

JÁN KOMOROVSKÝ

WARTOŚCI MORALNE RELIGII POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

„Problem wartości jest tak stary, jak egzystencja ludzkości” – mówi słowacki filozof Marian Váross. Jednakże, jak postuluje dalej w swojej pracy pt. *Wstęp do aksjologii*, „w porównaniu z jego dzisiejszym formułowaniem dawne jego rozumienie było inne. Podczas gdy my pytamy o funkcjonalne umieszczenie oceniających przejawów w psychofizjologicznej strukturze osobowości, o motywy oceniających przejawów, postaw i wypowiedzi oraz o noetyczno-ontologiczny charakter wartości, starsze filozoficzne myślenie, tak jak i myślenie codzienne do dziś, szukało przede wszystkim udowodnienia słusznych postaw oceniających, czyli szukało różnicy między słusznym a niesłusznym zachowaniem w świetle istnienia pewnych apriorycznie danych kryteriów, norm i wartości”¹

Jeśli zadajemy sobie pytanie, na czym polega wartość religii, to szczególnie ważne jest dla nas założenie, które wyraził Marian Váross, że wartości mają charakter transcendentny, i właśnie to założenie jest jednym z najbardziej typowych rozwiązań ontologicznego problemu wartości. „Gdyby było rzeczywistością tylko to, co jest dostępne zmysłowym granicom ludzkiego poznania, nie byłoby to tylko wyrzekanie się pewnego wyższego sensu naszej ziemskiej egzystencji, lecz także bezpośrednio negowanie intelektualnych oraz duchowych funkcji naszej świadomości, które minimalnie implikują, jeśli nawet nie potwierdzają, konieczność istnienia pozazmysłowego ontologicznego odpowiednika. Z owej pozycji możemy mówić o transcendentalności jedynie wobec tych noetycznych koncepcji, które za pomocą zmysłów przyjmują

Dr JÁN KOMOROVSKÝ – emerytowany profesor etnologii i religioznawstwa; adres do korespondencji: Ratislavova 23, 91-101 Trenčin, Słowacja.

¹ M. V á r o s s. *Úvod do axiológie*. Bratislava 1970 s. 11.

potwierdzaną rzeczywistość. Faktycznie jednak krąg naszej świadomości może ogarnąć także te przedmioty (obiekty), których zmysłowo nie dostrzeglibyśmy, a jednak wiemy o ich istnieniu. Przykładem mogą tu posłużyć ponadczasowe i ponadprzestrzenne przedmioty”².

M. Váross za tego rodzaju przedmioty uznał te badane przez matematykę, teorię nauk ścisłych, logikę, prawo, gospodarkę narodową, estetykę itp. Jeszcze bardziej dotyczy to religii, o której nie wspomniał tylko dlatego, by nie napotkać trudności ideologicznych, jakie przyniosła dominacja ateistycznego marksizmu. Już filozofia starożytna, szczególnie grecka, wskazuje na antropologiczny charakter aksjologicznej problematyki. Człowiek jest przedmiotem i podmiotem oceniania przede wszystkim na płaszczyźnie psychologicznej, etycznej i religijnej, na przestrzeni zachowywania się i przeżywania. Jako podmiot religii człowiek jest też jakby jej twórcą, a także tym, który ją ocenia i równocześnie przeżywa wartości religijne oraz przyjmuje wobec religii różne postawy. Z aksjologii religii nie można usunąć wartości poznawczych (epistemologicznych) różniących się od poznania racjonalnego, empirycznego i sensualistycznego. Zofia J. Zdybicka w swoim dziele *Człowiek i religia* pisze, że wszelkie poznanie religijne ma charakter szczególnie zaangażowanego poznania, które zmusza do pewnego rodzaju postępowania; religijne poznanie jest najczęściej też doświadczeniem obowiązku. Wartością realizowaną w religii jest świętość”³

I. SUMIENIE JAKO ZASADA MORALNEGO POSTĘPOWANIA

Wartości religijne stanowią ogół dyspozycji, które dane są człowiekowi i tworzą antropologiczny aksjomat charakteryzujący całą ludzkość. Stwórca włożył do serc ludzkich prawo, o którym mówi prorok Jeremiasz: „Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu” (Jr 31, 33). Owo prawo jest tym, co grecka starożytność określa pojęciem *syneidesis*, a odpowiada łacińskiemu *conscientia*. Również Sokrates, którego poglądy zostały przekazane za pośrednictwem dialogu Platona *Obrona Sokratesa* i Ksenofanowych *Wspomnień o Sokratesie*, nie potrafił nadać nazwy głosowi, jaki odezwał się w nim w momentach podejmowania ważnych decyzji życiowych; określił go jako *daimonion*. Nie można zaprzeczać, że Sokrates był człowie-

² Tamże s. 211.

