

JAKUB GOMUŁKA
ZOFIA SAJDEK

O RÓŻNICY MIĘDZY MAGIĄ A MODLITWĄ – KRYTYKA STANOWISKA SAULA SMILANSKY’EGO

Czy modlitwa może być niemoralna? To interesujące pytanie postawił w swoim tekście *O wątpliwej wartości moralnej pewnych rozpowszechnionych form modlitwy*¹ izraelski myśliciel Saul Smilansky, by następnie odpowiedzieć na nie jednoznacznie pozytywnie: istnieją pewne powszechnie akceptowane formy modlitwy, które po bliższym przyjrzeniu okazują się niemoralne. Autor rozważa tę tezę w oparciu o konkretne przykłady, rozważając sytuację ludzi, którzy modlą się o własny (lub własnego dziecka) ratunek, którego warunkiem jest śmierć innego człowieka (lub innych ludzi). Niemoralność owych modlitw, jako nieintuicyjna, jest – zdaniem Smilansky’ego – elementem dyskusyjnym, wymagającym szczegółowej argumentacji.

Wydaje się jednak, że teza sformułowana przez Smilansky’ego może zostać odrzucona z innych powodów niż kwestia moralności owych „rozpowszechnionych form modlitwy”. Po pierwsze, nic (prócz głębokiego przeświadczenia autora) nie wskazuje na to, by takie formy modlitwy były faktycznie powszechnie akceptowalne. Dążenie do czyjejś śmierci w dowolny (choćby całkowicie nieskuteczny) sposób oczywiście jest niemoralne i to nie powinno podlegać absolutnie żadnej dyskusji, przynajmniej tak długo, póki określamy ją mianem „etycznej”. Temu zarzutowi poświęcona zostanie pierwsza część niniejszego artykułu.

Dr JAKUB GOMUŁKA – adiunkt w Katedrze Filozofii Boga Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Kanonicza 9, 31–002 Kraków; e-mail: jakub.gomulka@upjp2.edu.pl

Mgr ZOFIA SAJDEK – doktorantka w Katedrze Filozofii Religii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Kanonicza 9, 31–002 Kraków; e-mail: zsajdek@gmail.com

¹ W niniejszym tomie „Roczników Filozoficznych” s. 7–16.

W drugiej części zaś, posiłkując się m.in. tekstami tzw. Wittgensteinowskich fideistów, skupimy się na wykazaniu, że opisana przez Smilansky'ego działalność niekoniecznie zasługuje na miano „modlitwy”².

TEZA I: NIEPRAWDA, ŻE PRZYTOCZONE FORMY MODLITWY SĄ „POWSZECHNIE AKCEPTOWALNE”

Sytuacja ukazana przez Saula Smilansky'ego jest następująca. Autor przedstawia trzy przypadki: narciarza, który modli się o to, by ominęła go śmierć w lawinie (nie pragnie śmierci innych ludzi, choć ta jest warunkiem spełnienia modlitwy), matki śmiertelnie chorego dziecka modlącej się o dawcę wątroby (śmierć jest korzyścią i środkiem do celu) oraz nastolatki, która szczerze życzy śmierci swojej nauczycielce i liczy na to, że Bóg spełni jej marzenie (a zatem śmierć jest jedynym celem). Smilansky twierdzi, że podczas gdy działania owej psychopatycznej uczennicy jednoznacznie potępiamy, to już modlitwy podobne do tych wnoszonych przez narciarza i matkę są „bardzo rozpowszechnione” i „wydają się być naturalne, a nawet rozumne i akceptowalne”. Zdaniem filozofa powinny jednak zostać potępione, gdyż: „[...] faktycznie inne przypadki (takie jak LAWINA i SZPITAL), które wiele osób uznałoby raczej za naturalne i akceptowalne, okazują się przy bliższej analizie znacznie bardziej wątpliwe i podobne do przypadku SZKOŁY, niż mogłoby się wydawać”. Warunkiem koniecznym tego podobieństwa jest założenie, że modlący dopuszczają możliwość, że Bóg spełni ich prośby. Smilansky (słusznie) zauważa, że w takiej sytuacji modlitwę należy postrzegać jako pewną formę działania (niekoniecznie skuteczną, ale to inna kwestia). Gdy spojrzymy na modlitwę w ten sposób – jako działalność polegającą na wpływaniu na bóstwo tak, by spełniło nasze pragnienia – wówczas kryterium moralne stosowane wobec zanoszonych modłów powinno być takie samo jak wobec podejmowanych działań (doprowadzenia do zmiany kierunku lawiny czy wypadku potencjalnego dawcy wątroby). A zatem jeśli spuszczenie lawiny na wioskę, by ratować własne życie, byłoby niemoralne – wówczas tak samo powinno się oceniać modlitwę narciarza. Jeżeli zaś potępilibyśmy matkę, która usiłowałaby doprowadzić do śmierci osoby o odpowiedniej grupie krwi – to nie należy mieć zrozumienia dla tej, która o taką śmierć się modli.

