

miot” tam, gdzie logika wyводу wskazywała, że chodzi o „przedmiot”. Chochlik drukarski jednak sprawił, że w objaśniającym to przypisie na str. 333 znalazło się takie sformułowanie: „Woryginalie występuje słowo *das Subjekt* (przedmiot)...”.

*Recenzował Krzysztof Łukasiewicz*

Leszek Kołakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna: Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, wydanie drugie, s. 661.

### **Dwa spojrzenia**

Postacie kacerza i mistyka elektryzują wyobraźnię i niepokoją. Wspomnienie ich losu przywołuje liczne, nierozwiązywalne wątpliwości. Czy odszczepieniec zna prawdę zakrytą przed sercem i umysłem całej swej zbiorowości religijnej? Czy istotnie kieruje nim pobożność i posłuszeństwo wobec nakazów sumienia, czy raczej rozdęte ego, chorobliwa ambicja i niepohamowana gorliwość w wierze? Który ze schizmatyków walczył o zbawienie swojej duszy w głębokim przekonaniu, że jego dawni współwyznawcy poblądzili w opiniach, a który jedynie z wyzywającą butą pragnął ściągnąć na siebie potępienie, by zdobyć rozgłos i przeciwstawić swych zwolenników autorytetowi Kościoła? A może każdym niepokornym myślicielem religijnym kieruje diabeł — pojęty dosłownie lub parabolicznie — gotujący zgubę wszystkim sługom bożym, na równi wyznawcom ortodoksji i zwolennikom nowej drogi, pchając ich do sporów, w których z całą jasnością ujawnia się ku zgorszeniu postronnych ulotność, niepewność i arbitralność wszelkiej wiary? Czyżby więc, odrzucając podszepty patrona niezgody, należało wpaść w szpony samego księcia ciemności przez wybór ślepego posłuszeństwa i zaparcie się żywych, lecz nieprawomyślnych przekonań? Okazuje się, że w każdym świecie, religijnym i świeckim bez różnicy, jeśli przyjmie się zasadę ślepego posłuszeństwa autorytetom i przypisze specjalne znaczenie jednomyślności, konflikt sumienia i publicznie wyznawanej wiary jest dylematem bez rozwiązania.

Postać politycznego rewizjonisty i dysydenta budzi równie silne emocje i konsternację. Polityki nie można uprawiać w pojedynkę, nie można jej też realizować skutecznie wbrew własnym przekonaniom i z poczuciem winy. Stąd rozmach politycznych wizji wielkiego meża stanu intryguje nie mniej niż niezłomność kacerza, nawet jeśli wybory polityczne są mniej trwałe i bardziej związane z bieżącymi napięciami społecznymi niż wiara w Boga. W latach sześćdziesiątych Leszek Kołakowski cieszył się wśród swych admiratorów autorytetem filozoficz-

nego kapłana, a wśród przeciwników siał grozę, gdyż zdobył pozycję męża stanu, któremu nie można było odebrać władzy, ponieważ korzystał z niej mocą talentu i cywilnej odwagi, nie piastując żadnego politycznego urzędu. Był jednocześnie kapłanem uniwersyteckiej tradycji i — wedle słów własnych — błaznem, kwestionującym wszelką filozoficzną i polityczną ortodoksję. Choć wcześniej należał do twórców obowiązującej ideologii, z czasem stał się jej surowym krytykiem i autorem rozlicznych prób naprawy komunistycznego programu. Był marksistowskim kaccerzem i partyjnym dysydem, wywołującym swą twórczością naukową i publicystyczną fascynację graniczącą z niepokojem religijnym.