³ Z. J. Z d y b i c k a. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1978 s. 163.

kiem głęboko religijnym. Taką prawdę potwierdza Ksenofanes w kilku miejscach swych *Wspomnień*. Według jego świadectwa Sokrates przestrzegał wszystkich przepisów oficjalnego kultu oraz uczestniczył w rozpowszechnionych obrzędach. Był człowiekiem wrażliwym, religijnym, który nigdy nie sprzeniewierzył się zasadzie moralnego postępowania. Wierzył we wszechmogące i wszechwiedzące bóstwo. *Daimonion* Sokratesa był jednym z licznych bóstw, ale pozbawionym powszechnego charakteru. Było raczej jego indywidualnym, wewnętrznym bóstwem, które istniało wyłącznie dla niego. Owo *daimonion* Sokratesa ma oczywiste cechy sumienia, które nie jest tylko ocenianiem samego siebie ze względu na wykonywane uczynki, lecz także dyspozycją umożliwiającą słuszny wybór między dobrem a złem. I w tym sensie należy owo osobiste bóstwo Sokratesa pojmować jako głos sumienia, który jest nie tylko sędzią, ale także doradcą. Znany religioznawca Gerardus van der Leeuw w swojej *Fenomenologii religii* słusznie stwierdził, iż etyka *daimonionu* Sokratesa „tylko dlatego nie identyfikowała się z sumieniem, że ma o sumieniu zbyt rzeczowe i zbyt moralistyczne wyobrażenie”⁴. Fakt, iż nasze „ja” musi się sumieniu podporządkować, znaczy, że sumienie jest czymś innym, niż jest nasze „ja”, że jest czymś więcej. Podobnie jawiło się to religijnemu doświadczeniu Sokratesa, który swojego rozumienia *daimonionu* nie uważał za boskie. Pewne jest, że Sokrates przez owo *daimonion* przygotował grunt do wprowadzenia pojęcia sumienia w życie.

W Starym Testamencie sumienie objawia się w obrazie serca. Hebrajskie słowo *léb* – *lébáb* ma w Biblii podwójny sens. Po pierwsze, oznacza cielesny organ, który posiada zarówno człowiek, jak i zwierzę. Po drugie, wyraża wewnętrzną istotę człowieka, podobnie jak *nefes* = dusza i *ruah* = duch, przy czym serce można rozumieć jako bezpośredni organ duszy ewentualnie ducha. Dlatego dusza i serce są często równoznacznymi pojęciami⁵. W niektórych fragmentach Biblii sumienie ukazane jest jako wynik oddziaływania ducha na serce: „Następnie król rzekł Szimejemu: «Ty wiesz o wszystkim złu, którego świadome jest serce twoje, a które wyrządziłeś mojemu ojcu, Dawidowi»” (1 Krl 2, 44) albo: „[...] potem jednak zadrżało serce Dawida z powodu odcięcia poły należącej do Saula” (1 Sm 24, 6). W tym przykładzie, co wynika z kontekstu, bicie serca wyraża reakcję na głos sumienia. Istnieją także sytuacje, w których serce jest bezpośrednio utożsamiane z sumieniem: „Że strzegę prawości, a nie porzucam: serce nie dręczy mnie nigdy” (Hi 27, 6) albo:

⁴ G. van der Leeuw. *Fenomenologia religii*. Tł. J. Prokopiuk. Warszawa 1978 s. 506.

⁵ A. Novotný. *Biblický slovník*. Praha 1956 s. 958, 1032.

„Grzech Judy jest zapisany żelaznym rylcem, wryty diamentowym ostrzem na tablicy ich serc” (Jr 17, 1). W innym miejscu: „Zawrę zaś z nimi przymierze wieczne, mocą którego nie zaprzestaję im wyświadczać dobra. Napelnę im serca moją bojaźnią, by się już nie odwracali ode Mnie” (Jr 32, 40), albo: „Słuchajcie Mnie, znawcy sprawiedliwości, narodzię biorący do serca moje Prawo” (Iz 51, 7).