Ta część wyводу Smilansky'ego wydaje się całkowicie akceptowalna. Kwestia faktycznej skuteczności modlitwy nie wpływa na moralność czynu – decyduje o nim wewnętrzne przeświadczenie modlącego się. Gdy człowiek

² Póki jednak nie zostanie wykazana teza II, dla uproszczenia będziemy posługiwać się pojęciem „modlitwy” w sposób wskazany przez Smilansky'ego.

jest przekonany, że zwrócenie się do Boga może przynieść realne skutki, wówczas modlitwa powinna podlegać takim samym ocenom moralnym jak każde inne działanie. Wydaje się jednak, że ostrze tej argumentacji w sposób jednoznaczny sięga jedynie przypadku przepelnionej nienawiścią uczennicy (który i tak jest w zasadzie niekontrowersyjny), a nie, jak twierdzi Smilansky, w równym stopniu sytuacji, w których śmierć niewinnego nie stanowi korzyści, a jedynie skutek uboczny przeżycia.

Aby ukazać, dlaczego Smilansky zbyt pochopnie wyciągnął wnioski, rozważmy dwa przypadki. W pierwszym narciarz i matka rzeczywiście proszą Boga o dokonanie mordu (na ludziach w wiosce za pomocą lawiny lub na dawcy wątroby w sposób dowolny, nieuszkodzający pożądanego organu). Wówczas jednak cała argumentacja Smilansky’ego stanowi nic innego jak przypadek „słomianej kukły”. Jest dokładnie odwrotnie, niż twierdzi Smilansky, powołując się na rzekomo powszechny pozytywny osąd moralny takich modlitw: już na pierwszy rzut oka każdy empatyczny człowiek stwierdziłby bowiem, że w działaniach zmierzających do zrzucenia swojego cierpienia na niewinnego człowieka nie ma niczego nadającego się do usprawiedliwiania. Jest to sytuacja niemal żywcem wyjęta z Orwella. Jak pamiętamy, złamany przez Wielkiego Brata i serię tortur bohater ostatecznie upada moralnie – wyzbywa się swego człowieczeństwa, prosząc, aby szczury zjadły twarz jego ukochanej:

Maska zamykała się wokół twarzy Winstona. Druty dotykały policzków. [...] zrozumiał, że na całym świecie istnieje tylko jedna osoba, na którą może przenieść tę straszliwą torturę – jedno ciało, którym może się zasłonić przed szczurami. I zaczął wrzeszczeć jak opętany, powtarzając w kółko: – Zróbcie to Julii! Julii! Nie mnie! Julii! Nie obchodzi mnie, co się z nią stanie. Niech jej zeżrą twarz, obgryzą aż do kości. Nie mnie! Julii! Nie mnie!³

Potrzeba naprawdę wyrafinowanego sposobu myślenia, by identyczną sytuację ubrać w takie słowa, aby budziła jakiegokolwiek moralne wątpliwości. Już jednak zawsze po wstępnej analizie ostatecznie pozostaje tylko nagie „Nie mnie”, pragnienie, by cierpiał ktoś inny, stanowiące ostateczne zerwanie z człowieczeństwem. Na tym przykładzie widać, że rzekomo specyficzna sytuacja modlitwy opisywana przez Smilansky’ego jest tylko szczególnym przypadkiem bardziej ogólnego problemu: czy moralnym jest pragnienie, by ktoś inny cierpiał za mnie? Podczas gdy samo pragnienie jest rzeczywiście kwestią dyskusyjną, tak aktywne dążenie do tego, czyli *de facto* poświęcenie życia niewinnego człowieka dla własnych korzyści – w żadnym razie.