Drugie wydanie *Świadomości religijnej* jest stosownym hołdem, jakim Wydawnictwa Naukowe, a z nim środowisko filozoficzne w Polsce, czci siedemdziesięciolecie Autora tego wielkiego dzieła. Hołd to osobliwy, bo stanowiący prezent z opracowania, które już raz ofiarowane zostało publiczności przez Autora, a teraz wraca w jej ręce w nowej szacie, w nowej sytuacji politycznej i religijnej, ujawnia nowe treści i oddziałuje zupełnie inaczej niż przed trzydziestu laty. W roku 1965, gdy ukazało się pierwsze wydanie *Świadomości religijnej*, polska filozofia sięgała swego najwyższego poziomu po wojnie. Żyli jeszcze i nauczali wybitni twórcy z pokolenia przedwojennego, okres ostrej walki ideologicznej wydawał się zakończony, więzi filozofii z humanistyką i naukami społecznymi stawały się coraz silniejsze, administracyjne krępowanie swobody wypowiedzi wyraźnie zanikało, a w każdym razie nie dotyczyło wykładów uniwersyteckich. Istniała oczywiście nadal paraliżująca cenzura i system tendencyjnego promowania karier uniwersyteckich, jednak zarówno prestiż polskiej logiki, jak reputacja badań z zakresu historii idei zostały już utrwalone i nie im pozornie nie groziło. Spór ortodoksów marksistowskich z rewizjonistami można było widzieć jako zastępczą, nieco teatralną walkę gigantów zainteresowanych głównie publicznym oznajmieniem swego zamiaru przechwycenia władzy. Swoiste marksistowskie *decorum* nie pozwalało jednak pretendentom wystąpić ze swymi roszczeniami w sposób jawny i zażarty. Obowiązywała fasadowa jednomysłność. Przypominali milczących zapaśników sumo. Długo przygotowywali się do walki, poczynając od ostentacyjnego zadzierania nogi pod niebo kolebali się na boki, sykali piaskiem w oczy, by nagle skoczyć sobie do gardła, wygrać lub przegrać i w niezmaconej zgodzie powrócić do mozolnego obrastania w tłuszcz. Może tylko schodzili z areny w nieco innym porządku, niż na nią wstąpili. Te dobrotliwe zmagania polityczne w 1968 roku zastąpione zostały popisem brutalnej siły, bezładną szamotaniną na ulicy w stylu podmiejskich szumowin, ślepym wandalizmem skierowanym przeciw uniwersytetom i ośrodkom niezależnej myśli, Żydom i przedwojennym socjalistom. Od tego momentu było jasne, że komunizm to nie żaden polityczny system oparty na trwałych zasadach ustrojowych, realizowanych lepiej lub gorzej, ale sprytnie połączenie zupełnie bezużytecznego doktrynalnego utopizmu z bezpardonową walką o władzę, w której nie przestrzega się żadnych reguł.

Książka Kołakowskiego ukazała się przed tymi wydarzeniami, w chwili gdy wiara w wagę argumentów politycznych, w racje rozumu i społeczną stabilność

nie została jeszcze zachwiana. W tej sytuacji warto było się spierać i warto było szukać dróg jednomyślności. I w gruncie rzeczy nie miało większego znaczenia, co autor rozprawy o siedemnastowiecznych kacerzach chciał osiągnąć publikując swe dzieło. Może nic. Może tylko dawał wyraz swym niezmiennym zainteresowaniom religią. A może chciał zbadać pewien fragment historii europejskiej dla niej samej, albo żeby wykazać sprawność metody badawczej, która w duchu niemal strukturalistycznym wycinała przedmiot zainteresowań z tkanki wydarzeń społecznych i religijnych prezentując uzyskany wycinek jako

„model idealny [...] scharakteryzowany [...] przez jednoczesną opozycję wobec obu teorii: przez sprzeciwianie się zarówno teorii *ex opere operato*, jak protestanckiej nauce o predestynacji i usprawiedliwieniu przez samą wiarę” (s. 18).

Takie postawienie sprawy prowadziło wielu czytelników do podobnych refleksji: czy rzeczywiście chodziło tylko o katolików i protestantów; czy był to raczej kamuflaż zastosowany po to, by wyprowadzić cenzurę w pole? Dalsza lektura nie pozostawiała większych wątpliwości. Kołakowski pisał:

