

BOGUMIŁ CHMIEL

PROBLEM PLURALIZMU RELIGIJNEGO
I WZAJEMNYCH ODDZIAŁYWAŃ MIĘDZYRELIGIJNYCH
W PERSPEKTYWIE FILOZOFII
TRADYCJONALIZMU INTEGRALNEGO

AN ISSUE OF RELIGIOUS PLURALISM AND INTERRELIGIOUS IMPACTS
IN THE SCOPE OF PHILOSOPHY OF THE INTEGRAL TRADICIONALISM

A b s t r a c t. The purpose of this paper is an issue of religious pluralism and inter-religious impacts typical for the integral traditionalism represented by R. Guénon, F. Schuon and A.K. Coomaraswamy. The aim of this study is to expose differences between the points of view of traditionalism and syncretism as well as the Catholic Church. The first part concerns essential traditionalistic concepts which can be regarded as a foundation of its religious theory (the notion of God, cognition, the truth). The second part involves an idea of transcendent unity of religion and a role of inter-religious influences. Finally, there is a short analysis of the presented theses.

Key words: Traditionalist School, Guénon, Schuon, Coomaraswamy, tradition, interreligious impact, religious diversity.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest sposób, w jaki przedstawiciele XX-wiecznego nurtu filozoficznego (teologicznego), określanego mianem tradycjonalizmu integralnego, pojmują naturę pluralizmu religijnego, ze szczególnym uwzględnieniem roli poszczególnych tradycji we wzajemnym oddziaływaniu na siebie¹. Celem rozważań jest wyakcentowanie różnic, jakie stanowisko

Mgr BOGUMIŁ CHMIEL – absolwent teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej; obecnie doktorant na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: e-mail: bogumil-chmiel@wp.pl

¹ Podstawę dla niniejszego opracowania stanowią poglądy Rene Guénona, Frithjofa Schuon-

tradycjonalistyczne oddzielają z jednej strony od synkretyzmu religijnego, a z drugiej od nauczania Kościoła katolickiego oraz innych wspólnot religijnych. Aby wyjaśnić, jak tradycjonałiści rozumieją pluralizm religijny – jego źródła, naturę, oraz cel, jakiemu winno służyć wzajemne oddziaływanie doktryn religijnych, konieczne jest zarysowanie właściwych im poglądów na bardziej fundamentalne kwestie – naturę Boga oraz związaną z tym epistemologię oraz historiozofię. Dopiero na gruncie tych twierdzeń w pełni zrozumiałe staną się poglądy dotyczące zagadnień *stricte* teologicznych. Należy zatem najpierw rozważyć kwestie, które można określić jako metateologiczne (gdyż wyznaczające niejako ramy możliwości teologii poszczególnych religii), aby następnie zwrócić się do problemu stanowiącego bezpośredni przedmiot artykułu. Samo pojawienie się w XX wieku tradycjonalizmu wymaga krótkiego wprowadzenia historycznego ukazującego kulturowy i duchowy kontekst tego zjawiska.

I. TRADYCJONALIZM JAKO „TRZECIA FALA” KRYZYSU TOŻSAMOŚCI RELIGIJNEJ

W dziejach kultury zachodniej można wskazać trzy okresy, w których kwestia pluralizmu religijnego (a szerzej rzecz ujmując – światopoglądowego) budziła szczególne zainteresowanie i rodziła liczne kontrowersje. Pierwszy taki okres miał miejsce na początku naszej ery i dotyczył relacji pomiędzy chrześcijaństwem a filozofią pogańską. Z dyskusji, jaka od II wieku toczyła się w łonie wykształconych sfer, zwycięsko wyszło stanowisko, według którego prawda została objawiona stopniowo w tradycji judeochrześcijańskiej, a jej apogeum stanowi nauczanie Jezusa Chrystusa. Traktując tę tezę jako fundament uznano, że wszelka wartościowa wiedza teologiczna, obecna w innych doktrynach, jest wynikiem zapożyczeń z tradycji Starego Testamentu lub została wypracowana przez samych filozofów z pomocą łaski Bożej – w obu przypadkach ma ona jednak charakter cząstkowy, jest zdeformowana oraz zmieszana z ogromną ilością błędów. Niezależnie od formy objawienia i stopnia, w jakim oddaje ono pełnię prawdy, powszechne było przekonanie, że

na oraz Anandy K. Coomaraswamy. Ci trzej myśliciele są uważani za głównych i najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli tradycjonalizmu integralnego. Pominięte zostaje stanowisko J. Evoli, którego poglądy metafizyczne odbiegają znacznie od wymienionych autorów.

wszelka prawda pochodzi z jednego absolutnego źródła, którym jest Bóg. Przy takiej perspektywie, główną rolę filozofii i innych religii upatrywano w byciu przygotowaniem do Ewangelii (*praeparatio evangelica*)². Na bazie powyższego schematu rozwijała się cała teologia i filozofia średniowieczna, korzystające z obecnych w myśli pogańskiej idei („ziaren prawdy”), które jawiły się jako cząstkowy odblask jednej, wiecznej i boskiej Prawdy objawionej w Chrystusie i przekazywanej przez Kościół. Jedność cywilizacji chrześcijańskiej Europy została zagwarantowana jednością nadrzędnej tradycji, która – funkcjonując na zasadzie kryterium – potrafiła wchłonąć i zintegrować wartościowe elementy kultury greckiej i rzymskiej.

Po raz drugi problem tożsamości chrześcijaństwa wobec innych religii został podniesiony w epoce Renesansu. Tym razem jednak, chociaż chrześcijaństwo nadal pozostało tradycją dominującą, dowartościowaniu uległy doktryny niechrześcijańskie. Pojawiła się wizja teologiczna (oraz idące w ślad za nią zabiegi polityczne), oparta na centralnej idei, którą Mikołaj z Kuzy wyraził słowami: „istnieje tylko jednak religia w wielości rytów”³. Pluralizm religijny byłby zatem kwestią wtórną – dotyczącą jedynie zewnętrznych i formalnych aspektów religii. W swej najgłębszej istocie religie zachowywać miały jedność, którą – z pomocą odpowiedniej egzegezy – należy wyeksponować. Analogiczne do wizji kardynała z Kuzy poglądy głosili najwięksi luminarze epoki Odrodzenia. Marselo Ficino stwierdzał, że „Bóg jest adorowany wśród wszystkich ludzi, przez wszystkie wieki, chociaż nie tymi samymi rytami i w ten sam sposób, gdyż jest to naturalne dla człowieka [aby go adorował]”⁴. W podobnym duchu wypowiadał się również Pico della Mirandola, gdy swoje przekonanie o wyjątkowej godności człowieka zaczął od powołania się na Abdullaha Saracena i Hermesa Trismegistosa, a opinie autorów biblijnych umieszczał na równi z pogańskimi. Oczywiście w przypadku wspomnianych autorów, a także wielu innych wypowiadających się w podobny sposób, zawsze okazywało się, że prawda, którą przekazują inne religie, pozostaje w zgodzie z doktryną chrześcijańską. Niemniej jednak, to w epoce Renesansu pojawiła się myśl (obecna bardziej w *praxis* filozofów niż

² Por. E. DAL COVOLO. *Stanowisko Ojców przednicejskich wobec niektórych aspektów życia świeckiego (polityka, społeczeństwo, kultura)*. W: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej zagadnienia wybrane*. Red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram. Lublin 1998.

³ NICOLAS OF CUSA. *On Peaceful Unity of Faith (De pace fidei)*. W: J. HOPKINS. *Nicolas of Cusa's De pace fidei and Cribratio alkorani: Translation and Analysis*. Minneapolis 1994 s. 635 (w przypadku tekstów anglojęzycznych wszystkie tłumaczenia pochodzą ode mnie).

⁴ M. FICINO. *Platonic Theology*. T. 4. Przeł. M.J. Allen. Cambridge 2004 s. 315.

w ich teoriach) o równorzędnej wartości poszczególnych tradycji filozoficznych i religijnych. O ile do tej pory systemy niechrześcijańskie miały wartość w takiej mierze, w jakiej ich twierdzenia zgadzały się z nauczaniem Chrystusa, Apostołów i Kościoła, to klasycy Odrodzenia zaczynają podkreślać autonomiczną wartość poszczególnych doktryn⁵. Podstawą budowania nowej teologii i nowej synkretycznej religii stało się zatem poszukiwanie wspólnych treści obecnych w poszczególnych systemach religijnych i filozoficznych, rozumianych jako gałęzie tej samej wiedzy rozproszonej pod wieloma postaciami w różnych tradycjach (*philosophia perennis*)⁶.