³ George ORWELL, *Rok 1984*, przeł. Tomasz Mirkowicz (Warszawa: PIW, 1988), 198.

Rozważmy jednak drugą, znacznie bardziej prawdopodobną sytuację. Znajdujący się w tragicznej sytuacji wierzący narciarz i matka modlą się o dar życia (dla siebie czy dziecka), doskonale zdając sobie sprawę z tego, że w zasadzie nie istnieją takie sytuacje, w których jedyną wyobraźalną alternatywą dla ich śmierci (lub śmierci ich bliskich) jest śmierć konkretnego człowieka. A zatem – zakładają – Bóg znajdzie takie wyjście, w którym oni przeżyją, a nikt nie poniesie szkody. Wszak życie nie jest grą o sumie zerowej – póki krzywda drugiego człowieka nie jest celem, póty zwyczajnie nie ma powodu, by modlić się o czyjąś śmierć. Naprawdę trudno wyobrazić sobie taką sytuację, w której śmierć niewinnego człowieka byłaby warunkiem mojego przeżycia – w każdym razie ilustracji takiego przypadku nie stanowi ani sytuacja opisana w *LAWINIE*, ani w *SZPITALU*. Narciarza mogła uratować ekipa ratunkowa (przyleciawszy helikopterem), mógłby zostać porwany przez lawinę, a następnie odratowany, ludzie z wioski mogli tego dnia masowo wybyć na festyn w sąsiedniej miejscowości albo po prostu zostać w porę ostrzeżeni o zbliżającej się katastrofie i uciec. Możliwości (niesprzecznych z prawami przyrody i niewymagających niczyjej śmierci) jest nieskończenie wiele. Tymczasem sytuacja matki umierającego dziecka wydaje się jeszcze bardziej klarowna: tylko prawdziwie psychopatyczny umysł mógłby zrodzić modlitwę o śmierć konkretnego człowieka, któremu będzie można odebrać potrzebny organ. Zdrowy moralnie człowiek w takiej sytuacji modli się o to, aby dziecko doczekało przeszczepu i aby jedna z osób, które danego dnia zginą w wypadkach (a jest takich codziennie sporo, nie potrzeba do tego Boskiej interwencji) miała odpowiednią grupę krwi. W takich modlitwach nie ma nic moralnie wątpliwego. A czy w ogóle istnieją takie sytuacje, w których jedyną alternatywą dla mojej śmierci byłaby śmierć konkretnego człowieka? Trudno orzekać w sposób ostateczny – w każdym razie ani autorom niniejszego artykułu, ani samemu Smilansky'emu nie udało się wymyślić takiego przykładu, co sugeruje ostrożność w upieraniu się przy takiej możliwości.

Tak więc, po pierwsze, formułowanie wyszukanych argumentów w celu skrytykowania modlitwy o czyjąś śmierć jest niepotrzebne, bo niemoralność takich działań jest niewątpliwa. Po drugie, Smilansky nie przedstawia żadnego przypadku, w którym faktycznie jedyną alternatywą dla czyjejś śmierci byłaby śmierć niewinnej osoby. A zatem przypadek modlitwy narciarza i matki jest albo identyczny z przypadkiem nienawidzącej swojej nauczycielki uczennicy (gdy modlą się o czyjąś śmierć, mimo że nie jest ona konieczna), albo całkowicie wydumany i nierealny, a nie, jak twierdzi Smilansky, szeroko „rozpowszechniony” i akceptowany.

TEZA II: NIEPRAWDA, ŻE OPISANE FORMY DZIAŁALNOŚCI ZASŁUGUJĄ NA MIANO „MODLITWY”

Smilansky utrzymuje, że modlitwa jest działalnością „ryzykowną” – nie możemy przewidzieć jej skutków. Nie sposób stwierdzić, że będą one zawsze dobre, gdyż „świadczenie na rzecz twierdzenia, że, jeśli Bóg istnieje, to jest doskonale dobry i wszechmocny, nie wydaje się rozstrzygające”. A zatem nie możemy modlić się o cokolwiek i usprawiedliwiać przekonanie, że Bóg spełnia tylko dobre życzenia. Nie możemy też w związku z tym zrzucać na Niego części odpowiedzialności za to, o co się modlimy.