Z sercem pojmowanym jako siedziba sumienia można spotkać się również u starożytnych Egipcjan. Staroegipskie *haty* znaczy serce w sensie cielesnego organu, a *ib* – myśl, duch, sumienie. Owo serce wyobrażali sobie Egipcjanie jako samoistną postać. Zwracali się do niego słowami: „Mówię do ciebie, serce moje, odpowiedz mi!” W tej części *Księgi zmarłych* czytamy też: „O sumienie moje, które do mnie teraz należysz, gdy jestem martwy! O serce moje, które do mnie należałoś, póki żyłem na ziemi! Nie stawiaj się przeciwko mnie i nie sprzeciwiaj się mnie przed gronem bogów [...]”⁶

Można więc wyrazić przekonanie, że największą wartością człowieka jest jego sumienie. Wybitny uczony i teolog, którego życiowe dzieło nie jest do dziś odpowiednio ocenione, konwertyta, kard. John Henry Newman (1801-1890) w *Grammar of Assent (Gramatyka zgody)* przedstawił swoje twierdzenie, że podstawowym źródłem religii naturalnej jest zasada sumienia. Antropologia filozoficzna Newmana opiera się na powszechnej teorii poznania. Nie ogranicza się ona do poznania religijnego, lecz w poznaniu religijnym odgrywa ona ważną rolę. Według Newmana „naszym największym wewnętrznym nauczycielem religii jest nasze sumienie. Jest to osobisty przewodnik i używam go, bo muszę używać samego siebie. Jak nie mogę oddychać cudzymi płucami, tak nie mogę myśleć w inny sposób niż swoją własną myślą. Sumienie bliższe jest mi niż wszystkie inne środki wiadomości. I nie jestem nim obdarowany tylko ja, lecz także wszyscy inni ludzie [...] Sumienie nie tylko nas uczy tego, że Bóg istnieje, lecz także mówi, kim On jest, udziela naszemu umysłowi rzeczywistego obrazu Boga jako środka Jego czci, daje nam miarę dobra i zła jako miarę Bożą i kodeks moralnych powinności czy obowiązków. Oprócz tego jest tak wyposażone, że jeśli go słuchamy, brzmią jego nakazy im dalej, tym bardziej wyraźnie [...] Sumienie ujawnia nam dużo rzeczy o tym Panu, którego przez ów głos wewnętrzny poznajemy. Jednakże jego najważniejszą nauką oraz jego podstawową prawdą jest, że Bóg jest naszym Sędzią. Dlatego też sprawiedliwość odpłacająca tworzy swoistą cechę, przez którą sumienie przedstawia nam Boga i uczymy się Go poznawać jako

⁶ F. L e x a. *Náboženska literatúra staroegyptská*. T. 2. Praha 1921 s. 224.

Wszchemogącego, jako sprawiedliwego Boga-Sędziego, który nie ze względu na grzesznika, lecz dla samego dobra i jako wiodącą zasadę „domaga się, aby grzesznik poniósł konsekwencje za obrażenie [...]”⁷

Na owych postulatach rozwija Newman całą swoją teorię naturalnego objawienia. Wśród obrzędów i nauki przedstawiających surową stronę naturalnej religii za najbardziej ciekawą uważa ofiarę przebłagalną, tj. zastępujące zadośćuczynienie, polegające na ofiarowaniu jakiejś rzeczy albo osobistego cierpienia zamiast kary, której oficjalnie można by wymagać. Newman odwołuje się tutaj do wyników badań etnograficznych. Zwyczaj składania ofiary przebłagalnej potwierdzają najstarsze zachowane dokumenty wszystkich narodów, mówią o nim świadectwa i sprawozdania starszych oraz współczesnych podróżników i misjonarzy.

W księgach Starego Testamentu wiele jest przykładów obrzędów przebłagalnych. W licznych religiach pozachrześcijańskich do dziś zachowały się różne obrzędy, często o charakterze magicznym, za pomocą których ludzie starają się eliminować poczucie winy, a do nich należy też obrzęd wyznania win⁸.

W innym miejscu Newman próbuje odeprzeć przewidywany zarzut o zbytecznym odwoływaniu się do świadectwa pogańskich religii, które są – według różnych opinii – niemoralne. Jeśli jednak powołuje się na nie, czyni to z odpowiednim wyjaśnieniem. Prawdą jest, że liczne religie nie udzielały żadnego moralnego pouczenia i w historii jawią się nam jako zepsute. Przedmioty ich boskiej czci były nie tylko niemoralne, lecz także wątpliwe, a ich bohaterowie nie byli lepsi niż ich bogowie. Tej rzeczywistości nie można zaprzeczyć, ale jednak Newman rozważa możliwość, a nawet konieczność wykorzystania ich świadectwa, gdyż dostrzega również walory takiej doktryny. Newman miał na myśli takie elementy, które dla moralności chrześcijańskiej były negatywne, a należały do nich: święta prostytutka, święte małżeństwo (*hieros gamos*), rytualny kanibalizm, tantryzm, masowe ofiarowanie jeńców wojennych, ofiarowanie dzieci i inne ofiary ludzkie. Mimo takich spostrzeżeń nie można pominąć prawdziwych wartości, jak: czystość, która była w szczególnej powadze, gościnność i obrona podróżujących, często rozumiane jako święta powinność, nieuczciwość zaś i niesprawiedliwość były potępiane. Można tutaj wskazać na babilońskie i egipskie listy grzechów, które swoją dokładnością wyprzedzają chrześcijański rachunek sumienia. Stąd

⁷ J. H. N e w m a n. *Philosophie des Glaubens*. München 1921 s. 333 n.

