

Maria Niemczuk

Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego

Folia Philosophica 11, 113-123

1993

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zainteresowanie Leszka Kołakowskiego chrześcijaństwem i jego rolą w umysłowości europejskiej skłoniło go do głębszych przemyśleń nad zagadnieniem bezwyznaniowego chrześcijaństwa XVII stulecia, a więc historii doktrynalnej tzw. drugiej reformacji. Chodzi głównie o ogół ruchów religijnych, które wywodzą się z trzech największych zrzeżeń reformacyjnych: luterkańskiego, kalwińskiego i zwinglikańskiego. Kołakowskiemu interesują głównie reformatorzy, prorocy i mistycy, usiłujący znaleźć doktrynalną formułę dla swego „bezwyznaniowego” kościoła. Jest oczywiste, że podjęcie tego tematu dało autorowi dzieła *Świadomość religijna i więź kościelna* — bo to w nim zawarł wspomnianą analizę — pretekst do przesłedzenia form przenikania tych idei w świat kościelny, a także reakcji obronnej wobec nich. Niekiedy była to reakcja w postaci asymilacji idei „heretyckich” przez chrześcijaństwo zorganizowane. Najciekawsze partie rozważań dotyczą jednak mechanizmów przemian wierzeń religijnych oraz konfliktowych związków między sumieniem religijnym a tzw. religijnością zorganizowaną.

Spróbujemy poddać analizie te mechanizmy, a także zebrać garść argumentów — i oczywiście kontrargumentów — którymi operowali adwersarze: i ci religijni reformatorzy, i ci konfesjyni ortodoksi.

Herezja i ortodoksja jako funkcja herezji

W swoim obszernym dziele *Świadomość religijna i więź kościelna* L. Kołakowski zajmuje się wyłącznie zjawiskami religijnymi siedemnastowiecznymi, i to głównie tymi, które zasięgiem swego oddziaływania obejmowały Niderlan-



MARIA NIEMCZUK

Idea chrześcijaństwa
bezwyznaniowego
Leszka Kołakowskiego



dy. Tam właśnie doktryny religijne osiągnęły maksimum nieskrępowania i dochodziły do artykulacji oczyszczonej z asekuracyjnych okoliczności. Potrzeba wyboru przypadków najbardziej znaczących skierowała uwagę Kołakowskiego również na Francję, Niemcy i Włochy. Kołakowskiemu nie chodzi wszakże o wszelkie formy drugiej reformacji, ale o zjawisko, które najogólniej nazywa „próbą chrześcijaństwa bezwyznaniowego”, a więc heretyckiego. Ma przy tym na myśli religijne idee trwałego antagonizmu między podstawowymi wartościami chrześcijaństwa a zbiorowością kościelną, która uważa się za „szafarza” łask bożych. Zależało mu na tym, aby ideały bezwyznaniowego chrześcijaństwa przedstawić zarówno w wersji radykalnej, jak i kompromisowej. Zamierzał nadto ukazać pewne formy ich penetracji w kościołach oraz próby ich asymilacji instytucjonalnej.

Pojęciem, które w toku tych analiz stało się granicznym, jest pojęcie herezji. Jakie ma ono znaczenie dla rozważanej kwestii, zależy od tego, co się bada: dzieje instytucji czy doktryn. Kołakowski pisze: „Pojęcie herezji ma dla nas sens czysto instytucjonalny i faktyczno-historyczny (jest się heretykiem w odniesieniu do określonego kościoła i mocą orzeczenia przez ten kościół wydanego). Dlatego, chociaż fakt potępienia lub uznania rozważanej doktryny przez odpowiednią władzę kościelną jest dla nas ważny, ponieważ niepodobna bez wiedzy o nim nadać doktrynie historycznego sensu, to jednak kategoria »heretyckości« nie tworzy, z punktu widzenia naszych celów, dobrego kryterium wyboru, albowiem zajmujemy się dziejami doktryn teologicznych nie zaś dziejami instytucji.”¹

Najprościej powiedzieć, że herezja jest wykroczeniem poza ortodoksję i daje się określić jako jej funkcja. Ale historycznie jest to, zdaniem Kołakowskiego, określenie fałszywe, jeśli nie uzupełnimy go powiedzeniem odwrotnym, mianowicie, że ortodoksja stanowi funkcję herezji. Oto bowiem historia doktryn religijnych dobrze zorganizowanych poucza, iż nie da się rozstrzygnąć, co jest tutaj pierwotne: herezja czy też ortodoksja. Pojęcie herezji nie ma sensu, dopóki go nie odnieść do ortodoksji; z kolei ortodoksja przedstawia się nam jako funkcja herezji. Śledząc historię kościoła, można powiedzieć, że jego kolejne dogmaty były zawsze odpowiedziami na ich nieuznawanie. Inaczej mówiąc: „Każda ortodoksja zmuszona jest dzielić świat dychotomicznie, przez odniesienie do siebie, zamykając w tej samej kategorii heterodoksji wszystko, co jest poza nią.”²