W powyższych przypadkach problem relacji między religiami (religią a filozofią) pojawił się w czasach duchowego i kulturowego kryzysu – stary porządek chylił się ku upadkowi, a nowy wymagał samookreślenia względem konkurencyjnych systemów metafizycznych/religijnych. W przypadku pierwszych apologetów i Ojców Kościoła wyjściem okazało się uznanie jednej tradycji za absolutną i dominującą, przy jednoczesnym dostrzeżeniu wartości innych poglądów, o ile zgadzały się (dawały się uzgodnić) z nauką Kościoła. Dominacja chrześcijaństwa, chociaż została w Renesansie zachowana, zaczęła mieć inną postać – objawienie Chrystusa nadal było pojmowane jako absolutne, jednak dróg prowadzących do niego upatrywano już nie tylko w judaizmie, ale również w innych tradycjach. Poszczególne doktryny zaczęły być rozumiane jako przejawy tej samej wieczystej prawdy przejawiającej się w różnych formach na przestrzeni dziejów⁷. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku to fundamentalne przekonanie dotyczące natury Objawienia stawało się podstawą dla całej egzegezy tekstów i opartej na nich teologii religii niechrześcijańskich.

Pojawienie się w XX wieku idei tradycjonalizmu integralnego należy pojmować w takim samym kontekście. Pluralizm religijny i światopoglądowy społeczeństw zachodnich, przy braku jednej – powszechnie akceptowanej

⁵ Por. J. HANKINS. *Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*. „Rinascimento” 48:2008 s. 22-23.

⁶ Z pomocą w odpowiedniej interpretacji poszczególnych tekstów przychodziła kabała, którą interesowali się niemal wszyscy myśliciele Renesansu, a w szczególności Pico della Mirandola. Wyszukiwanie sensów ukrytych w symbolicznych tekstach różnych tradycji stało się podstawą renesansowej egzegezy.

⁷ Szczególną rolę w tym dziejowym Objawieniu mieli odgrywać: Hermes Trismegistos, Orfeusz, Zoroaster, Platon. Wszyscy oni przestali być opisywani jako zależni w swoich poglądach od Mojżesza i proroków „złodzieje idei”, a stali się równymi im pogańskimi prorokami. Por. F. EBELING. *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Przeł. D. Lorton. Nowy York 2007 s. 64.

tradycji metafizycznej/religijnej, która pozwoliłaby nadać sens zaistniałej sytuacji – prowadził do poszukiwań alternatywnych wyjść z metafizycznego chaosu. Według tradycjonalistów, ich pogląd na naturę religii pozwala nie tylko zdiagnozować tragiczną sytuację współczesnego człowieka – wskazać istotę oraz przyczyny jego duchowego i moralnego upadku, ale także znaleźć wyjście z tego stanu. Ostatecznym celem myśli tradycjonalistycznej jest zatem uzdrowienie kultury poprzez rewaloryzację katolicyzmu w duchu nowego pojmowania istoty religii oraz roli poszczególnych doktryn opartego na odkryciu uniwersalnego przesłania, jakie niosą z sobą wszystkie „tradycyjne” religie.

II. BÓG

Wspólną podstawą dla epistemologicznych, historiozoficznych oraz religioznawczych tez tradycjonalizmu (obecną także w myśli Renesansu, który przejął ją z neoplatonizmu) jest przekonanie o absolutnej niewyrażalności istoty Boga. Tak, jak dla Mikołaja z Kuzy Bóg – jako *coincidentia oppositorum* – przekracza wszelkie kategorie za pomocą których moglibyśmy Go poznać i opisać, tak – według F. Schuona – Jego „Bezosobowość» jest bardziej prawdziwo «Nie-osobowością», to znaczy jest On ani osobowy, ani nieosobowy, ale ponadosobowy. W żadnym przypadku termin «bezosobowy» nie powinien być rozumiany w sensie prywatnym, gdyż, wprost przeciwnie, odnosi się tutaj do absolutnej Pełni i Nieograniczoności, która nie jest zdeterminowana przez cokolwiek, nawet przez samą siebie”⁸. Bóg jest zatem bytem, który z racji swojej „pełni” nie może zostać ujęty w żadnym rozumowym (dyskursywnym) akcie poznania ani adekwatnie wyrażony w żadnym języku, gdyż – i tutaj znowu natrafiamy na analogię z myślą kardynała z Kuzy – „przedmiot metafizyki nie jest w żaden sposób porównywalny z żadnym innym przedmiotem jakiegokolwiek rodzaju wiedzy, i w rzeczywistości może być

⁸ F. SCHUON. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton 2005 s. 41. Przy użyciu tych samych pojęć naturę Boga tłumaczy Kuzańczyk: „Ale ta nieskończoność [materii pierwszej – przyp. B.Ch.] jest czymś zgoła różnym od nieskończoności Boga, gdyż jej racją jest brak, boskiej zaś – [nad]jobfitość, jako że w Nim wszystko jest rzeczywiście Nim samym. Tak więc nieskończoność materii jest prywatna, Boga – negatywna” MIKOŁAJ Z KUZY. *O oświeconej niewiedzy*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2014 s. 128.

nazwany przedmiotem wyłącznie przez analogię”⁹. W obu przypadkach źródłem niemożności poznania Absolutu jest natura umysłu (pojętego jako władza dyskursywna – przechodząca od jednej treści do drugiej na zasadzie odniesienia znanego x do nieznanego y) i nieskończona natura samego Boga. Umysł nie może w doświadczeniu znaleźć takiej empirycznej treści, która mogłaby stanowić podstawę do odniesienia *per analogiam* do istoty boskości.

Do kwestii poznania trzeba będzie jeszcze powrócić, natomiast w tym miejscu warto wspomnieć o relacji między Absolutem a światem empirycznym. Także w tym przypadku idee tradycjonalizmu zdają się wykazywać podobieństwo do poglądów Kuzańczyka. W odniesieniu do Boga „wszystko wypływa z niego i wszystko musi do niego powrócić. Wszystkie rzeczy istnieją jedynie poprzez Zasadę [...]; a to oznacza, że musi istnieć stała więź między nimi a nią, symbolizowana poprzez promień łączący każdy punkt obwodu z centrum”¹⁰. Jedność świata i ponadosobowego absolutu powoduje, że: „nie istnieje naprawdę «rzeczywistość profańska», która mogłaby w jakikolwiek sposób być przeciwieństwem do «rzeczywistości sakralnej»; istnieje tylko «profański punkt widzenia», który jest niczym innym jak punktem widzenia ignorancji”¹¹. Aby jednak właściwie zrozumieć ideę wyrażoną przez powyższe cytaty, trzeba odejść od porównań z myślą Renesansu, które – choć poręczne – mogą się w tym momencie okazać zwodnicze. W przypadku Odrodzenia bowiem punktem odniesienia dla filozofii i teologii było z jednej strony chrześcijaństwo, a z drugiej myśl platońska i neoplatońska. Luminarze nowej epoki byli przekonani, że prawdy Ewangelii można lepiej wyrazić słowami „boskiego Platona” niż scholastycznym żargonem; próbowali zatem połączyć chrześcijaństwo – jako treść i platonizm jako formę najbardziej adekwatną (gdyż czerpiącą z tego samego źródła) do wyrażenia boskiego przesłania¹². Tym samym jedność wszechświata, Boga oraz Jego niepoz-

⁹ *The Essential of Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity*. Red. J. Herlihy, Bloomington 2009 s. 101. Kardynał z Kuzy pisze natomiast: „wszelkie tedy dociekanie zasadza się na prostym, bądź bardziej złożonym stosunku porównawczym [...]. Z tego powodu nieskończoność jako taka jest czymś nieznanym, gdyż wymyka się wszelkiemu stosunkowi”. TENŻE. *O oświeconej niewiedzy* s. 14.

¹⁰ *The Essential of Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity* s. 155. Kuzańczyk podobną myśl oddaje następująco: „Bóg jest «zwiniciem» i «rozwiniciem» wszelkich rzeczy. I wiesz również, że skoro jest «zwiniciem», to wszystko w Nim jest Nim samym, jako zaś «rozwinicie» jest we wszystkich rzeczach tym, czym one są, tak jak prawda w obrazie”. TENŻE. *O oświeconej niewiedzy* s. 109.

¹¹ R. GUÉNON. *The Crisis of the Modern World*. Hillsdale 2001 s. 53.