⁸ Tamże s. 336; J. K o m o r o v s k ý. *Eliminácia vedomia viny v prvotných náboženských systémoch*. Bratislava 1996 s. 117 n.

Newman wnioskuje, że to, co się sprzeciwia zdolności rozumienia prawa, i bezprawie nie pochodzą od Boga⁹

Obok negatywnej strony religii naturalnej Newman postrzega również jej jasną stronę i pyta, dlaczego ludzie wybraliby zaklinanie i obrzędy oczyszczające, gdyby nie mieli żadnej nadziei, że za ich pomocą ulepszą swoje biedne położenie. Newman jest przekonany o potrzebie wprowadzenia religii świata zgodnej z wymaganiami sumienia ludzkiego. W ten sposób chce zarysować powód, dla którego bada religie powstałe w czasach barbarzyńskich, a w swoim opisie religii naturalnej nie uważa za właściwe patrzenie w kierunku religii tzw. cywilizacji. Postęp, do którego jest zdolna natura ludzka, polega na rozwoju, a nie na zniszczeniu jej pierwotnego stanu. Cywilizacja nie rozwija ludzkiej natury w całości. Koncentruje się szczególnie na rozumie i chociaż uznaje niezbędność moralności, nie dba o sumienie.

Można zatem uznać, iż Newman jest prawdziwym odkrywcą sumienia jako rzeczywistości, która szczerze odsłania nam moralne i naturalne wartości religijne.

Inaczej postrzega fenomen sumienia wiedeński psychiatra Viktor E. Frankl w swojej książce *Der unbewusste Gott*, w której jeden z rozdziałów poświęcił egzystencjalnej analizie sumienia. Pojawia się tam kwestia dotycząca służby sumieniu. Jeżeli człowiek miałby być sługą swojego sumienia, to ono musi być czymś więcej, powinno przekraczać i przewyższać osobę ludzką. Dopiero wtedy, gdy w autorefleksji człowiek zrozumie sumienie jako zjawisko transcendujące jego ludzką egzystencję, to zrozumie również swoje istnienie z perspektywy transcendencji. Nie można więc sumienia sprowadzać jedynie do psychicznej faktyczności. Tak więc człowiek dopiero wówczas może być sługą własnego sumienia, gdy rozmowa z nim stanie się rzeczywistym dialogiem, a ono mówi w imieniu czegoś innego niż to, czym jest sam człowiek. Wobec tego niewłaściwe jest używanie określenia: głos sumienia, gdyż nie może ono mieć głosu, bo samo jest głosem, i to głosem transcendencji. Człowiek słucha tego głosu, ale ten nie pochodzi od człowieka. Co więcej – tylko transcendentalny charakter sumienia pozwala w większym sensie człowiekowi zrozumieć samego siebie, poznać własną osobowość. W takim kontekście pojawia się nowe znaczenie słowa „osoba”, gdyż dopiero teraz można powiedzieć, że przez sumienie osoby ludzkiej przemawia głos pozaludzkiej siły¹⁰.

⁹ Newman, jw. s. 358.

¹⁰ Zob. V. E. Frankl. *Nieuświadomiony Bóg*. Tł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1978 s. 46-55.

Sumienie jest immanentne, tworzy część osobowości człowieka i równocześnie jest transcendentne. Immanentne psychiczne zjawisko pokazuje na transcendencję i przez to etyczna problematyka złączona z sumieniem przenosi się na grunt religijny i otrzymuje wartości religijne.

W świetle poglądów V. Frankla łatwiej zrozumieć jest profesora filozofii z uniwersytetu w Münster Piotra Wusta (1884-1940), który napisał, że sumienie uzasadnia istnienie Boga. „Za pośrednictwem sumienia Bóg zwraca się do człowieka w najgłębszym wnętrzu duszy, i to w taki sposób, w jaki się do niego nic innego na tym świecie zwrócić nie może”¹¹.