Tekst Smilansky'ego prowokuje do próby ustalenia kryterium uznawania danej praktyki za modlitwę w sensie religijnym. W szczególności rodzi się kwestia, jaki sens możemy przypisać modlitwom błagalnym. Na tak postawione pytanie usiłowali dać odpowiedź przedstawiciele tzw. Wittgensteinowskiego fideizmu – nurtu w anglosaskiej filozofii religii drugiej połowy XX wieku, inspirowanego się myślą Ludwiga Wittgensteina, Simone Weil i Sorena Kierkegaarda. Osia ich szczególnej filozofii religii był nacisk położony na różnicę między wiarą zabobonną a prawdziwą wiarą religijną. Jak wskazywali, istotę tego rozróżnienia właściwie uchwycił Wittgenstein, który w jednej ze swoich uwag pisał: „Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wypływa z *lęku* i jest rodzajem fałszywej nauki. Drugie jest ufnością”⁴. Ich propozycję potraktować można jako szczegółowe rozwinięcie tej właśnie uwagi.

Wittgensteinowscy fideiści podkreślali, że kryteria rozpoznania prawdziwej modlitwy nie mogą być zewnętrzne względem konkretnej tradycji religijnej. Nie ma bowiem żadnych obiektywnych (logicznych czy antropologicznych) wyznaczników modlitwy jako takiej – niedorzecznością jest zatem stosować te same kryteria w ocenie modlitwy chrześcijanina i modlitwy buddysty tybetańskiego. Cytowana przed chwilą wypowiedź Wittgensteina także więc odnosić się musi do pewnej tradycji – chrześcijaństwa – w której filozof ten wyrósł. Tradycja ta, jak wskazuje Peter G. Winch, jeden z autorów należących do opisywanego nurtu, zawiera przykłady wewnętrznej krytyki modlitwy, które mogą funkcjonować jako wskazówki do wyznaczenia pozytywnego i negatywnego paradygmatu tej praktyki religijnej:

Zastanówmy się nad przypowieścią o faryzeuszu i celniku. Czy faryzeusz, który modlił się: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie”, zrobił to samo, co celnik, który mówił: „Boże, miej litość dla mnie grzesznika”? Aby na to odpo-

⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, „Uwagi różne”, w: TENŻE, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. Małgorzata Kawecka, Wiesław Walentukiewicz, Wojciech Sady (Kraków: Znak, 1995), 189.

wiedzieć, musielibyśmy wyjść od rozpatrzenia tego, co zawiera idea modlitwy, a jest to problem religijny. Innymi słowy, właściwe kryteria pozwalające rozstrzygać, czy czynności tych dwóch ludzi były czy nie były czynnościami tego samego rodzaju, należą do samej religii⁵.

W perspektywie myśli Wittgensteinowskich fideistów kwestionowane są nie tyle konkretne przypadki modlitwy błagalnej, które są jakoby niemoralne, lecz całe podejście do tego rodzaju modlitwy, w którym traktuje się Boga jako mechanizm aktywowany siłą naszych słów bądź jako potężnego władcę, którego przychylność można zaskarbić sobie uniżonymi prośbami. Ktoś mógłby powiedzieć, że zastosowana tu metaforyka jest pewnym przerysowaniem, a jednak właśnie taki obraz intencji osoby wznoszącej modlitwę błagalną wyłania się z artykułu Smilansky'ego. Mamy człowieka, który przedstawia w określony sposób, czego sobie życzy, licząc na to, że w wyniku tego działania jego życzenia zostaną spełnione. Kieruje je do osoby (albo: maszyny, energii, siły) o imieniu „Bóg”, o której wiadomo (lub co do której można żywić uzasadnione nadzieje), że o ile istnieje, to spełnia życzenia. Zauważmy, że „modlący się” w rozumieniu Smilansky'ego nie zakłada o swoim „Bogu” niczego poza tym, że jest to siła, która może zadziałać na jego korzyść – nie wie więc, czy jest on dobry, nie zna także kryterium, jakie ów „Bóg” stosuje, decydując o tym, które życzenia spełni. Być może spełnia wszystkie albo tylko te „moralne”, ale może także wybierać wyłącznie te na wskroś złe.