¹² Oczywiście rozróżnienie na treść i formę ma charakter sztuczny. W rzeczywistości treść

nawalność, opisywane przez Kuzańczyka, Ficino i Mirandollę, można pojmować w duchu neoplatonickim. Inaczej sprawa ma się w przypadku tradycjonalistów – dla nich źródłem i inspiracją jest myśl orientalna, a w szczególności hinduizm, buddyzm oraz islam. Tym samym jedność Boga i świata, o której mówią, należy odczytywać w kontekście orientalnej idei przejawiania się Absolutu, dla której podstawą jest wedyjski *Hymn do Puruszy*. Wyraża on ideę, wedle której wszechświat powstał z samo-ofiarowania się *makroantroposa* – Człowieka (*purusa*), z którego jedynie czwarta część przejawiała się pod postacią kosmosu. Cała rzeczywistość (nie tylko fizyczna, ale także społeczna i religijna) jest jedynie częściowym przejawem boskości, która zawiera się w świecie, a jednocześnie go transcenduje¹³. Obrazy wedyjskie stały się podstawą dla mistycznych dociekań *Upaniszad*, w których pojawia się idea celu poznania pojętego jako rozpoznanie (będące zarazem doznaniem) absolutnej tożsamości najgłębszej jaźni (*atman*) oraz zasady wszechświata (*brahman*)¹⁴. Odkrycie prawdy o tej fundamentalnej tożsamości wszelkich przejawów bytu – dokonujące się na drodze rytualnej ascezy – wiedzie do wyzwolenia. Owo wyzwolenie, rozmaicie pojmowane, stanowi cel poszczególnych szkół filozofii indyjskiej i buddyjskiej. W ten też sposób pojmują boskość tradycjoniści. Tak, w najogólniejszym zarysie, wygląda schemat, w obrębie którego należy rozumieć tradycjonalistyczne tezy o ponadosobowym bycie Absolutu oraz te dotyczące natury ludzkiego poznania.

wpływała na wybór formy – platonizm wydawał się już sam w sobie pokrewny ideałom chrześcijaństwa, a forma na treść – chrześcijaństwo oparte na platonizmie różniło się od tego, budowanego na schemacie arystotelesowskim. Myśliciele renesansowi wierzyli, że wszystkie te nurty uda się pogodzić.

¹³ Por. *Olbrzym Purusza*. Przeł. C. Galewicz. W: *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*. Red. M. Kudelska. Kraków 2002 s. 15-16. W tym samym zbiorze można znaleźć także hymn 129 z X mandali mówiący o zaistnieniu świata. Źródłem kosmosu jest w tym przypadku Jedno będące pierwotnie ponad bytem i niebytem. Świat jest jedynie transformacją i częściową manifestacją owej pierwotnej Jedności. Tradycjoniści pojmują Absolut właśnie jako taką ponadbytową Jedność.

¹⁴ „Brahman nie ma przyszłości ani przeszłości, Nieskończony, ani nie jest zewnątrz, ani na zewnątrz. Ten oto atman to brahman. On przenika wszystko, i to jest nauka”. *Brihadaranjaka*, II.5.19. W: *Upaniszady*. Przeł. M. Kudelska. Kraków 2004.

III. POZNANIE

Skoro boski byt przekracza wszelkie kategorie właściwe dla myślenia dyskursywnego, to i jego poznanie musi mieć specyficzny charakter. Podstawę tradycjonalistycznej epistemologii stanowi przekonanie, że źródłem poznania Absolutu jest tylko i wyłącznie, będąca domeną metafizyki i nieporównywalna z innymi formami uzyskiwania wiedzy, intuicja. Pojęcie poznania intuicyjnego jest niezwykle wieloznaczne, w związku z czym tradycjoniści poświęcają mu wiele uwagi. Zdefiniowanie intuicji od strony ujmowanych treści jest niemożliwe, gdyż – jak stwierdzono powyżej – nie dają się one wyrazić w żadnym języku¹⁵. Można jednak wskazać pewne formalne aspekty tego rodzaju poznania. Przede wszystkim „intuicja intelektualna, poprzez którą jedynie wiedza metafizyczna jest uzyskiwana, nie ma absolutnie nic wspólnego z inną «intuicją», o której mówią niektórzy współcześni filozofowie: ta druga odnosi się do rzeczywistości zmysłowej i w rzeczywistości jest podracjonalna, podczas gdy pierwsza – będąca czystą inteligencją – jest wprost przeciwnie ponad-racjonalna”¹⁶. Intuicja tradycjonalizmu nie ma zatem nic wspólnego z porządkiem empirycznym – „jest najbardziej bezpośrednią z wszystkich form wiedzy jak również najwyższą, oraz absolutnie niezależną od sprawności jakiegokolwiek władzy zmysłowego, a nawet racjonalnego porządku”¹⁷. Tym samym intuicja przekracza porządek naturalny nie tylko w aspekcie przedmiotu, który ujmuje (boskość) oraz postaci uzyskanej wiedzy (jej niewysławialności), ale także absolutnej niezależności względem innych władz poznawczych. Zewnętrznym przejawem tej autonomii jest idea, według której żadna inna nauka nie może rościć sobie prawa do oceny osiągnięć metafizyki.

Powyższa charakterystyka, eksponująca stosunek intuicji względem wiedzy empirycznej i racjonalnej, pozostawałaby niepełna gdyby nie uwzględniła zasadniczego elementu, jakim jest jedność poznania metafizycznego. Ową

¹⁵ „Każde wyjaśnienie możliwe w tym przypadku jest z konieczności wadliwe, ponieważ metafizyczne pojęcia, z powodu ich uniwersalności, nie mogą być całkowicie wyrażone, ani nawet wyobrażone, ponieważ ich istota jest osiągalna wyłącznie przez czystą i «bezforemną» inteligencję; całkowicie przekraczają one wszystkie możliwe formy, zwłaszcza formuły, w jakie język próbuje je zamknąć i które są zawsze nieadekwatne oraz wykazują tendencję do ograniczania ich zakresu, a tym samym zniekształcania ich”. *The Essential of Rene Guénon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity* s. 101.

¹⁶ R. GUÉNON. *The Crisis of the Modern World* s. 41.

¹⁷ Tamże s. 52.

jedność można rozważać w kilku aspektach, z których do tej pory wspomniana została jedność Absolutu. W odniesieniu do poznania jako pewnego stanu, w którym podmiot może się znajdować, „wiedza nie jest posiadana przez jednostkę o tyle, o ile jest ona indywiduum, ale o tyle, o ile w swojej najgłębszej istocie jest ona nieodróżniona od swojej Boskiej Zasady”¹⁸. Istotą intuicji nie jest zatem wykroczenie podmiotu ku przedmiotowi, jako czemuś różnemu od niego samego, ale zjednoczenie z przedmiotem, w którym znika rozdzielenie na dwa bieguny poznania (a właściwie ujawnia się ich fundamentalna tożsamość)¹⁹. Mając na uwadze, że przedmiotem metafizyki jest ponadosobowy Absolut, trzeba stwierdzić, że ów niedający się wysłowić stan zjednoczenia jest nie tyle poznaniem, co bezpośrednim „doznaniem” prawdy – istotowej tożsamości z boskim Bytem. Na tej zasadzie jedność jest nie tylko czasowym stanem poznawczym, ale celem całej egzystencji – „Metafizyka afirmuje fundamentalną identyczność poznającego i bytu, która może być kwestionowana tylko poprzez tych, którzy są ignorantami w kwestii najbardziej elementarnych zasad metafizycznych; a ponieważ ta identyczność jest z istoty implikowana przez najgłębszą naturę intuicji intelektualnej, nie tylko ją ona afirmuje, ale także realizuje”²⁰. Osiągnięcie tego pożądanego stanu oznacza całościową zmianę bytu – „śmierć” fałszywej jaźni, zatracenie wszystkiego tego, co stanowiło o indywidualności jednostki i wiązało ją z pluralistycznym „światem” oraz pełną integrację „czystej” osobowości skutkującą przejściem na wyższy stan istnienia²¹. Doprowadzenie do zjednoczenia podmiotu z Zasadą (identyczne z rozpoznaniem takiej jedności) jest ostatecznym zadaniem metafizyki – „celem jest reintegracja człowieka w Boskości, przypadkowości w Absolutcie, skończonego w Nieskończonym”²². W ten sposób intuicja intelektualna tradycjonalizmu okazuje się być identyczna z wiedzą, właściwym poglądem (*vidyā*) wiodąca do stanu wyzwolenia (*mokṣa*, *kaivalya*, *nirvana*). Z tego też względu osiągnięcie poznania nie jest domeną

¹⁸ F. SCHUON. *The Transcendent Unity of Religions* s. XXX.

