucia religijnego wyłącznie z tezą teistyczną jest wszakże nieuprawnione. Nie ma sprzeczności w nadawaniu miana religii tym wspólnotom wiary, które pozbawione są idei Boga.

Czucie religijne może realizować się w różnych formach, niekoniecznie w tych o charakterze teistycznym. Nawet ateistom czucie religijne nie jest obce, choć objawia się im inaczej niż teistom. Constant pisze:

Podziw dla natury, dla jedności wszystkiego, podziw, który widzimy nawet u najbardziej niewierzących pisarzy, a który słusznie wydaje się u nich dziwnym, jest właśnie czuciem religijnym pod inną nazwą ukazującym się w łonie samego ateizmu⁶.

Czym więc dokładnie jest czucie religijne, prócz tego, że jest czymś stale odradzającym się w naszej naturze, i co jest jego podstawą? Niektórzy skłonni są dopatrywać się źródeł religijnego poruszenia duszy w takich czynnikach jak strach, niewiedza czy dążenie do władzy. Constant uważa, że upatrywanie źródeł religii w czynnikach zewnętrznych jest nie do utrzymania. Przyjmując tezę o uniwersalności czucia religijnego, należałoby przyznać, że te nietrwałe, zewnętrzne przyczyny zdolne są zmienić wewnętrzną strukturę natury ludzkiej i następnie uformować ją tak, że utrwaliłaby się do tego stopnia, iż nawet kiedy przyczyny jej zmiany już by wygasły, ona pozostałaby niezmienna. Tymczasem doświadczenie wydaje się nas przekonywać o czymś przeciwnym. Constant proponuje, byśmy wzięli pod lupę na przykład niewiedzę jako potencjalne źródło religii. Z logicznego punktu widzenia wynikałoby, że wraz z rozwianiem się naszej niewiedzy o świecie zniknąć powinna zeń sama religia. Jednak w miarę postępu naukowego wcale nie obserwujemy zaniku religii. Owszem, naukowa wiedza o świecie, pozwalająca na lepsze wyjaśnienie praw rządzących światem fizycznym, wypycha religię z jej obszaru, ale nie

⁵ B. Constant, *O religii...*, s. 29.

⁶ Tamże, s. 53.

sprawia, że ludzie przestają być religijni. Czyż mało to dziś wybitnych naukowców, którzy przyznają się do swojej wiary religijnej?

Constant pisze, że to, w co ludzie wierzą i w czym pokładają nadzieję, znajduje się niejako na „obrzeźach ich wiedzy”⁷. Postulat ten można rozumieć także jako stwierdzenie, że nauka i religia należą do różnych porządków – wiara religijna, do której odnosi się czucie, sięga tam, gdzie wiedza naukowa sięgnąć nie może; jej „dowody” są innego rodzaju niż dowody matematyczne i fizyczne. Pozostając jeszcze przy stosunku postępu naukowego do religii, zauważyć należy, że nawet w społeczeństwach postępowych, w których religia tradycyjna jest w odwrocie, na światło dzienne zaczynają wypływać zabobony, na przykład wiara we wróżby, omeny czy przesady ludowe. Te zabobony są zresztą w swojej formie dużo bardziej absurdalne i prymitywne niż te, które postępowcy chcieliby zwalczać na przykład w chrześcijaństwie. W tych jednak zabobonach czucie religijne znajduje ujście, gdy niszczy się bardziej wysublimowane jego formy.

Przyczyn czucia religijnego nie należy przeto zdaniem Constanta szukać w jakichkolwiek okolicznościach zewnętrznych. Należy uznać, że jest ono po prostu częścią człowieczeństwa. Choć trzeba przyznać, że w tej kwestii stanowisko Francuza może się wydawać niekonsekwentne. Constant wspomina bowiem często o śmierci i tajemniczych oddziaływaniach rzeczywistości zewnętrznej na człowieka jako nieodzownych składnikach religii. Istnieją wobec tego poszlaki, aby próbować interpretować jego teorię religii obiektywistycznie i dopatrywać się źródeł religii w śmierci. Sądzymy jednak, że nie byłoby to zgodne z intencją autora. Jakkolwiek mamy to rozumieć, Constant przyznawał wyraźnie, że religia rodzi się z duszy ludzkiej, nie zaś z czegoś poza nią. Najlepszym tego świadectwem jest, że uważał wszelkie wysiłki dotyczące poszukiwań źródeł religii za jałowe. W jego głównym tekście znajdujemy znamienity fragment:

Poszukiwano pochodzenia religii tak, jak poszukiwano pochodzenia społeczeństwa oraz języka. Błąd w poszukiwaniach był ten sam. Zaczynano od założenia, że człowiek istniał był bez społeczeństwa, bez języka, bez religii. [...] Społeczeństwo, język, religia są człowiekowi przyrodzone: zmieniają się ich formy. [...] Przypisywać religii, uspołecznieniu, zdolności językowej inne przyczyny niż ludzka natura, to dobrowolnie się oszukiwać. Człowiek nie jest religijny dlatego, że jest bojaźliwy; jest religijny, ponieważ jest człowiekiem⁸.