Biorąc pod uwagę wewnętrzne kryteria naszej tradycji religijnej, osoby z przykładów Smilansky'ego nie biorą udziału w praktykach religijnych – już raczej byłyby to działania magiczne. Gdy praktykujemy magię dla własnej korzyści, mówimy o magii białej, a gdy dla cudzej szkody – o magii czarnej. I to stanowi jedyną różnicę między sytuacją narciarza „modlącego się” o uratowanie go od lawiny czy matki pragnącej życia dziecka a przypadkiem nastolatki, która życzy sobie śmierci nauczycielki. Narciarz i matka uprawiają magię białą, uczennicy zaś bliżej jest do czarnej. Ciągłe jednak mamy do czynienia z magią.

Tego właśnie rodzaju magiczną interpretację chrześcijaństwa krytykował inny przedstawiciel Wittgensteinowskiego fideizmu, Roy F. Holland, gdy w artykule *Religious Discourse and Theological Discourse* pisał o quasi-estetycznym rozumieniu Boga. Jednym z typów tego rozumienia jest obraz Boga jako bogatego wujka, molestowanego nachalnymi prośbami chciwego sio-

⁵ Peter G. WINCH, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związek z filozofią*, przeł. Bohdan Chwe-deńczuk (Warszawa: Oficyna Naukowa, 1995), 91.

strzeńca („wierzącego” w rozumieniu Smilansky’ego)⁶. Jest to oczywiście myślenie, które z perspektywy tradycji chrześcijańskiej należałoby nazwać pogańskim, ponieważ chodzi w nim o wykorzystanie Boga do własnych celów⁷.

Czy jednak w ramach filozofii religii Wittgensteinowskich fideistów można w ogóle mówić o modlitwie błagalnej? Czy nie prezentują oni zbyt daleko idącej krytyki starającej się rugować praktyki mocno ugruntowane w naszej tradycji? Na to pytanie starał się odpowiedzieć najbardziej bodaj znany przedstawiciel Wittgensteinowskiego fideizmu – Dewi Z. Phillips. W swoim dziele *The Concept of Prayer* wysunął on śmiałą tezę, wedle której w prawdziwie religijnej modlitwie błagalnej nie chodzi wcale o to, że kierujemy do Boga konkretną prośbę i oczekujemy na jej spełnienie. Co prawda wielu ludzi tak właśnie rozumie ten rodzaj modlitwy (autor przywołuje bardziej adekwatne obrazy niż Smilansky, np. nurka, który zgubił się wewnątrz wraku leżącego na dnie morza okrętu, czy też ludzi modlących się o to, by ich dom nie został uderzony piorunem⁸), ale są to osoby, których życie religijne jest bardzo ubogie i które przypominają sobie o Bogu jedynie w sytuacjach szczególnego zagrożenia. Phillips, podobnie jak Holland, uznaje taką „modlitwę” za przesadę⁹.

O co zatem chodzi we właściwie rozumianej modlitwie błagalnej? Czy taka modlitwa może mieć prawdziwie religijny charakter? Autor *The Concept of Prayer* podaje jako przykład modlitwę głęboko religijnych rodziców śmiertelnie chorego dziecka. Taka modlitwa, zdaniem autora, wynika z rozpoznania własnej bezsilności w obliczu wielkiego nieszczęścia. Rodzice „widzą, że nie mają wpływu na bieg wydarzeń, i poszukują czegoś, co trwa niezależnie od niego, a więc miłości Bożej”¹⁰. Miłość tę można zasadniczo próbować odnaleźć we wszelkiego typu wydarzeniach, nawet tych najbardziej bolesnych. Modlitwę błagalną należałoby zatem rozumieć – wedle Phillipsa – jako wyraz uwielbienia Boga *pomimo* tego, co się dzieje.

Gdy ludzie głęboko religijni modlą się o coś – wyjaśnia autor *The Concept of Prayer* – nie tyle proszą oni Boga o spełnienie tej prośby, co raczej w ten sposób mówią Mu o sile swych pragnień. Poprzez modlitewne wyznania winy i poprzez

⁶ Zob. Roy F. HOLLAND, „Religious Discourse and Theological Discourse”, *Australasian Journal of Philosophy* 34 (1953), 3: 151.