¹⁹ „Jedyną rzeczywistą wiedzą jest ta, która implikuje identyfikację podmiotu z przedmiotem, lub – jeśli ktoś preferuje rozważyć tę relację odwrotnie – asymilację przedmiotu przez podmiot”. *The Essential of Rene Guénon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity* s. 128.

²⁰ Tamże s. 106.

²¹ A.K. Coomaraswamy podsumowuje dyskusję na temat własności omawianego stanu w następujący sposób: „Nie może być powiedziane *czym* to [stan zjednoczenia – przyp. B.Ch.] jest, gdyż nie ma żadnego „czegoś”. TENŻE. *Wedanta and Western Tradition*. W: *Coomaraswamy. T. II: Selected Papers, Metaphysic*. Red. R. Lipsey. Princeton 1977 s. 21.

²² F. SCHUON. *The Transcendent Unity of Religions* s. 51.

samego intelektu (pojętego jako specyficzna władza podmiotu), ale wymaga również wysiłku moralnego i ascetycznego²³.

Skoro najwyższej i podstawowej jedności boskiego bytu, przejawiającego się w pozornie pluralistycznym świecie (w którym funkcjonuje pozornie zindywidualizowana jaźń), odpowiada jedność poznania jako specyficznego stanu doznania jedności z Absolutem (i światem), to musi im także towarzyszyć jedność treści poznania, a więc tego – co przynajmniej teoretycznie – zostaje po stronie podmiotu jako efekt czynności poznawczej. Oczywiście w przypadku intuicji taka treść nie tylko nie istnieje, ale zaistnieć nie może – nie jest bowiem czymś, co podmiot mógłby „zamknąć” w swoim umyśle. Niemniej jednak jednostki, które doświadczyły owej intuicji, doświadczyły „czegoś”, co jest im wspólne i co mogą próbować nieudolnie przybliżyć innym, zwłaszcza w aspekcie drogi, jaką trzeba przebyć, aby osiągnąć ten stan. Inaczej niż w przypadku doświadczenia empirycznego, treść intuicji zawsze pozostaje taka sama – „prawdziwie tradycyjny pogląd jest zawsze i wszędzie zasadniczo ten sam, niezależnie od tego, jaką zewnętrzną formę może przyjąć; zróżnicowane formy, które są specjalnie dopasowane do mentalnych uwarunkowań i różnych okoliczności czasu i miejsca, są zaledwie wyrażeniami jednej i tej samej prawdy; jednak ta fundamentalna jedność pod pozornym zróżnicowaniem może być uchwycona tylko poprzez tych, którzy są w stanie przyjąć punkt widzenia prawdziwie intelektualny”²⁴. Intuicja jest wglądem w istotę, a skoro istota jest jedna, prosta i nieograniczona, to również wgląd nie może mieć „stron”, które odróżniałyby poszczególne ujęcia. Mamy zatem jedność boskiego Bytu, jedność poznania, będącą zarazem transformacją podmiotu osiągalną na mocy wysiłków religijnych, ascetycznych i moralnych oraz jedność niewysłowionej „wiedzy” przybliżanej przez mistyków w obrazach i metaforach. Wszystkie te tezy zyskują swoje właściwe znaczenie w zarysowanym powyżej kontekście myśli orientalnej, a zwłaszcza indyjskiej filozofii niedwójni (*advaita*), w której celem wysiłku ascetycznego jest mistyczne uświadomienie sobie przez adepta prawdziwej natury wszechświata – fundamentalnej jedności ukrytej pod pozornym zróżnicowaniem bytu.

²³ Por. tamże s. 151.

²⁴ R. GUENON. *The Crisis of the Modern World* s. 30.

IV. JEDNOŚĆ TRADYCJI A PLURALIZM RELIGII

Skoro ostateczna natura bytu ma charakter jedności, a celem człowieka jest rozpoznanie owego stanu oraz tożsame z tym rozpoznanem zjednoczenie z boskością, to również w sferze środków wiodących do tego celu musi panować jedność. Wspomniano powyżej, że dziedziną poznania intuicyjnego jest metafizyka, która w wąskim sensie ogranicza się do samego tego doznania absolutnej jedności, a w sensie szerszym odnosi się do zewnętrznych przejawów intuicji oraz środków, które mają ku niej prowadzić. Ze względu na wielopoziomową jedność jako istotny element autentycznej wiedzy, „tam gdzie zaangażowana jest metafizyka wszystkim, co może się zmieniać z czasem i miejscem, jest z jednej strony sposób ekspresji – to znaczy mniej lub bardziej zewnętrzne formy, które metafizyka może przybrać i które mogą się nieskończenie różnić – a z drugiej strony, stopień wiedzy lub ignorancji na ten temat [tj. na temat owych form i ich natury – przyp. B.Ch.] jaki istnieje pośród ludzi; ale metafizyka sama w sobie zawsze pozostaje zasadniczo i niezmiennie taka sama, gdyż jej obiektem jest jedno i jego istota, lub – by być bardziej precyzyjnym «bezdwoistość» [...], a ten przedmiot, przez sam fakt, że znajduje się «poza naturą», jest również poza zmianą: Arabowie wyrażają to mówiąc, że «doktryna Jednego jest jedna»²⁵. Jedności boskiego bytu, poznania oraz stanu, jaki wytwarza w podmiocie, odpowiada także jedność drogi, która prowadzi do tego zjednoczenia. Wielość ma zatem charakter wtórny (pozorny) i dotyczy jedynie postaci przejawiania się metody integracji z Absolutem.

Jak jedność boskości skrywa się za pluralizmem bytów, tak jedność drogi wiodącej do poznania ukryta jest w zróżnicowanych formach kulturowych. W przeciwieństwie do myślicieli Renesansu, tradycjonałiści nie ograniczają się w analizach form manifestacji Absolutu jedynie do doktryn religijnych. W ich przekonaniu cała kultura – pojmowana jako złożona struktura symboli, norm, zasad, schematów rozumienia – jest rzeczywistością, która winna prowadzić jednostkę do duchowego zjednoczenia. Oczywiście nie każda kultura spełnia to zadanie, dlatego omawiani autorzy odróżniają kultury „tradycyjne”, „sakralne” od kultur „profańskich” – te pierwsze spełniają swoją misję, drugie wręcz przeciwnie – degenerują żyjących w nich ludzi. Na tej zasadzie

²⁵ *The Essential of Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity* s. 99-100.

cały wysiłek, jaki tradycjoniści wkładają w analizy doktryn religijnych, filozoficznych, organizacji społecznych, języka, dzieł sztuki, opiera się na jednym, fundamentalnym założeniu, według którego, „różnica nie oznacza opozycji, i może zachodzić coś jakby odpowiedniość pomiędzy cywilizacjami o bardzo zróżnicowanych formach, tak długo, jak są one oparte na tej samej fundamentalnej zasadzie, której stanowią jedynie aplikacje różniące się w zależności od niejednorodnych warunków. Jest to przypadek wszystkich cywilizacji, które mogą być nazwane normalnymi lub tradycyjnymi, co sprowadza się do jednego; nie istnieją istotne opozycje między nimi, a takie rozbieżności, jakie mogą zaistnieć, są jedynie zewnętrzne i nieistotne”²⁶. Wszystkie kultury „tradycyjne” mają zatem, w swej najgłębszej istocie, taką samą postać wynikającą z funkcji, jaką pełnią. To, co wspólne wszystkim tradycyjnym religiom i kulturom, tradycjoniści określają mianem „Tradycji Pierwotnej” – uniwersalnej i nieziennej treści, przekazywanej z pokolenia na pokolenie i służącej osiągnięciu „zbawienia” we wszystkich cywilizacjach.

Tradycjonalistyczne pojmowanie faktycznego pluralizmu religii wynika z powyższych twierdzeń. Jak zaznaczono powyżej, boski Byt wymyka się wszelkim pozytywnym określeniom – poszczególne sformułowania, funkcjonujące na gruncie konkretnych doktryn, nigdy nie oddają istoty boskości, a jedynie przybliżają i ukierunkowują na doznanie, w którym podmiot stapia się z Absolutem. Tym samym „każde przedstawienie [...] jest z konieczności wybrakowane, ponieważ metafizyczne idee, na mocy ich uniwersalności, nigdy nie mogą być całkowicie wyrażone, ani nawet wyobrażone, ponieważ ich istota jest osiągalna wyłącznie poprzez czystą i «bezforemną» intuicję; zdecydowanie przekraczają one wszystkie możliwe formy, zwłaszcza formuły, w które język próbuje je zamknąć, są one zawsze nieadekwatne i wykazują tendencję do ograniczania ich zakresu, a tym samym do zniekształcania ich”²⁷. Żadna kultura, ani religia nie jest zatem w stanie zdefiniować najwyższej prawdy, zamknąć jej w dogmatycznych sformułowaniach. Jednocześnie są one niezbędnymi środkami jej przekazywania – pluralizm postaci, w jakich Tradycja jest przekazywana, jest czymś pozytywnym – „muszą istnieć «gałęzie», ponieważ nic nie może być zrozumiane inaczej jak tylko na sposób wiedzącego [...]”²⁸. Rzecz w tym, aby tych językowych i symbolicznych

²⁶ R. GUENON. *The Crisis of the Modern World* s. 21.