„Jakoż na przykład pietyści niemieccy w swej świadomości nie zamierzają kwestionować ani obalać samej zasady usprawiedliwienia przez wiarę: w intencjach swoich, przeciwnie, pragną usunąć jej nadużycia i jej interpretacje błędne, a zarazem najbardziej wśród wiernych rozpowszechnione. Jako teologowie nie tylko chcieliby się utrzymać w granicach ortodoksji luteranckiej, ale właśnie odtworzyć tej ortodoksji postać jedynie, ich zdaniem, autentyczną, odnowić z powrotem żywotną treść reformy i przywrócić jej blask, przygaszony niedobłą praktyką wiernych i pastorów. Podobnie liczni mistycy katoliccy, którzy usiłują nie przekraczać granic ortodoksji, nigdy nie podają *explicite* w wątpliwość prawowiernej nauki *ex opere operato*; potępiają tylko nadużycia praktyczne tej nauki i wnioski praktyczne — fałszywe i nieuprawnione w ich mniemaniu — jakie z nich snuje lenistwo duchowe wiernych i fałszywa dewocja pokazowa; potępiają tedy praktykę sprzeczną, jak sądzą, z zasadami prawdziwie przyjętymi przez kościół, ale usprawiedliwianą przez ludzi za pomocą tych zasad dla uświęcenia swoich grzechów i występnej natury” (s. 19).

Wszystko tu się dawało odczytać jako *double talk*. Wydawało się, że sam autor sugeruje takie odczytanie. Mówił przecież z jednej strony, że będzie się zajmować odstępami od katolicyzmu i protestantyzmu jednocześnie, czyli tymi, którzy ani nie byli w stanie przyjąć katolickiej zasady, że wszystkie działania kapłańskie są mocą jego władzy sakramentalnej bezwarunkowo skuteczne, ani nie potrafili zaakceptować nauki protestanckiej, że Bóg wybrał już swe sługi i tylko ich zbawi. Mówił też z drugiej strony, że takich odstępów bodaj nie było — albowiem pietyści niemieccy i mistycy katoliccy starali się wytrwać w ortodoksji i pragnęli jedynie odświeżyć wiarę swych współwyznawców. Niewątpliwie tylko dość nieuważne odczytanie cytowanego fragmentu pozwalało na wyciągnięcie tak daleko idącego wniosku, wniosku zaprzeczającego istnieniu jakiegokolwiek schizmy. Jednak mimo wszystko nie było to odczytanie dowolne. Potwierdzało je przypusz-

czenie, że autor pisze językiem ezopowym, bo inaczej mu nie wolno. Gdy mówi o ortodoksji, ma na myśli ortodoksję marksistowską, a gdy mówi o niechęci do rozstawiania się z kościołem, mówi o partyjnych dysydentach. Gdy pisze o gorącym pragnieniu ochronienia wiary przed „leniwymi duchowo” i skłonnymi do „dewocji pokazowej”, jednocześnie potępia tych, którzy chodzą na „pierwszego maja”, i tych, co zostają w domu. Czemu nie? Brzmiało to rozsądnie, nawet jeśli było niezgodne z intencjami autora.

Zresztą do końca być z nimi niezgodne nie mogło. Mechanizmy stosowane przez siedemnastowieczny kościół i dwudziestowieczne państwo komunistyczne celem utrzymania wiernych w ryzach wydawały się podobne: tu trzeba trochę zastraszyć, tam trochę poluzować, gdzie indziej lekko podkupić. Ponadto jezuici przypominali „czerwone harcerstwo”, a jansenści lokalne komórki partyjne, dobroduszni proboszczowie wydawali się podobni do organizatorów świeckich kolonii letnich, a ogarnięci duchem proroczym kaznodzieje przygniatali swych słuchaczy równie maniacką retoryką, co planiści kolejnych pięcioletek. Szaleństwo umysłu politycznego i religijnego wydawało się tą samą chorobą, a Kołakowski sprawiał wrażenie genialnego diagnosty, który rozpoznawał i leczył oba schorzenia naraz. A jeśli nie leczył, to przynajmniej ukazywał postać człowieka wolnego od wszelkich śladów choroby — indywidualistę ogarniętego zapałem religijnym, wierzącego w swe bezpośrednie natchnienie od Boga, walczącego o religijną odnowę i o tolerancję — tolerancję dla swego nieortodoksyjnego stylu postępowania, dla pozostałych innowierców i w ogóle dla swobody interpretowania Pisma.