⁷ Zob. tamże s. 154 n.

⁸ Zob. Dewi Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), 116 n.

⁹ Zob. tamże, 118.

¹⁰ Tamże, 120.

modlitwy błagalne wierzący próbuje odnaleźć sens i nadzieję, które uwolnią go od tych pierwiastków jego życia, które grożą jego zniszczeniu – w pierwszym przypadku chodzi o winę, w drugim o pragnienia¹¹.

Można jednak spytać, dlaczego wobec tego wierzący nie poprzestają na prostym „bądź wola Twoja”? Dlaczego kierują do Boga konkretne prośby? Phillips odpowiada, że jest tak, ponieważ to właśnie konkretne pragnienia, na przykład pragnienie zdrowia dziecka, stwarzają zagrożenie dla czyjegós sensu życia. Jednocześnie to właśnie takie pragnienia stanowią dla człowieka bodziec do poszukiwania Boga. Jak zauważa Wittgensteinowski fideista, „dobroć Boga tkwi w pomocy, która przychodzi poprzez modlitwę, w tym, co modlitwa uczy rozpoznawać”¹².

Tym, co wedle Phillipsa daje modlitwa błagalna, jest rozpoznanie naszej kondycji: słabości i bezsilności w obliczu nieszczęść, które czynią życie pozbawionym sensu, niezrozumiałym dla nas samych. W modlitwie błagalnej wierzący wyraża nadzieję, której intencją są konkretne sytuacje i zdarzenia. Ostatecznym jednak celem modlitwy jest podniesienie tej nadziei do sfery tego, co wieczne. Jedyńm sposobem na dokonanie owego wyniesienia nadziei jest ostateczne uznanie, że wszystko jest w rękach Boga.

Jeśli nawet w krytyce praktyk religijnych proponowanej przez Phillipsa i innych Wittgensteinowskich fideistów jest trochę przesady, to bez wątpienia są oni znacznie bliżsi uchwycenia istoty modlitwy – przynajmniej takiej, jak ją rozumie chrześcijanin – niż Smilansky. Człowiek religijny, modląc się, zakłada, że Bóg nie jest jedynie ponadnaturalną mocą spełniającą życzenia – nie jest bajkową złotą rybką. Człowiek ten swoje modlitwy kieruje do nieskończonego Dobra, nawet gdy nie ma pewności co do jego istnienia. Wreszcie: wie, że jako istota skończona nie może podejmować pewnych decyzji i działań – jego etyczne uprawnienia nie są współmierne z wolnością, wszechwiedzą i wszechmocą Stwórcy. Podobnie jest z relacją dziecka i rodziców: nie ma nic złego w tym, że dziecko prosi mamę o możliwość jazdy na łyżwach po kruchym wiosennym lodzie, nawet jeśli zna ryzyko wypadku – tak długo, jak możliwość zabawy uzależnia od decyzji rodzica. Gdy faktycznie modlimy się do Nieskończonego, a nie tylko odprawiamy magiczne praktyki mające przynieść oczekiwane przez nas efekty, różnica między moralnością modlitwy a moralnością działania zmierzającego do pożądanego skutku okazuje się niewątpliwa. Dlatego nie trzeba potępiać np. modlitwy córki o szybką śmierć dla

¹¹ Tamże, 121.

¹² Tamże, 122 n.

konającej w ogromnych boleściach matki. Uznajemy taką modlitwę za coś zupełnie naturalnego, równocześnie nie dopuszczając moralnie możliwości dokonania eutanazji, gdyż adresatem prośby nie jest płatny morderca (ani nawet lekarz dysponujący określonymi medykamentami), a Nieskończone Dobro. Podobnie nie ma sprzeczności w tym, że chęć wygrania na loterii i zwrócenie się w tej sprawie do Boga nie jest niemoralne, podczas gdy majstrowanie przy maszynie losującej należałoby za takie uznać.

Z tych powodów teza Smilansky’ego, jakoby ludzie „nie powinni z reguły prosić w modlitwie o coś, czego z moralnego punktu widzenia nie powinni próbować osiągnąć na własną rękę”, nie wydaje się uzasadniona.