²⁷ *The Essential of Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity* s. 101.

²⁸ *Wedanta and Wester Tradition* s. 8. Dogmaty i obrzędy konkretnych religii są pojmowane jako punkt wyjścia i przewodnik ku wiedzy „ezoterycznej” – dostępczej tylko na drodze

form nie utożsamiać z samą prawdą i nie przyznawać im jej własności – niezmienności, absolutności i wyłączności, gdyż „wszystkie formy, wszystkie symbole, wszystkie religie, wszystkie dogmaty, poprzez swoją negację błędu i afirmację Prawdy, umożliwiają podążanie za promieniem Objawienia, które jest niczym innym niż promieniem intelektu cofniętym do swojego boskiego Źródła”²⁹.

Ostatecznie wszystkie religie oraz cała kultura mają jeden cel – rozbudzenie człowieka, wyrwanie ze złudnej świadomości i doprowadzenie do boskiej samowiedzy. Doktryny, rytuały, symbole i normy moralne są jedynie środkami, które mają pomóc jednostce osiągnąć pożądaną stan. Na drodze do tego celu stoi „falsywa jaźń”, którą tradycjoniści identyfikują z *psyche* (pojętą jako siła opozycyjna względem boskiej *pneumy*), Szatanem, mają (*maya*)³⁰. Ryzykując pewne uproszczenie można stwierdzić, że istotą oddziaływania „falsywej jaźni” jest przywiązanie człowieka do tego, co indywidualne, doczesne, zmysłowe, materialne. Tym samym, wszelkie kultury promujące postawy zgodne z tymi wartościami są pojmowane jako anty-tradycyjne. W ten sposób omawiani myśliciele sytuują swoje poglądy na antypodach myśli nowoczesnej – wszystko, co w kulturze Zachodu uznaje się za osiągnięcie i nobilitację człowieka, dla tradycjonalistów jest znamię upadku. Cała nowożytność (sięgająca w opinii tradycjonalistów XIV wieku) z jej humanizmem, moralizmem, antropocentryzmem, racjonalizmem, wolnością jednostki, demokracją, równością i pluralizmem światopoglądowym jest Wiekiem Ciemnym, Kali Jugą (*kali yuga*), Wiekiem Żelaza – epoką totalnego zaniku Tradycji i degeneracji człowieka. Na wszystkich poziomach egzystencji i we wszystkich formach kultury zachodniej panuje destrukcja i oderwanie człowieka od transcendentnego wymiaru jego bytowania. Kultura, zamiast wyrażać boski porządek i ku niemu „popychać” ludzi, stała się przestrzenią ekspresji niższych form człowieczeństwa – człowiek stał się miarą wszechrzeczy, a świat polem realizacji jego subiektywnych pragnień, idei, pomysłów³¹.

intuicyjnego doznania prawdy. Są zatem konieczne, ale tylko w ograniczonym zakresie. Tam, gdzie zaczyna się poznanie bezpośrednie, kończy się sfera dogmatów.

²⁹ F. SCHUON. *The Transcendent Unity of Religions* s. XXXIV.

³⁰ Por. A.K. COOMARASWAMY. „Satan” and „Hell”. W: *Coomaraswamy. T. 2: Selected Papers, Metaphysic* s. 27.

³¹ Sformułowana teza jest akceptowana w całej myśli tradycjonalistycznej. Poza autorami, cytowanymi w tym artykule, akceptuje ją także J. Evola oraz inni myśliciele niezwiązani bezpośrednio z ideą tradycjonalistyczną (Gomez Davilla). Bardzo jednoznacznie formułuje ją

Stan upadku nie jest jednak ostateczny – kultura, a wraz z nią człowieczeństwo, może się odrodzić. Aby to jednak było możliwe, zdegenerowany Zachód musi odwołać się do systemów orientalnych, które zachowały swój tradycyjny charakter. Owo „odwołanie” musi być dokładnie scharakteryzowane, gdyż to właśnie na nim opiera się specyfika myśli tradycjonalistycznej. Przede wszystkim, zarówno Guénon, Schuon, jak i Coomaraswamy zdecydowanie odrzucają możliwość przeniesienia religii orientalnych na grunt Zachodu. Jest to niemożliwe z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze tradycji (jako przekaznika Tradycji Pierwotnej) nie można wytworzyć ludzkimi siłami. Tradycja musi powstać, rozwinąć się niejako sama z siebie. Jako wytwór człowieka – jego konstrukt – religia staje się czymś „profańskim” – ekspresją jego subiektywnego i zindywidualizowanego „ja”. Zamiast odnosić człowieka do boskości, staje się wtedy kolejnym „monstrum” zamykającym go w świecie własnych pragnień. Po drugie, funkcję soteriologiczną nie pełni sama tylko religia, ale cała kultura – sztuka, poezja, architektura, prawo, zwyczaje – tworząca z religią „środowisko” życia Tradycji. Oderwanie religii od całej kultury skutkuje degeneracją obu. Tym samym dla cywilizacji zachodniej jedynym zbawieniem może być odrodzenie chrześcijaństwa, a dokładniej katolicyzmu, gdyż tylko w nim funkcjonują jeszcze tradycyjne elementy³².

Powyższe twierdzenie może się jawić jako paradoksalne, dlatego musi zostać opatrzone dodatkowymi wyjaśnieniami. Otóż tradycjonałiści nie negowali prawdziwości poszczególnych (tradycyjnych) religii. Wręcz przeciwnie, uważali, że każda z nich ma charakter absolutny, ale tylko w obrębie swojej cywilizacji. Katolicyzm jest prawdziwy w kontekście kultury zachodniej, hinduizm w Indiach, buddyzm w Chinach, a islam na półwyspie arabskim. Tę prawdziwość gwarantuje jednak nie dogmat, ale wspólny fundament metafizyczny – „[g]dy taki wspólny fundament zostanie uświadomiony, stanie się prostą sprawą zgodzić się na niezgodę w kwestiach szczegółowych, będzie

Guénon: „Powinno to być przyznane bez ogródek, zamiast szukania próżnego pojednania: nie może zachodzić nic poza antagonizmem pomiędzy duchem religijnym, w prawdziwym sensie tego słowa, i nowoczesną mentalnością, a każdy kompromis zmierza do osłabienia pierwszego i faworyzacji drugiego, gdyż może on wyłącznie zmierzać do całkowitej destrukcji wszystkiego, co odzwierciedla w ludzkości rzeczywistość wyższą niż tylko ludzka”. TENŻE. *The Crisis of the Modern World* s. 95.

³² Por. A.K. COOMARASWAMY. *Eastern Wisdom and Western Knowledge*. W: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Red. R.P. Coomaraswamy. Bloomington 2004 s. 90. Ten sam wniosek w: R. GUÉNON. *The Crisis of the Modern World* s. 26. Guénon bardzo krytycznie ocenia protestantyzm jako rewolucję przeciwko Tradycji – przejaw indywidualizmu, subiektywizmu i sentymentalizmu. Tamże s. 60.

bowiem widoczne, że różnorodne sformułowania dogmatyczne są niczym więcej jak tylko parafrazami jednej i tej samej zasady³³. Świadomość jedności najgłębszych pokładów kultur nie musi być powszechna, „zwykli” wierni mogą być przekonani o absolutnej prawdziwości swojej doktryny. Dla odrodzenia Tradycji wystarczy, aby elity odpowiedzialne za kształtowanie życia religijnego miały świadomość prawdziwej natury wszystkich religii. Rozbudzenie takiej świadomości – będącej celem tradycjonalistów – ma pomóc odrodzić życie duchowe Zachodu. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, na czym dokładnie owa „pomoc” Orientu miałyby polegać. Z pewnością nie sprowadza się ona do prozelityzmu, ani tworzenia syntezy religijnej – obie drogi są jednoznacznie odrzucane a ich przedstawiciele potępiani (ruchy synkretyczne typu Towarzystwo Teozoficzne, chrześcijańskie misje w Azji). Przyjmując, że sama działalność tradycjonalistów reprezentuje wysiłki zmierzające do duchowego odrodzenia Zachodu, można przypuszczać, że kultura wschodnia ma pełnić rolę inspiracji. W kontakcie z tradycjami indyjskimi, buddyjskimi i islamskimi elita Zachodu ma odkryć rdzeń własnego duchowego dziedzictwa i odrzucić wszystkie te idee, które od XIV wieku nawarstwiły się w kulturze blokując dostęp do duchowego źródła. Efektem takiej działalności ma być nie tylko pokojowe współzycie religii, ale przede wszystkim odrodzenie prawdziwego katolicyzmu i powstanie elity tych ludzi, których życie i nauczanie nadal stanowić będzie „Arkę” Tradycji Pierwotnej w cywilizacji Zachodu³⁴.