Jak jednak zdefiniować czucie religijne? Czym ono w istocie jest? Ta kwestia nastęrcza Constantowi wielu problemów. Jednoznacznego rozstrzygnięcia w jego pracach nie znajdujemy. Sam autor przyznaje zresztą, że czucie religijne

⁷ Tamże, s. 30.

⁸ Tamże, s. 39.

wymyka się rozumowi i nie sposób dostarczyć dlań adekwatnej definicji. Rozum dobrze radzi sobie z pojęciami i opisami faktów, ale przy charakterystyce ducha ludzkiego niestety zawodzi. Z braku jednak dobrej definicji nie powinniśmy wnosić, że ten osobliwy niepokój, który tli się w naszej duszy, jest jedynie urojeniem. Brak dobrego szkicu teorii nie pozwala wnioskować o bezwartościowości takiej teorii. Constant namawia nas przekornie: „Zdefiniujcie uczucie, które wywołuje w was myślenie o śmierci, wiatr jęczący pośród ruin lub wśród grobów”⁹. O ile jednak trudno podać definicję czucia, o tyle łatwo rozpoznać jego objawy w świecie. Otóż objawia się ono najdobitniej wówczas, gdy wzrok i myśli człowieka kierują się ku śmierci.

Cóż bardziej ciemnego, bardziej zabobonnego niż podobny do zwierzęcia dzikus, smarujący błotem i krwią swój bezkształtny fetysz? Pójdźcie wszak za nim na groby jego zmarłych: posłuchajcie, jak wojownicy oplakują wodzów, matka utracone dziecko. Rozpoznacie tam coś, co przeniknie waszą duszę, obudzi uczucia, co ożywi wasze nadzieje. Zda wam się, jakoby czucie religijne unosiło się tam w swej czystszej postaci¹⁰.

Wydawałoby się, że Constant łączy tu czucie religijne z nadziejami eschatologicznymi i to w nich upatruje tego, czym w istocie jest religijność ludzka. Czytając jego teksty, można niekiedy odnieść wrażenie, że tak właśnie jest, że religia jest tym, co przewycięża śmierć, że czucie religijne jest potrzebą nadania życiu sensu eschatologicznego. W nim widzi najpełniejsze rozwinięcie religii. To, co robimy dla samych siebie, jest powodowane egoizmem, to, co robimy dla zmarłych – religią. Grzebanie zwłok lub ich palenie może wszak wynikać z pobudek życiowych, bo zwłoki, rozkładając się, niosą zagrożenie sanitarne, więc należy się ich szybko pozbyć. Troska zaś o zmarłego, oddanie mu szacunku i dbanie o jego pamięć nie mają w sobie nic z egoizmu. Nicość, którą niesie za sobą widmo śmierci, człowiek wypełnia religią. Związek ten jest dla Constanta nierozzerwalny. Przyznaje wręcz, że „gdyby człowiek tkwił na tej ziemi wiecznie, zaczęłby tak się z nią utożsamiać, że religia zniknęłaby z jego duszy”¹¹. Troska o zmarłych jest tym, co odróżnia człowieka od reszty świata ożywionego. Mimo że Constant to dostrzega, dużo większą wagę wydaje się przykładać do sensu aksjologicznego, który religia nadaje istnieniu człowieka; do faktu, że jest ona zdolna do formowania naszych sumień.

Zdaniem Constanta to właśnie za sprawą czucia jesteśmy istotami dwoi-
stymi, zanurzonymi w dwóch światach – przyrodniczym i pozaprzyrodni-
czym. Czucie religijne kieruje wzrok człowieka poza sprawy doczesne, ku
wartościom ostatecznym. W ten sposób upatruje on w czuciu religijnym pod-
stawy wszelkich uczuć wyższych, które możliwe są dla człowieka. Na przykład

⁹ Tamże, s. 45.

¹⁰ Tamże, s. 46 i n.

¹¹ Tamże, s. 200.

bezinteresowne realizowanie wartości bierze swój początek z idei ofiary (najpierw z innych istot, a w doskonalszej formie z samego siebie), którą powołuje do życia religia. Z tego wnioskuje Constant, co może się wydawać wątpliwe, że czucie religijne zawsze jest czymś wzniosłym i godnym pochwały; nie wytwarza złych wzorców zachowań.