Przekonanie „bezwyznaniowych chrześcijan” o nieuleczalnym antagonizmie między religią a kościołem wpływa często z faktu uznania autonomiczności Nowego Testamentu, który jakoby jest wystarczającym źródłem wszelkiej moralnej mądrości. Przeciwstawienie Starego Testamentu Nowemu Testamen-

¹ L. Kołakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa 1965, s. 16.

² Ibidem, s. 52.

towi jest dla reformatorów siedemnastego stulecia przeciwstawieniem moralności plemiennej moralności ogólnoludzkiej, czyli obrazu człowieka, którego zbawia wierność dla swojego państwa i gminy, obrazowi człowieka, który jest outsiderem wobec swojego świata, a zarazem ma równe obowiązki wobec wszystkich pozostałych ludzi. „Powinności tego człowieka — pisze Kołakowski — mają za przedmiot ów świat, do którego on sam nie należy; chrześcijanin Nowego Przymierza, według tej koncepcji, żyje w świecie, nie będąc jego częścią; jest posłuszny zewnątrz urzędowi, ale sam odmawia w nich udziału; nie buntuje się czynnie przeciw istniejącym kościołom, ale do żadnego nie przywiązuje wagi; słowem — traktuje świat aktualny jako zło, które następcza mu okazje do moralnego doskonalenia.”³

Tak rozumiane moralne doskonalenie — zrelatywizowane do zła społecznego — przyjmuje Kołakowski za podstawę analiz doktryny „bezwyznaniowych chrześcijan” uwikłanych wbrew swoim zamierzeniom w konflikty społeczno-religijne. Z tego punktu widzenia religia, którą się bada, nie jest mniej rzeczywista niż konflikty społeczne, pozwalające wyjaśnić jej losy. Jeśli bowiem religia stanowi jedną z form, w jakich te konflikty się organizują, to dzieje się tak właśnie dlatego, że potrzeby religijne są autonomiczną dziedziną świadomości społecznej. „W przeciwnym wypadku — pisze Kołakowski — byłoby całkowicie niezrozumiałe, w jaki sposób zjawiska religijne mogą mieć funkcje instrumentalne w życiu społecznym.”⁴

Osią konfliktu ortodoksji siedemnastowiecznej z herezją, ilustrującego ów instrumentalny charakter doktryn religijnych w życiu społecznym, była dla Kołakowskiego kontrowersja wokół teorii *ex opere operato*. Teoria ta została, jak wiadomo, przyjęta przez kościół na soborze trydenckim. Jeśli pominąć zawiłe kwestie teologiczne, a wziąć pod uwagę sposób praktycznego funkcjonowania tej doktryny w życiu ludzkim, to da się ująć sens owej teorii w dwóch aspektach. Po pierwsze, wedle tej doktryny akty liturgiczne są nadzwyczaj ważne, udzielają bowiem wiernym odpowiednich łask niezależnie od jakości moralnych kapłana, a tylko w zależności od prawomocności jego stanu kapłańskiego. Po drugie, łask, o których mowa, w akcie rytualnym udziela się niezależnie od jakości moralnych także tego, wobec kogo odpowiedni akt rytualny został spełniony (komunia, chrzest, absolucja). W sumie — wedle kościoła rzymskiego, który zbudował teorię *ex opere operato*, akty rytualne są ważne i skuteczne pod warunkiem ich wypełnienia w sposób przewidziany przez prawo kanoniczne.

Otóż reformacja zniosła teorię *ex opere operato*. „Na to miejsce — pisze Kołakowski — wprowadziła zasadę usprawiedliwienia wiary, a następnie zasadę predestynacji i łaski nieodpartej (dla ułatwienia posługują się sło-

³ Ibidem, s. 86.