Jak wspomniano na wstępie, tradycjonalizm należy pojmować w kategoriach reakcji na sytuację kulturową Zachodu. Degeneracja duchowa nowoczesnych społeczeństw jest faktem, który należy uznać niezależnie do oceny samej myśli tradycjonalistycznej. Co więcej, również diagnoza przyczyn takiego

³³ A.K. COOMARASWAMY. *On Pertience of Philosophy*. W: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* s. 73.

³⁴ Trzeba mieć na uwadze, że najważniejsze teksty tradycjonalistów powstawały w pierwszej połowie XX wieku. Biorąc pod uwagę życiowe decyzje poszczególnych tradycjonalistów oraz osób związanych z ich środowiskiem (Schuon i Guenon przeszli na islam, Joseph Campbell odrzucił katolicyzm i bardzo krytycznie wypowiadał się o reformach Soboru Watykańskiego II, syn A. Coomaraswamy, Rama, był zwolennikiem Bractwa Świętego Piusa X, a zmarł jako kapłan sedewakantystyczny), trudno przypuszczać, żeby byli entuzjastycznie nastawieni do zmian, jakie zachodziły w drugiej połowie XX wieku. Swoje postępowanie tradycjoniści mogli tłumaczyć tym, że – chociaż zmiana religii nie jest dobrym sposobem reagowania na kryzys, to w obliczu totalnego upadku taki krok jest jedynym sposobem na zachowanie ortodoksji, tj. wierności Tradycji Pierwotnej. Zmienia się wtedy jedynie egzoteryczną formę – z bardziej na mniej zdegenerowaną.

stanu rzeczy wydaje się warta uwagi. Zeświecczenie postchrześcijańskiej Europy i Ameryki Północnej nie jest wynikiem rozwoju nauk i idącym za nim poznaniem natury bytu. W kwestiach metafizycznych ludzie współcześni są nie mniejszymi dyletantami niż ich przodkowie i to nie „wiedza” odsuwa ich od kwestii religijnych. To raczej postęp materialny sprawia, że człowiek „lgnie” do tego, co zmysłowe, materialne, doczesne. Zawężenie horyzontu do „tu i teraz” zamyka na transcendencję, która – jako rzeczywistość duchowa – nie przynosi namacalnych efektów. Próbując zaradzić takiemu stanowi rzeczy proponuje się redefinicję religii i pojmowanie jej w kategoriach doczesnego spełnienia – wiara ma nie tylko wynosić ku transcendencji, ale już w ziemskim bytowaniu dostarczać określonych korzyści. Trudno orzec, czy taki zabieg ma jakikolwiek sens. Ze strony tradycjonalistów mógłby się on spotkać z uznaniem, gdyż to właśnie systemy indyjskie podkreślają, że już w doczesności można doświadczyć wyzwolenia³⁵.

Powyższe uwagi są jedynie marginalne – nie dotyczą istoty zagadnienia, a jedynie kwestii diagnozy stanu kultury oraz ewentualnej „aplikacji” tradycjonalistycznej teorii do praktyki. Dużo poważniejsze wątpliwości nasuwa sama istota tradycjonalizmu. Przede wszystkim idee Guénona, Shuona i Coomarswamy są nie tyle wydobyciem wspólnego rdzenia tradycji religijnych, co raczej próbą dopasowania chrześcijaństwa i islamu do kanonów myśli orientalnej, a przede wszystkim hinduizmu. Ewidentnym dowodem takiego myślenia jest z jednej strony dobór źródeł, a z drugiej sposoby interpretacji świętych tekstów obu religii. Analizując teologię chrześcijańską, wszyscy wspomniani autorzy opierają się przede wszystkim na dziełach Eckharta oraz, w dużo mniejszym stopniu, na poglądach Jakuba Böhme i Anioła Ślązaka. Trudno uznać tych trzech mistyków za reprezentatywnych dla całej doktryny chrześcijańskiej, tak samo, jak myśli islamu nie odzwierciedla teologia sufizmu, na którą powołują się tradycjoniści, gdy odnoszą się do nauk Mahometa. Jednostronnemu doborowi tekstów towarzyszy wątpliwej jakości egzegeza. Tradycjoniści pomijają niewygodne fragmenty poszczególnych tekstów, a te, które im odpowiadają, interpretują w bardzo dowolny sposób. Przykładów można przytaczać mnóstwo, celem ilustracji zostaną przywołane dwa. Dla wszystkich tradycjonalistów ideałem żywej kultury wcielającej Tradycję Pier-

³⁵ Rzecz w tym, że wymagania, jakie tradycje orientalne stawiają adeptom wyzwolenia już za życia (*dźiwanmukta*), są tak wygórowane, że raczej nie znalazłaby uznania wśród miłośników „popołudniowej jogi w gronie przyjaciół”. Ich formy są zdecydowanie bardziej bliskie chrześcijańskim zakonom kontemplacyjnym, a te z kolei są chyba najmniej podatne na „modernizację”.

wotną jest hinduizm, który tym samym ma być przykładem zrozumienia równej wartości różnych dróg wiodących do Absolutu³⁶. Uzasadniając takie stanowisko Coomaraswamy pomija przeciwne poglądy – nie uwzględnia przykładowo, podstawowego dla kultury hinduistycznej, tekstu Praw Manu (*Manusmyrti*), w którym czytamy, że wszystkie prawdy objawione i nie należące do Wed są bezwartościowe³⁷. Podkreślając, że hinduizm nie jest religią misyjną, nie wspomina o wewnętrznych konfliktach w obrębie szkół (*darśana*) oraz walki ideologicznej, jaką hinduizm toczył z buddyzmem i islamem. Podobnie rzecz ma się w przypadku interpretacji myśli św. Augustyna i jego wypowiedzi: „[a]lbowiem sama istota, która obecnie nosi nazwę wiary chrześcijańskiej, miała miejsce również i u starożytnych i od początku istnienia rodzaju ludzkiego nie brakowało jej, aż przyszedł Chrystus «w ciele», dzięki czemu istniejąca już prawdziwa wiara przyjęła nazwę chrześcijańskiej”³⁸. Coomaraswamy interpretuje ją jako wyraz idei tradycjonalistycznej zupełnie pomijając kontekst, w jakim wypowiedź się pojawiła³⁹. Prawda, o której mówi św. Augustyn, jest udziałem członków Państwa Bożego istniejącego od założenia świata. Fakt, że uczestniczyli w nim także mędrcy pogańscy (czemu Augustyn nie przeczy), nie dowodzi wcale, że doktor Kościoła był przekonany o takiej samej wartości pozostałych religii, w których fragmenty prawdy są obecne. Więcej nawet, w perspektywie całościowego ujęcia, taka teza jest nie do utrzymania. Św. Augustyn stwierdza jednoznacznie, że: „[t]a jest przeto dla wszystkich wspólna droga wyzwolenia duszy, którą aniołowie święci i święci prorocy wytknęli pierwiastkowo, jako mogli w nielicznych ludziach, łaską Bożą obdarzonych, a nade wszystko w narodzie hebrajskim, którego sama rzeczpospolita była niejako poświęcona na wieszczenie i przepowiadanie państwa Bożego ze wszech narodów złożonego [...]. Poza tą drogą, której nigdy rodzaj ludzki pozbawiony nie był, bądź wtedy, gdy te rzeczy przepowiadane były, bądź, gdy je jako już dokonane rozgłaszano, nikt wyzwolony nie był, nie jest i nie będzie”⁴⁰. Zbawcze prawdy są więc jedynie „pierwiastkowo” znane innym tradycjom i zostały tam zaszczepione przez Boga celem

³⁶ Por. A.K. COOMARASWAMY. *Wedanta and Western Tradition* s. 8.