II. RELIGIJNO-MORALNE SANKCJE

Dzięki sumieniu, jego funkcji regulującej, człowiek jest zdolny tworzyć normy współżycia. Bez tej rzeczywistości ludzka wspólnota nie mogłaby istnieć, nie mogłaby się organizować w społeczne formacje. Dlatego już starożytni Grecy mówili o makrokosmosie, który jest fizycznym porządkiem kosmosu, jako o modelu mikrokosmosu, tj. moralnego porządku, wewnętrznego świata człowieka¹². Szczególnie fascynujące jest to, że sumienie uzdolnia człowieka nie tylko do tworzenia norm zachowań, ale również sankcji dla ich zabezpieczania. Takie sankcje mają wartość religijną.

Sankcja jest przede wszystkim terminem prawniczym. Już w prawie rzymskim *leges sanctio poenaeque* znaczyło prawo i karę za jego naruszenie. Dziś termin „sankcja” stosuje się w prawniczej praktyce w trzech znaczeniach. Po pierwsze, jest to zatwierdzenie albo potwierdzenie ustawy, umowy, układu itp., po drugie, stosuje się go na określenie zatwierdzenia albo potwierdzenia pewnego zarządzenia i wreszcie – po trzecie – jest to karne zarządzenie mające na celu wymuszenie spełnienia normy prawnej. W tym ostatnim znaczeniu pojęcie sankcji aplikuje się i na porządek moralny, choć z istotnym zastrzeżeniem. Moralnej sankcji nie można rozumieć jako zewnętrznie zmuszającego zarządzenia, jak to jest w prawie karnym, lecz jako wewnętrzną dyspozycję wywodzącą się z rzeczywistości sumienia i wiary religijnej.

W teologii termin „sankcja” stosuje się zazwyczaj na określenie jakiegoś dobra, które można osiągnąć spełnieniem norm moralnych. Owo dobro może

¹¹ P. W u s t. *Nejistota a odhodláni*. Praha 1970 s. 103.

¹² A. M a y e r. *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*. Bern 1900.

więc przynaglać człowieka do wypełniania norm, ale też w sytuacji ich niespełnienia może spotkać go zło. Za wystarczającą sankcję porządku moralnego nie można uważać pożytku materialnego z życia moralnego ani szkody materialnej z życia niemoralnego. Życie moralne bowiem nie musi zawsze przynosić korzyści o charakterze materialnym, a z drugiej strony życie niemoralne może przynosić pożytek materialny, czego przykładem może być kradzież. Wystarczającą sankcją nie jest ani dobre uczucie, ani spokój wewnętrzny, który człowiek uzyskuje przy pełnieniu swoich obowiązków albo po wykonaniu jakiegoś dobrego uczynku. Nie jest nią również ani niepokój w duszy przy przekroczeniu obowiązku, gdyż może się wydawać bardziej wygodne znosić niepokój niż ponosić ofiarę, wyrzeczenie, które jest czasami wymagane moralnym działaniem. Z tych argumentów uzasadniających niedostateczność sankcji chorwacki teolog František Šanc wnioskuje, że „dostateczna sankcja porządku moralnego nie może pochodzić od człowieka, zarówno pojedynczego, jak od wszystkich ludzi razem. Więc tylko Bóg w postaci osoby musi być źródłem dostatecznej sankcji, która daje nam moralną siłę, by ponieść każdą ofiarę ze względu na porządek moralny”¹³ Najwyższym religijno-moralnym przykazaniem zostaje czynić dobro, zachowywać się moralnie dla samego dobra, z powodu miłości wobec Najwyższego Dobra i ustawodawcy, Boga.

Najistotniejszą moralną sankcją są wyrzuty sumienia. Jean Lacroix w książce *Sens dialogu* napisał: „Wyrzuty sumienia to jest zła przeszłość, która przylega całym swoim ciężarem do człowieka, przywodzi go do rozpacz [...] Wyrzuty sumienia to w istocie uczucie niepewności z pozornie niemożliwego do poprawienia błędu, ale można się ich pozbyć, jeśli potrafimy odsłonić sens wyrzutów”¹⁴. Już w starożytności Lukrecjusz Caro w poemacie *O naturze rzeczy* (*De rerum natura*) napisał, że myśl uświadamiająca sobie winę dręczy się w strachu wyrzutami i przodem się biczuje, nie widzi, gdzie może być granica nieszczęść ani gdzie jest koniec cierpienia”¹⁵ Myśl uświadamiająca sobie winę, czyli świadomość winy, w istocie pochodzi z rzeczywistości sumienia, którego wyrzuty nie są niczym innym, jak negatywnym ocenianiem siebie przez jednostkę, będącą członkiem wspólnoty, której normę narusza. Wyrzuty sumienia są równocześnie subiektywną sankcją, którą na siebie narzuca sama osoba ludzka, gdyż występuje w roli oceniającego i ocenianego

¹³ F. Š a n c SJ. *Stvoritel' sveta*. Trnava 1944 s. 211.