⁴ Ibidem, s. 37—38.

wem »predestynacja« tylko w odniesieniu do doktryn kościołów reformowanych — chodzi głównie o naukę o łasce nieodpartej — jakkolwiek słowo samo bywa również stosowane w teologii katolickiej w innym sensie). [...] Chodzi o ten prosty fakt, że w społecznej percepcji nauka o podwójnej predestynacji i usprawiedliwieniu przez wiarę funkcjonowała w sposób podobny i do podobnych prowadziła wyników, co teoria *ex opere operato*.”⁵

Tak sformułowany wniosek prowadził, rzecz jasna, do totalnej interioryzacji religii, do zamknięcia wszystkich wartości życia religijnego w jednostkowym sumieniu. Ale tendencja ta musiała w rezultacie przynieść religię jako zjawisko czysto moralne, ograniczone do jednostkowej świadomości wiernych, wobec czego religia jako instytucja zorganizowana staje się zbędna. Właśnie w przekonaniu wielu herezjarchów znajdujemy przeciwstawienie się pogładowi, w którym wyznawanie wiary uchodzi za wystarczający warunek zbawienia. Przeciwstawienie to dokonywało się zawsze w imię praktyki moralnej, będącej przecież również warunkiem koniecznym zbawienia. Tak oto dochodzi do religii czysto moralnej, gdzie praktyka moralna staje się wystarczającym środkiem zbawienia. Jest jasne, że z tego punktu widzenia — co silnie podkreśla Kołakowski — ortodoksja sama przestaje być nawet warunkiem koniecznym religii⁶.

Drugą oś konfliktu siedemnastowiecznej ortodoksji z herezją, na którą zwraca uwagę Kołakowski, stanowił spór o Pismo Święte. Był to konflikt „Tradycji” i „Pisma” (*Traditio contra Scriptureum sacram*), który określał ruch reformy w jej embrionalnej postaci. Ale wynik tej walki był z góry niemal przesądzony. „Przed każdym ruchem reformy — pisze Kołakowski — stała alternatywa: utrzymać konsekwentnie zasadę wyłącznego autorytetu Pisma Św., a więc nie wyodrębniać siebie w postaci organizacyjnej, lub też zbudować organizację, a więc ustalić własną konfesję w postaci obliwiającej, a tym samym zaprzeczyć się tej samej zasady krytycznej, która ruchowi w początkowym stadium nadała odrębność. Zważywszy wszakże, że szanse ruchu programowo-bezwyznaniowego, pozbawionego własnego kościoła i własnego aparatu, są znikome w starciu z ruchem zorganizowanym, alternatywa praktyczna brzmiała: dać się zniszczyć albo dać się zdegenerować.”⁷

W obu przypadkach — interpretacji Pisma Świętego i preferowania religii czysto praktycznej — religia traciła swój filozoficzny charakter. Religia niefilozoficzna to oczywiście religia prostych prawideł obyczajowych. Zgodnie z nią prawdy teologiczne o tyle są istotne, o ile mogą sprzyjać świętości życia lub jej przeszkadzać. Jednocześnie tak rozumiana religia praktyczna, oparta na

⁵ Ibidem, s. 18.

⁶ Zob. Kołakowski: *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* W: Idem: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn [Wyd. „Aneks”] 1983, s. 165.

⁷ Idem: *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 58.

prostych obyczajach, prowadziła do trudności filozoficznych, które Kołakowski przyrównuje do przekonań subiektywnych idealistów. Wedle nich traktowanie całej rzeczywistości jako istniejącej tylko dzięki relacji do podmiotu stanowi żywiolowy punkt widzenia żywego osobnika ludzkiego. Jednakże — prostuje swój pogląd Kołakowski — „przekonanie to, gdyby nie było prawdziwe w odniesieniu do poszczególnych ludzkich osobowości, potwierdza się niezawodnie w stosunku do osobowości kolektywnych”⁸, a takie właśnie „osobowości kolektywne” stanowią omawiane grupy „chrześcijan bezwyznaniowych”.

Podstawową pułapką, w którą — wedle Kołakowskiego — uwikłał się ruch antykonfesjonalistów, jest pułapka autentyzmu. Ruch ten umieszczał się w perspektywie otwartej pod względem zawartości ideowej, ale jednocześnie był próbą ukonstytuowania wartości religijnej w formy bezwzględnie oczyszczone, samodzielne w stosunku do doczesnych form organizacji. Pod tym właśnie względem ów ruch stanowi przykład takiego dążenia do autentyzmu, które może się realizować tylko w ruchu ucieczki od świata. Oto bowiem „niekonsekwencja klasycznej reformacji osadziła ją w świecie i pozwoliła stworzyć świat własny; konsekwencja antykonfesjonalistów okazała się ruchem w próżni. Wypreparowana z wszelkich związków z realnościami doczesnymi, więź duszy jednostkowej z absolutem pozwalała na »autentyzm« kosztem postawy eremity żyjącego w mieście. »Autentyzm jako ucieczka« jest najogólniejszą formułą streszczającą ten styl ideologiczny.”⁹

Ten styl „ideologiczny” miał jednak wydać nie tylko mistyków, wobec których kościół musiał przyjąć postawę tolerancji, ale także doktrynę „misji”, rozumianej jako system udzielania się Boga stworzeniom.