³⁷ Por. *Manusmyrti*, XII 95. W: *Manusmyrti, Kamasutra*. Przeł. M.B. Byrski. Warszawa 1985. Uznanie autorytetu Wed jest kryterium podstawowego odróżnienia pomiędzy systemami *astika* i *nastika*.

³⁸ Św. AUGUSTYN. *Sprostowania*. W: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*. T. 22: *O nauce chrześcijańskiej*. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1979 s. 211.

³⁹ Por. A.K. COOMARASWAMY, *Wedanta and Western Tradition* s. 7.

⁴⁰ Św. AUGUSTYN. *Państwo Boże*. Przeł. W. Kubicki. Kęty 2002 s. 400.

przygotowania ich wyznawców do przyjęcia wiary chrześcijańskiej rozwijającej się „nade wszystko” w narodzie hebrajskim.

Powyższe przykłady obrazują jedynie tendencję, którą można znaleźć w niemal wszystkich opracowaniach tradycjonalistycznych i dotyczącą zarówno tekstu Pisma świętego jak i dzieł autorytetów pokroju św. Tomasza z Akwinu. Tradycjonalistyczni autorzy mogą jednak odpierać zarzut dowolności, powołując się na rozróżnienie między wiedzą ezoteryczną a egzoteryczną. Ta druga właściwa dla zewnętrznej – dogmatycznej i formalistycznej – religijności nie sięga istoty religii⁴¹. Przytoczone wątpliwości byłyby formułowane właśnie z tego poziomu – zewnętrznego i powierzchownego ujęcia, w którym formę wyrazu zidentyfikowano z niewyraźną istotą. Przed tego typu kontrargumentem trudno się uchylić, gdyż każda forma obrony będzie identyfikowana jako pozostająca na poziomie egzoterycznej religijności. Taka postawa prowadzi nas jednak do zasadniczego zarzutu, jaki można wysunąć pod adresem tradycjonalizmu, przed którym – w mojej opinii – nie jest w stanie się obronić.

Jak wspomniano powyżej, dla tradycjonalistów cała kultura, o ile spełnia określone wymagania, ma charakter teoforyczny – odnosi do absolutnej Zasad, której świat jest manifestacją. W ten sposób filozofia tradycjonalistyczna „jest w stanie znaleźć w każdym mikrokosmicznym fackie ślad, lub symbol, makrokosmicznej rzeczywistości i zgodnie z tym uciec się do «dowodu» przez analogię; jednak ta zdawałoby się dedukcyjna procedura jest tutaj wykorzystana na sposób demonstracji, a nie na sposób dowodu, ponieważ dowód logiczny jest poza dyskusją, a jego miejsce jest zajęte albo przez wiarę (Augustyńskie *credo ut intelligam*), albo przez oczywistość bezpośredniego doświadczenia (*alaukikapratyaksa*)⁴². Cała rzeczywistość (zarówno przyrodnicza jak i kulturowa) ma zatem postać symboliczną – odsyła do swojego źródła, ale żaden jej element nie „ucieleśnia” go w sposób ostateczny. Gdyby tradycjonałiści założyli, że poszczególne wydarzenia historyczne w absolutnym stopniu oddają naturę boskiego bytu, musieliby przyjąć, że pewne tradycje – te mianowicie, które opierają się na tych wydarzeniach – są doskonalsze od pozostałych. Wtedy jednak cały schemat myślenia, opisany powyżej, musiałby zostać odrzucony – trzeba by przyjąć, że niektóre tradycje są po prostu fałszywe, gdyż pomijają/negują dane wydarzenie albo, że ocena poszczególnych doktryn może zależeć jedynie od stopnia, w jakim odnoszą się do tych

⁴¹ Por. F. SCHUON. *The Transcendent Unity of Religions* s. 38.

⁴² A.K. COOMARASWAMY. *On Pertience of Philosophy* s. 71.

wyróżnionych wydarzeń dziejowych. W konsekwencji trzeba by przyjąć, że między tradycjami może zachodzić absolutna sprzeczność wynikająca właśnie z faktu, że jedne z nich uznają dany fakt, a inne go negują lub pomijają. Tradycjonalizm musi pojmować kulturę i religię wyłącznie w ich funkcji symbolicznej oraz, konsekwentnie do tego, oceniać poszczególne jej formy ze względu na stopień, w jakim odsyłają do boskiej rzeczywistości. Z tego też względu Guénon przyznaje wprost, że „nie mamy najmniejszego zamiaru dyskusowania «historyczności» pewnych konkretnych wydarzeń. Przeciwnie, postrzegamy historyczne wydarzenia same w sobie jako symbole rzeczywistości wyższego rzędu i na tej podstawie wyłącznie mają one dla nas jakiegokolwiek znaczenie”⁴³.

Tymczasem chrześcijaństwo (choć takie zastrzeżenie odnosi się także do judaizmu i islamu) przyjmuje, że pewne dziejowe fakty w sposób absolutny i niepowtarzalny wcielają boskość, a nie jedynie do niej odsyłają na zasadzie symbolu. To przekonanie należy do istoty doktryny chrześcijańskiej i wszelkie odstępstwo od niej jest odejściem od samego chrześcijaństwa. Innymi słowy, nie można być chrześcijaninem, w takim sensie, w jakim pojmowano ten termin od czasów apostołskich, nie uznając boskości historycznej postaci Chrystusa jako jedyne w swoim rodzaju i nieporównywalnego do niczego wydarzenia dziejowego. Inne wydarzenia, rozumiane na sposób symboliczny, mogą odsyłać do Chrystusa, On sam jednak nie odsyła już do żadnej innej boskiej rzeczywistości, gdyż sam jest jej historycznym ucieleśnieniem. Stojąc na takiej pozycji, nie można jednak być konsekwentnym tradycjonalistą – trzeba bowiem odrzucić tezę, że wszystkie tradycyjne systemy w takim samym stopniu prowadzą do niewysłowionego Absolutu. Nawet, jeśli prawda o Osobie Jezusa Chrystusa nigdy nie zostanie ostatecznie wyeksplikowana, a jedynie będzie pogłębiana, to i tak pozostaje sam postulat absolutnej wyjątkowości Jego Osoby, który staje w poprzek wszelkim zabiegom tradycjonalistów.

Powyzsza teza ma zasadnicze znaczenie, dlatego warto ją zilustrować konkretnym przykładem. Coomaraswamy, rozważając proces dochodzenia do

⁴³ R. GUÉNON. *The Great Triad*. Cambridge 1991 s. 15. W innym miejscu stwierdza, że „gdyby dwie tradycje zostały uznane za będące w oczywistej sprzeczności, właściwym wnioskiem byłoby nie, że jedna jest prawdziwa a druga fałszywa, ale że przynajmniej jedna została nie w pełni zrozumiana [...]. TENŻE. *Not Fusion but Mutual Understanding*. W: *Crossing Religious Borders. Studies in Comparative Religion*. Red. H. Oldmeadow. Bloomington 2010. Taka teza jest zasadna tylko wtedy, gdy odrzucimy możliwość absolutnej i poznawalnej prawdziwości danego systemu. Gdy pozostawiamy taką możliwość, może się okazać, że między systemami zachodzi nieusuwalna sprzeczność, gdyż jeden z nich jest prawdziwy, a drugi fałszywy.

poznania prawdy, powołuje się na słowa Chrystusa z Ewangelii św. Jana – „Ja jestem bramą, jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10, 9)⁴⁴. Z całej analizy wynika, że Chrystus jest tutaj symbolem autentycznej tożsamości – jaźni pozbawionej atrybutów, którą podmiot musi wypracować, aby osiągnąć absolutną tożsamość⁴⁵. Pomijając już zupełną nieadekwatność takiej interpretacji w samej tradycji kościelnej oraz fakt, że Coomaswamy nie próbuje odnieść się do innych tekstów, w których Chrystus przedstawia siebie nie jako pośrednika, ale jako cel, ku któremu zmierza „poznanie” (np. J 14, 9), trzeba zauważyć, że omawiany autor w ogóle nie podejmuje kwestii Jezusa historycznego. Nie może ich podjąć, gdyż nie zgadzają się one z samą istotą tradycjonalizmu – gdyby postawić pytanie o Jezusa z Nazaretu, trzeba albo zaprzeczyć jego boskości – wtedy jednak trudno mówić o chrześcijaństwie jako nośniku Tradycji Pierwotnej, gdyż wiara w Jego boskość należy do istoty doktryny, albo je uznać, wtedy jednak nie można głosić równowartości tradycyjnych religii i tego, że pod powłoką ich różnorodności kryje się jedna treść. Granicą, o jaką rozbija się tradycjonalistyczna perspektywa, jest sama historia i roszczenia konkretnych postaci, na których działalności opierają się poszczególne doktryny. Coomaswamy ma tego świadomość, gdy stwierdza, że „oparcie chrześcijaństwa na rzekomo historycznych «faktach» jest jego największą słabością”⁴⁶. Rzecz w tym, że ta „największa słabość” należy do istoty chrześcijaństwa.