¹⁴ J. L a c r o i x. *Smysl člověka*. Praha 1970 s. 103.

¹⁵ L. C a r u s. *De rerum natura*. Ks. 3 w. 1012-1020.

równocześnie, staje się kimś, kto normy łamie i równocześnie na owo łamanie osobiście reaguje¹⁶ Według Platona za grzechem bezpośrednio następuje kara, którą w pewnym sensie są wyrzuty sumienia¹⁷

Świadomość winy przynosi z kolei oczekiwanie kary. W pierwotnych wspólnotach człowiek, którego spotkało nieszczęście albo niepowodzenie, np. w czasie polowania lub choroby albo gdy doznał urazu, prawie zawsze pyta samego siebie: „Czego właśnie dokonałem? Jaki nakaz albo zakaz (tabu) złamałem?” Jego sumienie albo raczej uważne badanie samego siebie pouczy go, że nie spełnił tej albo innej powinności i że będzie musiał swój moralny upadek naprawić. Zdarza się, że członek wspólnoty pierwotnej, który ma świadomość, iż wykroczył przeciw prawu i równocześnie jest świadkiem jakiegoś nieszczęścia, które spotkało całą jego grupę społeczną, przypisuje odpowiedzialność za to sobie i decyduje się pokutą obrażone wyższe moce uśmierzyć. Dużą liczbę podobnych wypadków zanotował L. Lévy-Bruhl w swoim dziele *Duchowy świat ludów pierwotnych*¹⁸

Świadomość winy wraz z wyrzutami sumienia jest jeszcze bardziej pogłębianą neurozami, frustracją, fobiami, wynikającymi z nie znanych skutków grzechu, które przynoszą religijno-moralne sankcje w formie wiary w karzący Boski autorytet, wiary w wszechwidzącą i wszechwiedzącą Istotę Najwyższą, a także w postaci eschatologicznych wyobrażeń o drugim świecie, pozagrobowym sądzie, o nagrodzie za dobre i karze za złe uczynki popełnione podczas życia ziemskiego.

Grzech, który powoduje poczucie winy, nie jest wykroczeniem przeciwko moralności albo obywatelskiemu kodeksowi karnemu, lecz przeciwko Bogu. Jest to pojęcie, które określa specyficzne religijne poczucie winy. Dopuścić się grzechu znaczy naruszyć święty moralny porządek, stanowiony Boskim autorytetem, znaczy przekroczyć prawo, które Bóg włożył do serc ludzkich. W różnych pierwotnych systemach religijnych istnieją wyobrażenia o bogach, którzy są wobec moralnego zachowywania się ludzi bierni, obojętni. *Deus otiosus* – tak religioznawcy oznaczają boga, który w swojej wszechmocy dokonał dzieła stworzenia i więcej się nim nie opiekuje – nie ingeruje w życie ludzi. Taki bóg nie może być źródłem skutecznej sankcji religijno-moralnej, która miałaby pozytywny wpływ na moralne działanie. W licznych religiach występuje fenomen nadnaturalnych stróżów moralnego porządku. W ro-

¹⁶ *Etyka*. Red. H. Jankowski i in. Warszawa 1979 s. 14.

¹⁷ L a c r o i x, jw. s. 97.

¹⁸ L. L é v y B r u h l. *Die geistige Welt der Primitiven*. München 1927 s. 242-252.

dowym i plemiennym ustroju rolę obrońców moralności przyjmują zmarli przodkowie. Szacunek przejawiany starszym gwarantował autorytet i ważność decyzji. Przodkowie karzą chorobami i nieszczęściami tych, co łamią przekazane im normy. Członkowie ludu Aszanti w Ghanie bezustannie myślą o tym, że obserwują ich przodkowie spoza tego świata i że pewnego dnia, gdy dołączą do nich w świecie duchów, przodkowie zażądają, by złożyli rachunek ze swoich ziemskich uczynków, szczególnie z tego, jak zachowywali się wobec innych członków rodu. Taki obraz przypomina i zmusza do kontroli samego siebie, jest także skuteczną sankcją religijno-moralną¹⁹