BIBLIOGRAFIA

- HOLLAND, Roy F. „Religious Discourse and Theological Discourse”. *Australasian Journal of Philosophy* 34 (1953), 3: 147–163. DOI: 10.1080/0004840568520020.
- ORWELL, George. *Rok 1984*, przeł. Tomasz Mirkowicz. Warszawa: PIW, 1988.
- PHILLIPS, Dewi Z. *The Concept of Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- SMILANSKY, Saul. „O wątpliwej wartości moralnej pewnych rozpowszechnionych form modlitwy”, przeł. Marcin Iwanicki. *Roczniki Filozoficzne* 63 (2016), 1: 7–16. DOI: 10.18290/rf.2016.64.1-1.
- WINCH, Peter G. *Idea nauki o społeczeństwie i jej związek z filozofią*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. „Uwagi różne”. W: TENŻE. *Uwagi o religii i etyce*, przeł. Małgorzata Kawecka, Wiesław Walentukiewicz, Wojciech Sady. Kraków: Znak, 1995.

O RÓŻNICY MIĘDZY MAGIĄ A MODLITWĄ – KRYTYKA STANOWISKA SAULA SMILANSKY’EGO

Streszczenie

Zawarta w niniejszym artykule dyskusja z tekstem Saula Smilansky’ego *O wątpliwej moralności pewnych form modlitwy* składa się z dwóch części. W pierwszej bronimy tezy, że fikcyjne przykłady prezentowane przez autora albo nie stanowią powszechnie akceptowalnych form modlitwy, albo dają się interpretować tak, że nie stanowią etycznego problemu. Życzenie komuś śmierci jest bowiem zawsze nieetyczne, ale w każdej wyobrażalnej sytuacji zagrożenia życia możliwa jest modlitwa o rozwiązanie, które nie pomnaża śmierci.

W drugiej części bronimy tezy, że prezentowany w przykładach Smilansky’ego stosunek ludzi do Boga w ogóle nie jest religijny, a w konsekwencji działania w nich opisane nie zasługują na miano „modlitwy”. Kiedy bowiem w naszym nastawieniu do Boga liczy się tylko to, że jest On zdolny zmienić bieg zdarzeń na naszą korzyść, a to, że jest On dobry umyka naszej uwadze, wówczas nie mamy na myśli Boga tradycji religijnej. W tym punkcie przywołujemy myślicieli należących do nurtu tzw. Wittgensteinowskiego fideizmu, których krytyka modlitwy błagalnej idzie być może zbyt daleko, skłania jednak do refleksji nad granicami właściwego stosunku do Boga.

THE DIFFERENCE BETWEEN MAGIC AND PRAYER:
A CRITIQUE OF SAUL SMILANSKY'S CONCEPTION

S u m m a r y

Our discussion of Saul Smilansky's paper "A Problem about the Morality of Some Common Forms of Prayer" consists of two parts. In the first part, we argue for the thesis that the fictitious examples given by the author of the paper either are not commonly acceptable forms of prayer (being unethical), or are interpretable in a way which removes the ethical problem altogether. It is always unethical to wish someone's death, but in each imaginable situation of deadly danger there is a sense of a prayer for a solution which does not multiply death.

In the second part, we defend the thesis that the attitude towards God depicted in Smilansky's examples is not religious at all, and the acts described in them do not deserve to be called "prayers." When all what really matters to us about God is that He is able to change the course of events in our favor, and His goodness escapes our attention, then by "God" we do not mean the God of religious tradition. At this point we recall the thinkers belonging to the so-called Wittgensteinian fideism, whose critique of petitionary prayer goes maybe too far, but also invites us to rethink the limits of the right attitude towards God.

Słowa kluczowe: modlitwa, Wittgensteinowski fideizm, Saul Smilansky, etyka.

Key words: prayer, Wittgensteinian fideism, Saul Smilansky, ethics.

Information about Authors:

JAKUB GOMUŁKA, PhD – Department of Philosophy of God, Faculty of Philosophy, Pontifical University of John Paul II; address for correspondence: ul. Kanonicza 9, PL 31-002 Kraków; e-mail: jakub.gomulka@upjp2.edu.pl

ZOFIA SAJDEK, MA – PhD student, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Philosophy, Pontifical University of John Paul II; address for correspondence: ul. Kanonicza 9, PL 31-002 Kraków; e-mail: zsajdek@gmail.com