Dalsza lektura niemiłosiernie rozwiewała te puste nadzieje. Ale książka jest gruba i nie wiemy, ilu czytelników przeczytało ją do końca. Przecież nie tylko Prousta i Tolstoja czytamy na wrywki. Nawet *Przeminęło z wiatrem*, choć to prosta opowieść, ma fragmenty, po których ślizgają się oczy. *Świadomość religijna* to natomiast rozprawa trudna i bardzo złożona. Zabawne biogramy przeplatają się w niej z abstrakcyjnymi rozważaniami na temat funkcji czasu i mitu w religii, analizie poezji religijnej towarzyszy surowa krytyka autorów, którzy poprzestali na psychologicznej interpretacji odstępstwa od ortodoksji. Liczne cytaty, i jeszcze liczniejsze odnośniki, mogą zbić z tropu nieuważnego czytelnika. Były to jednak nieuniknione komplikacje owego dzieła, bo gdy Kołakowski pisze o historii doktryn, musi być trudniejszy od Prousta i Tolstoja, a — niestety — nie każdy wie, że choć tych dwóch ostatnich nie ma sensu czytać od pięćsetnej strony, *Świadomość religijną* można doskonale polykać częściami: raz jeden rozdział ze środka, raz rozdział od końca, raz od początku. Kto nie zna tego klucza, może utknąć w lekturze i nie spostrzec, jak nieznośnymi i egocentrycznymi postaciami byli siedemnastowieczni kacerze. Bodaj żaden z nich nie miał zadatków na nowego przywódcę duchowego, i historia to potwierdziła. Nie założyli żadnej promieniującej sekty i nie wywarli istotnego wpływu ani na katolicyzm, ani na protestantyzm. Poszukiwanie prawdy na własną rękę — choć budzi dziś tak silne uznanie moralne i intelektualne — zakończyło się fiaskiem. Na tym jednak nie

koniec. Zbiorowość religijna też nie udowodniła, że jest depozytariuszem prawdy. Jedna z najwyraźniejszych konkluzji książki znajduje się już w drugim rozdziale.

„Nie tylko na jednostkowych, ale i na zbiorowych autorytetach nie wolno polegać: żadne sobory czy synody nie są nieomyłne; dziś, kiedy wyniosłość i pycha rządzą ludźmi, co do żadnego zgromadzenia ludzkiego nie można być pewnym, że zbiera się w imię Chrystusa” (s. 91).

Jeśli więc dzieło Kołakowskiego miało ukryty sens, jego przestaniem nie było ani proste pocieszenie, że prawda polityczna tkwi w indywidualnych umysłach, ani sugestia możliwych dróg naprawy komunizmu. Przestanie dzieła było zupełnie inne: ani odstępca od wiary, ani jego przeciwnicy nie mają monopolu na prawdę. „Poprawianie” komunizmu nie ma więc większego sensu niż „poprawianie” prawd wiary. Porządek społeczny oparty na micie jednomysłności nie daje się utrzymać przy pomocy racjonalnych argumentów. Można go albo utrzymać siłą — i to starali się zrobić obrońcy *ancien régime*’u w 1968 roku — albo trzeba mu pozwolić ewoluować lub zgola przepaść bezpowrotnie — co ich następcy zrozumieli dopiero w 1990 roku.

Dziś, nawet przy nie dość uważnym odczytaniu dzieła, na pierwszy plan wysuwają się treści filozoficzne. Z jednej strony widzimy, jak wiele odwiecznych kwestii przewinęło się w sporach doktrynalnych siedemnastego wieku, z drugiej odczuwamy wyraźnie, że filozofia lat sześćdziesiątych ożywiona była ciągle nadzieją uchwycenia trwałych struktur znaczeniowych w wygasłych już polemikach religijnych i serio podejmowała trud interpretacji inspirowanych jednocześnie znajomością psychoanalizy, teorii historiozoficznych, dialektyki quasi-heglańskiej i historii nauki. W wykonaniu Kołakowskiego była to analiza pełna literackiego wdzięku, intelektualnej subtelności i niezrównanej erudycji. Z jego pism przebijają jakaś pewność siebie, po części zapewne osobisty atrybut autora, ale po części wyraz złudzenia, czy wiary, charakterystycznej dla owej dekady, że istnieje uniwersalna prawda o ludzkiej kondycji i że analizę grupowej świadomości rozmaitych formacji intelektualnych można prowadzić niemal jako kontynuację badań nad historią naturalną człowieka. Dziś towarzyszące tym dociekaniom presupozycje — wiara w zasadniczo linearny bieg dziejów, celowość społecznych działań i racjonalność polityki — wydaje się mniej pewna. Można mieć wszakże nadzieję, że ci, którzy ją porzucili, zrobili to przedwcześnie i doczekamy jeszcze jej renesansu, zapewne w jakiejś nowej, bardziej wyrafinowanej wersji.