Na wyższym stopniu rozwoju religijno-mitologicznych imaginacji często pojawiają się wyobrażenia o wszechwidzącej i wszechwiedzącej Istocie Najwyższej, która występuje jako najwyższy moralny autorytet, obrońca moralnego porządku i prawnych ustaw przez siebie stworzonych. Jahwe w Starym Testamencie dał Mojżeszowi Dekalog, w Babilonie bóg Szamasz był stróżem norm moralnych. Do niego odwołał się król Hammurabi w swoim Kodeksie. W egipskiej, homerskiej religii Zeus jest obrońcą przysięgi, umowy, gościnności, podróżujących i rytuałów oczyszczających. Bóg Mitra z czasów indyjskiej wspólnoty był stróżem odwiecznego kosmiczno-moralnego porządku, czuwał też nad dotrzymywaniem umów. Waruna staroindyjskiej wedyjskiej religii występuje jako stróż prawnego odwiecznego porządku, jego uwagi nie może ująć żaden grzech i tak jak sędzia karze człowieka i zwalnia go od winy. W wyobrażeniach niektórych starożytnych narodów istnieją również bóstwa kosmicznego i moralnego porządku. Przykładami są staroegipska bogini Maat, indyjska Rta, grecka Themis i Díke albo irańska Asza-Wahiszta, uosobiona prawda, której przeciwieństwem jest Drug, czyli kłamstwo. W starych Chinach symbolem moralnego porządku były niebiosy, które też stanowiły skuteczną sankcją religijną²⁰.

Podobne są i wyobrażenia eschatologiczne, dotyczące pozagrobowego trybunału sądowego. Najstarsze poglądy są neutralne, nie ocenia się zachowania ludzi w czasie życia ziemskiego i do rzeszy martwych – *szeolu*, *hádu*, przychodzą wszyscy bez względu na to, czy ich ziemskie uczynki były dobre, czy też złe. Wstąpienie do świata pozagrobowego bywa motywowane na różne sposoby: pochodzeniem społecznym, przynoszeniem przedmiotów ofiar-

¹⁹ A. P o d g o r e c k i. *Sociológia práva*. Praha 1966 s. 42 n.; O. K a r r e r. *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1931 s. 34.

²⁰ Bardziej szczegółowo w książce: J. K o m o r o v s k ý. *Mravný poriadok a jeho náboženská sankcia*. Bratislava 1995. Zob. też: R. P e t t a z z o n i. *Wszechwiedza bogów*. Tł. B. Sieroszevska. Warszawa 1967.

nych, tatuażem itp. Naturalnie takie wyobrażenia i poglądy nie mogą pełnić funkcji sankcji moralnej, bo z moralnego punktu widzenia zachowania ludzi są im obojętne. W przeciwieństwie do tego istnieją eschatologiczne systemy z motywami pozagrobowego sądu, ciekawe z tego powodu, że rolę sędziów odgrywają postacie, które w historycznym i mitologicznym aspekcie były za swojego życia szafarzami sprawiedliwości i ta ich funkcja przeniosła się też do świata pozagrobowego. Takim sędzią był Gilgamesz, władca pierwszej dynastii sumerskiego miasta Uruk, ubóstwiony krótko po śmierci. W mitologii greckiej jako sędziowie w rzeszy zmarłych występują: Minos, syn Zeusa i Europy, król i pierwszy władca Krety, jego brat Radamantys, też władca Krety, oraz Ajakos, który miał opinię najbardziej pobożnego męża w tamtym czasie. Na egipskim sądzie Ozyrysowym jako centralna postać figuruje bogini prawnego, moralnego i fizycznego porządku Maat.

Wydaje się, że był to właśnie rozwój prawodawstwa i sądownictwa, który pomógł powstaniu i ostatecznemu sformułowaniu myśli pozagrobowego trybunału sądowego. W takich i podobnych eschatologicznych mitach dochodzi już do religijno-moralnego oceniania dobrych i złych uczynków, co bez wątpienia miało wpływ na moralną świadomość i zachowywanie się ludzi, a więc było skuteczną sankcją moralną wypływającą z przestrzegania norm moralnych²¹.

Dla wsparcia moralnego zachowania funkcję sankcji pełnić może obraz o grzechu jako nieczystości, brudzie, splamieniu, które tkwią w grzeszniku. Starożytni Grecy mieli kilka wyrażen na określenie różnych odcieni grzechów: *hagos* – zbrodnia, bluźnierstwo, wina, grzech, haniebnosc, brzydota; *mýsos* – zbrodnia, wstręt, brzydota; *miasma* – splamienie; *hybris* – buta, duma. Większa część tych grzechów w swoich nazwach zawiera element nieczystości. Dlatego do usunięcia tej nieczystości stosuje się rytuał oczyszczenia wodą. Bóg ma w nienawiści wszystko, co może splamić człowieka, a przez człowieka i Jego samego jako najwyższy autorytet oraz twórcę moralnego porządku, który jest święty. Największym znieważeniem było morderstwo, cudzołóstwo, złamanie przysięgi itp. Istniało przekonanie, że ciężki grzech władcy lub kapłana działa jak zaraza, przenosi się na całą wspólnotę i na potomnych. Wszystko, co plami człowieka: każda przelana krew, każdy