Co jednak z okrucieństwami dokonywanymi w imię religii – prześladowaniami, ofiarami z ludzi? Czy nawet w ich wypadku czucie religijne wywiera pozytywny efekt i doskonali naszą naturę? Otóż dla Constanta tak. Nawet najbardziej zbrodnicze religie w większym lub mniejszym stopniu udoskonalają człowieka. Chociażby w tym względzie, że zacieśniają więzy społeczne między członkami danej wspólnoty. To natomiast, co w danej religii jest zbrodnicze i moralnie obrzydliwe, nie wynika nigdy z czucia religijnego. Jest odeń niezależne. Skoro bowiem okrucieństwo objawia się zarówno w działaniach społeczności religijnych, na przykład w czasach wojny protestanckiej, jak również w działaniach rewolucjonistów francuskich, to jego źródła należy szukać nie w czuciu religijnym, lecz poza nim. Jeżeli więc działania prowadzone na rzecz danej religii zaczynają przeciwstawiać się naszym intuicjom moralnym, to dzieje się tak dlatego, że forma religijna, czyli sposób uporządkowania naszych przeświadczeń religijnych, zaczyna oddzielać się od czucia, które stanowi jej podstawę. Jeżeli więc więź pomiędzy formą a czuciem zostanie zerwana, to religia może ulec wynaturzeniu, jej najwyższym celem stanie się wówczas nieliczący się z uczuciami ludzkimi, dobrze pojęty interes. Jak twierdzi Constant, czymś pożądanym staje się wówczas walka z takimi formami. Dopóki jednak forma pozostaje w ścisłym związku z czuciem, dopóty dana religia jest czymś pozytywnym i godnym szacunku. Spór apologetów z krytykami jest zaś w istocie najczęściej sporem o wyższości jednej formy nad drugą. Niektórzy bowiem krytycy religii, w których przecież czucie religijne jest obecne, choć może nieuświadomione, na miejsce obalanej formy proponują formę nową – według nich niereligijną, ale zajmującą tę samą niszę co religia tradycyjna.

1.4. Religijność Constanta

Bezstronność w badaniu religii nie była dla Constanta jedynie zabiegiem metodologicznym, wynikała również z jego charakteru. Mimo że wychował się w środowisku protestanckim, na jego poglądy silnie oddziaływał nurt oświecenia francuskiego. Młodzieńcze zainteresowanie pismami takich autorów jak Monteskiusz (1689–1755), Wolter (1694–1778) czy Helwecjusz (1715–1771) sprawiło, że jego nastawienie do religii cechowała postawa ateistyczna, a w najlepszym razie agnostycystyczna. W wieku dojrzałym stanowisko to zaczęło się zmieniać, a on sam zwrócił się ku religii. W liście z 1794 roku do swojej ciotki pisał:

O jakżeż chciałbym wierzyć w to, w co nie wierzę! [...] Chętnie dałbym sobie uciąć nos i uszy, aby być wierzącym, ale obawiam się, że... bez uszu bez nosa byłbym, tak jak i teraz, niewierzącym wbrew sobie¹².

W dziennikach Constanta znajdujemy natomiast zapis z 19 lutego 1805 roku, w którym widać, że w końcu jednoznacznie porzuca swoje młodzieńcze poglądy.

W bezbożności jest coś prostackiego i wytartego, co mnie odpycha. Mam zresztą swoją ukrytą wiarę. Ale cała jest w uczuciu, w nieokreślonych wzruszeniach: nie można jej sprowadzić do systemu. Nie zostałbym zrozumiany¹³.

Constant więc sam przyznaje, że w coś wierzy. Pytanie tylko w co. Jaki charakter ma jego wiara? Mamy do czynienia z pewną niekonsekwencją, gdy autor pisze o tym, że nie można jego wiary sprowadzić do żadnego systemu. Sam wszak argumentuje, że czucie religijne zawsze musi się objawiać w jakiejś formie – nie istnieje w świecie zjawisko czystej religijności. Chyba że będziemy rozumieć tę uwagę tak, że religijności Constanta nie daje się sprowadzić do żadnej formy znanej religii tradycyjnej. To zaś nie tylko wydaje się bardziej prawdopodobne, ale również spójne z jego własnymi uwagami o istocie religii.

Sabina Kruszyńska w książce *Benjamin Constant – filozof religii. Religia – Moralność – Wolność* wskazuje, że w życiu Constanta można wyróżnić trzy przełomy religijne. Pierwszy łączy się z porzuceniem przezeń ideałów oświeceniowych. Latem 1807 roku Constant przeżywa burzliwą miłość do Charlotte von Hardenberg (1769–1845) i zrywa dla niej kontakty z Madame de Staël (Anne-Louise Germaine Necker, 1766–1817). Czując wyrzuty sumienia wobec obu kobiet, szuka ukojenia w kontaktach z sektą kwietystów Ames Intérieures, prowadzoną przez jego kuzyna. Swoje życie chce poddać jakiejś tajemniczej woli wyższej. Życiowa obojętność głoszona przez kwietystów współgra ze sposobem życia, do którego Constant się przyzwyczaił, czyli do ucieczki od podejmowania ważnych życiowych decyzji. Tam w swojej duszy odnajduje potrzebę wiary – nie wierzy, ale chciałby wierzyć.

W latach 1807–1808 przeżywa drugi przełom. Ateizm religijny zamienia się u niego w sceptycyzm. Wdraża w życie program własnej „religii eksperymentalnej”, której domeną mają być fakty, nie zaś doktryna. Constant w tamtym okresie skłania się ku aksjologicznemu sensowi religii. Dostrzega, że czucie religijne, które w sobie odkrył, jest ściśle powiązane z uczuciami wyższymi. Być religijnym to chcieć tego, czego chciałby Bóg.

¹² S. Kruszyńska, *Benjamin Constant filozof religii. Religia – Moralność – Wolność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000, s. 42.

¹³ B. Constant, *Dzienniki...*, s. 263.