*Świadomość religijna* usprawiedliwia te oczekiwania. Można w tym dziele znaleźć wiele wnikliwych uogólnień, które autor rzuca mimochodem, będąc świadom, że ich udowodnienie byłoby zadaniem niewykonalnym z powodów czysto empirycznych — nigdy nie wiadomo, kiedy zaobserwowane tendencje można uznać za godną odnotowania uniwersalną prawidłowość, a kiedy stanowią tylko lokalnie występujące zjawisko. Gdy jednak Kołakowski pisze (s. 225), że krytyka kościoła przeprowadzona ze stanowiska wocjanizmu i kokcejjanizmu miała z jednej strony charakter moralizatorskiego napomnienia, a z drugiej dążyła

do nadania religii większej racjonalności, wydaje się, że zaobserwowane tendencje znajdują w tym przypadku tylko jedną ze swych licznych egzemplifikacji. Jeszcze bardziej istotne wydaje się spostrzeżenie, że wielkie prądy myślowe tylko przez pewien czas poddają się krytyce moralnej i racjonalnemu uporządkowaniu, nawet jeśli okres ich plastyczności trzeba mierzyć tysiącleciami. Za czasów Tomasza z Akwinu możliwa jeszcze była nowa synteza chrześcijaństwa; w czasach Kartezjusza podobne przedsięwzięcie stało się niewykonalne (s. 226). Pojęciowy dystans dzielący naukę i religię był już zbyt wielki lub — co niemal na jedno wychodzi — mediacyjna siła cenionych podówczas argumentów filozoficznych okazała się niewystarczająca.

Piękna książka Kołakowskiego przemawia jednak dziś do nas nie tyle swymi uogólnieniami, co bogactwem zawartego w niej materiału. Orszak herezjarchów, którzy samotnie i najczęściej bezskutecznie walczą o swe religijne przekonania z gminą wyznaniową, a nierzadko i z Bogiem — tak jak go rozumieją — budzi niekłamany szacunek, gdy pomyślimy, jak niezłomnie, kierowani tym samym impulsem i bez zewnętrznej zachęty, starali się nadać ludzkiemu życiu wymiar absolutny, nieprzemijający i nieskończony.

„Mamy na myśli sensowność tak pojętą, iż można w tym rozumieniu mówić równie dobrze o sensie rozkojarzonego bełkotu schizofrenika, uchwytym dla psychiatry, o sensie marzeń sennych, o sensie dzieła sztuki i o sensie zachowania czyjegoś. Zdania i doktryny są dla nas faktami ludzkimi. Fakty ludzkie są lub mogą być sensowne — a stają się takimi dla nas nie wtedy, gdy potrafimy je w maksymalnym stopniu zredukować do warunków, w których powstają, ale gdy potrafimy z nich uczynić składnik swoiście ludzkiej, to znaczy celowej — choćby nieświadomie celowej — struktury, kiedy więc możemy je włączyć w obszar realizującego się projektu” (s. 560).

Doktrynalne usiłowania siedemnastowiecznych kacerzy nie prowadzą nas do prawdy religijnej. Z pewnością nie prowadzą nas też do prawdy politycznej, jeśli takowa istnieje. Uczą natomiast uczestniczenia w dążeniu do choćby obcego nam celu intelektualnego i pokazują, że wysiłek umysłowy zostaje zawsze uwieczony sukcesem — bądź przez znalezienie odpowiedzi na postawione pytania, bądź przez odkrycie nowego sensu, który nadaje kierunek dążeniom umysłów głęboko przeżywających swą skończoność i przygodność.

*Recenzował Jacek Hołówka*