²¹ Bardziej szczegółowo w: K o m o r o v s k ý. *Mravný poriadok; t e n ž e. Eschatology as a Religious-Moral Sanction*. „Human Affairs” 1:1991 s. 131-134; A. K l e v e t a. *Eschatologické představy Babyloňanů*. „Acta Academiae Velehradensis” 16:1940 nr 2 s. 304-315; H. K e e s. *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*. Berlin 1977 s. 106.

stosunek płciowy, nawet w legalnym małżeństwie, wymaga rytualnego oczyszczenia²².

Świadomość religijno-moralnych sankcji, wynikających z obrazu o wszechwidzących i wszechwiedzących bogach oraz ich funkcji najwyższego autorytetu i z wyobrażenia o eschatologicznym pozagrobowym sądzie, o nagrodzie za życie cnotliwe i karze za życie złe oraz z wyobrażenia grzechu jako nieczystości, to wszystko zachęca człowieka już na niższych stopniach rozwoju kultury i religii do eliminacji poczucia winy. Dokonuje się to przy zastosowaniu różnych środków, a także magicznych zabiegów, przenoszenia grzechów na żywe lub nieżywe objekty. Takimi sposobami uwalniania się od winy są także: wyznanie grzechów, oczyszczenie się wodą, siarką, ogniem, składanie ofiar²³.

Człowiek w swoim sumieniu jest więc wyposażony w zdolność nie tylko tworzenia norm, ale również w poczucie potrzeby wspierania tych norm za pomocą religijno-moralnych sankcji, szczególnie wiary w autorytet boskiego obrońcy moralnego porządku i w życie pozagrobowe. Sumienie jako wewnętrzny obrońca moralnego zachowania obiektywizuje, transformuje się w transcendencję, przekracza nasze „ja”, działa jak transcendentna siła przy współdziałaniu mechanizmów ludzkiej psychiki, imaginacji, myślowej asocjacji, fantazji, mitu, obrazów bogów i bóstw, które wszystko widzą i o wszystkim wiedzą, poznają ludzkie serca oraz motywy ludzkich uczynków, oceniają ich, wynagradzają, przebaczą lub karzą. Można w tym dopatrywać się podstawy albo przynajmniej ważnego stymulującego elementu tworzenia religijnych wartości, a samą religię rozumieć jako wartość. Sumienie występuje tutaj jako zastępczy autorytet i potencja, jako „energia” w ujęciu wschodnich ojców Kościoła i nauczycieli, jako swego rodzaju kratofania, przez którą Bóg objawia się człowiekowi i daje się poznać na tyle, na ile pozwala ludzka inteligencja.

²² K o m o r o v s k ý. *Eliminácia vedomia viny* s. 117 n.

²³ K. L a t t e. *Schuld und Sünde der griechischen Religion*. „Archiv für Religionswissenschaft” 20:1920-1921 s. 260 n.; W. G a m p e r t. *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*. Praha 1939 s. 255; E. M o s b a c h e r. *Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker*. Praha 1934 s. 21; I. S c h e f t e l o w i t z. *Die Sündentilgung durch Wasser*. „Archiv für Religionswissenschaft” 17:1914 s. 353.

MORAL VALUES OF NON-CHRISTIAN RELIGIONS

S u m m a r y

The author discusses two issues in the present paper, namely conscience as a principle of moral conduct and religious moral sanctions. It man's conscience, he is endowed with an ability to create norms but also in a need to support these norms with religious moral sanctions, especially the faith in divine authority that defends the moral order and after-life. Conscience as an inner defender of moral behaviour objectivizes and transforms itself into transcendence, it surpasses our "I" and acts as a transcendent power in the co-existence of the mechanisms of human psyche, imagination, association, fantasy, myth, images of gods, which see everything and know everything, getting to know the human heart and the motives of human activities. They evaluate, award, forgive or punish. Here, one can see the basis or at least a stimulating element of the creation of religious values while understanding religion as a value. Conscience appears as a substituting authority and potential, as "energy" in the view of Eastern Fathers of the Church and teachers, as a sort of cratophany, through which God reveals Himself to man and lets the latter understand Him as much as human intelligence allows it.

Summarized by Ján Komorovský