⁴⁴ Wszystkie odniesienia do Pisma świętego opierają się na: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Wyd. III poprawione. Poznań–Warszawa 1980.

⁴⁵ Por. A.K. COOMARASWAMY. *Wedanta and Western Tradition* s. 21-22. Taką interpretację potwierdza analiza piekła i nieba tegoż autora, stwierdza on w niej, że: „Agathos i Kakos Daimons, Właściwa i Fałszywa jaźń, Chrystus i Antychryst – obaj zamieszkują w nas i ich opozycja jest wewnątrz nas”. TENŻE. „*Satan*” and „*Hell*” s. 32. Z dalszych analiz wynika, że obietnice mesjańskie („jagnię i lew leżeć będą pospołu...”) odnoszą się do zjednoczenia tychże opozycyjnych sił w człowieku.

⁴⁶ A.K. COOMARASWAMY. *Eastern Wisdom and Western Knowledge* s. 88.

V. PODSUMOWANIE

Celem niniejszego artykułu było wskazanie jak, w obrębie filozofii tradycjonalizmu integralnego, rozumie się naturę pluralizmu religijnego oraz w jaki sposób pojmuje się wzajemne oddziaływanie poszczególnych religii. Na podstawie przeprowadzonych rozważań można sformułować następujące wnioski:

1. Odpowiedź na pytanie o naturę pluralizmu religijnego oraz wzajemnych relacji międzyreligijnych jest uzależniona od rozstrzygnięć teologicznych, do których zaliczyć należy tezę o absolutnej transcendencji nad-osobowego Absolutu, którego świat jest manifestacją; przekonanie o fundamentalnej jedności bytu i poznania (zarówno w aspekcie aktu jak i efektów); twierdzenie o istnieniu Tradycji Pierwotnej – treści, która pod różnymi postaciami jest przekazywana w poszczególnych religiach, a jej celem jest umożliwienie człowiekowi osiągnięcia absolutnego zjednoczenia z boskim Bytem; oraz przekonanie o postępującej dekadencji kultury Zachodu polegającej na zatraceniu form Tradycji Pierwotnej i idącej w ślad za tym niemożności osiągnięcia duchowych celów.

2. Obecność Tradycji Pierwotnej w poszczególnych kulturach tradycyjnych czyni je równoważnymi – pluralizm religijny jest czymś pozytywnym, gdyż każda religia jest dostosowaniem jednej uniwersalnej treści do możliwości poznawczych danej wspólnoty w danej epoce.

3. W obliczu degeneracji kultury Zachodu ratunkiem jest zwrócenie się ku tradycjom orientalnym, z którymi kontakt ma umożliwić ponowne odkrycie własnej tożsamości – restaurację form, w których dostęp do Tradycji Pierwotnej będzie znowu możliwy.

4. Tradycjonalizm nie jest zatem doktryną synkretyczną, ale może być określony jako forma gnostycyzmu – boski byt jest absolutną jednością, do istoty bytowania „światowego” człowieka należy zapomnienie o swojej własnej naturze, zadaniem religii jest przywrócenie tej wiedzy, która jest z kolei dostępna tylko dla wybranych (dla elity)⁴⁷.

5. Głównym problemem, na jaki napotyka teoria tradycjonalizmu integralnego, jest brak uzasadnienia w tekstach źródłowych maskowany wątpliwą

⁴⁷ Czasami gnozę utożsamia się z poglądami dualistycznymi, tutaj jednak opieram się na rozróżnieniu H. Jonasa, który odróżnia gnozę irańską (dualistyczną) od gnozy syryjsko-egipskiej (monistycznej).

egzegezą, która nie ma nic wspólnego z tradycyjnym pojmowaniem świętych tekstów oraz równie skąpe, co nierzetelne, odwołania do autorytetów⁴⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Brihadaranjaka*. W: *Upaniszady*. Przeł. M. Kudelska. Kraków 2004.
- COOMARASWAMY A.K.: „Satan” and „Hell”. W: *Coomaraswamy*. T. 2: *Selected Papers, Metaphysic*. Red. R. Lipsey. Princeton 1977.
- COOMARASWAMY A.K.: *Eastern Wisdom and Western Knowledge*. W: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Red. R.P. Coomaraswamy. Bloomington 2004.
- COOMARASWAMY A.K.: *On Pertience of Philosophy*. W: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Red. R.P. Coomaraswamy. Bloomington 2004.
- COOMARASWAMY A.K.: *Wedanta and Wester Tradition*. W: *Coomaraswamy*. T. 2: *Selected Papers, Metaphysic*. Red. R. Lipsey. Princeton 1977.
- COVOLO E.: *Stanowisko Ojców przedniejskich wobec niektórych aspektów życia świeckiego (polityka, społeczeństwo, kultura)*. W: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej: zagadnienia wybrane*. Red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram. Lublin 1998.
- EBELING F.: *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Przeł. D. Lorton. Nowy York 2007.
- FICINO M.: *Platonic Theology*. T. 4. Przeł. M.J. Allen. Cambridge 2004.
- GUÉNON R.: *Not Fusion but Mutual Understanding*. W: *Crossing Religious Borders. Studies in Comparative Religion*. Red. H. Oldmeadow. Bloomington 2010.
- GUÉNON R.: *The Crisis of the Modern World*. Hillsdale 2001.
- GUÉNON R.: *The Great Triad*. Cambridge 1991.
- HANKINS J.: *Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*. „Rinascimento” 48(2008).
- Manusmyrti*. W: *Manusmyrti, Kamasutra*. Przeł. M.B. Byrski. Warszawa 1985.
- MIKOŁAJ Z KUZY: *O oświeconej niewiedzy*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2014.
- NICOLAS OF CUSA: *On Peaceful Unity of Faith (De pace fidei)*. W: J. HOPKINS. *Nicolas of Cusa's De pace fidei and Cribratio alkorani: Translation and Analysis*. Minneapolis 1994.
- Olbrzym Purusza*. Przeł. C. Galewicz. W: *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*. Red. M. Kudelska. Kraków 2002.

⁴⁸ Przeprowadzona analiza odnosiła się głównie do kwestii związanych z chrześcijaństwem. Przykładem nieograniczonych możliwości interpretacyjnych tradycjonalistów jest, przeprowadzone przez Schuona, porównanie chrześcijaństwa i islamu. Zob. TENŻE. *The Transcendent Unity of Religions* s. 109-113.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Wyd. III poprawione. Poznań–Warszawa 1980.

SCHUON F.: *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton 2005.

ŚW. AUGUSTYN: *Państwo Boże*. Przeł. W. Kubicki. Kęty 2002.

ŚW. AUGUSTYN: *Sprostowania*. W: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*. T. 22: *O nauce chrześcijańskiej*. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1979.

The Essential of Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity. Red. J. Herlihy. Bloomington 2009.

PROBLEM PLURALIZMU RELIGIJNEGO
I WZAJEMNYCH ODDZIAŁYWAŃ MIĘDZYRELIGIJNYCH
W PERSPEKTYWIE FILOZOFII TRADYCJONALIZMU INTEGRALNEGO

S t r e s z c z e n i e

Przedmiotem artykułu jest podejście do kwestii pluralizmu religijnego oraz międzyreligijnych oddziaływań właściwe dla tradycjonalizmu integralnego reprezentowanego przez R. Guenona, F. Schuona, A.K. Coomaraswamy. Celem rozważań jest wyeksponowanie różnic pomiędzy punktem widzenia tradycjonalizmu a synkretyzmem i stanowiskiem Kościoła katolickiego. Pierwsza część artykułu dotyczy zasadniczych idei tradycjonalizmu, które mogą być pojmowane jako fundament dla jego teorii religii (pojęcie Boga, poznania, prawdy). W drugiej części rozważona jest koncepcja transcendentalnej jedności religii oraz roli oddziaływań międzyreligijnych. Całą pracę podsumowuje krótka analiza zaprezentowanych tez.

Słowa kluczowe: tradycjonalizm integralny, R. Guénon, F. Schuon, A.K. Coomaraswamy, tradycja, dialog międzyreligijny, pluralizm religijny.