Misja kościoła i moralna monadologia reformatorów

Motyw „misji” dotyczy konfliktu komunikacji bezpośredniej i instytucjonalnej z Bogiem. Kategorię tę, najlepiej i niesprzecznie organizującą ów konflikt, odkrył — jak twierdzi Kołakowski — Bérulle. Znalazła w niej wyraz próba chrześcijańskiej recepcji neoplatońskiej nauki o emanacji, ale recepcji, w której nic nie zagraża już wartościom urzędu kościelnego. Misja jest w swej istocie pojęciem uniwersalnym, dostosowanym do roli, jaką ma odgrywać, tzn. do przedstawienia instytucji ziemskich jako imitacji świata nadprzyrodzonego. „Misja — twierdzi Kołakowski — to emanacja w przekładzie ortodoksalno-katolickim, obraz naczelnego stosunku między Bogiem a wszystkim, co

⁸ Ibidem, s. 53.

⁹ Ibidem, s. 49—50.

Bogiem nie jest; zarazem jednak — bezpośrednia racja, na której wspiera się kościelny porządek rzymski.”¹⁰

W rozumieniu Kołakowskiego przede wszystkim misja stanowi system udzielania się Boga stworzeniom. Sam termin „misja” oznacza więc cały system stopniowego udzielania się Boga stworzeniom, odtwarzający sposób powstawania poszczególnych osób w Trójcy Świętej. Z tego punktu widzenia rzeczywistość kościelna przedstawia się jako kontynuacja rzeczywistości boskiej. Misją jest wszystko to, co czynią aniołowie, jest nią też samo przyjście Chrystusa na świat: posłał Go Bóg, On — apostołów, a ci — swoich sukcesorów na kościelnych urządach¹¹. U podstaw jednak całej religii chrześcijańskiej legła misja Chrystusa. I wokół tej właśnie misji zawiązuje się podwójna opozycja — opozycja w stosunku do zewnętrznego kultu zbawienia w kościele katolickim oraz opozycja wobec ortodoksji w kościołach reformowanych. Opozycja tego rodzaju „jest równoważna praktycznie żądaniu zniesienia kościołów jako widzialnych organizacji, zważywszy, że istnienie kościoła jako instytucji społecznej określone jest istnieniem kasty kapłańskiej, która w obu wypadkach pozbawiona jest racji bytu”¹².

W tradycji reformacji zawiera się wszakże nie tylko idea interioryzacji życia religijnego, a więc pobożności czynnej (negacja teorii *ex opere operato*), ale także podatność części protestantów na wpływy mistyczne. Wyjaśnia to, zdaniem Kołakowskiego, dlaczego skłonne do mistyki umysły katolickie odczuwają niekiedy pokusę przyłączenia się do kościoła reformowanego, bardziej przychylnego temu typowi religijności. O jaką mistykę tu głównie chodzi? „Są to — wyjaśnia Kołakowski — mistyka teocentryczna (Bóg jako wartość wyłączna; negacja jednostkowego zbawienia jako motywu miłości Boga), mistyka egocentryczna (kontakt doświadczalny z Bogiem jako najdoskonalsza czy nawet jedyna droga ocalenia indywidualnego) i mistyka panteistyczna (skłonność do uznania wszelkiego bytu skończonego, nie tylko osobowości ludzkiej, za rzeczywistość bądź iluzoryczną, bądź patologiczną; nadzieja ostatecznej identyfikacji rzeczy z absolutem).”¹³

Można przypuszczać, że właściwe mistyce pragnienie niczym nie upośrednionej integracji jednostki z Bogiem ma swoje źródło w poczuciu izolacji, jakiego doświadczają ludzie odosobnieni wobec siebie wskutek biurokratyzacji życia kościelnego. Ale nie jest to, według Kołakowskiego, źródło jedyne. Drugie źródło to chęć artykulacji dążności oczyszczającej, która stanowiła właściwe oblicze religijne ruchu reformy. Stąd różne formy tej artykulacji: zarówno motyw kwietystyczny, obecny w całej mistyce teocentrycznej, jak

¹⁰ Ibidem, s. 284.

¹¹ Zob. Idem: *Jeśli Boga nie ma*. Kraków 1988, s. 59.

¹² Idem: *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 21.

¹³ Ibidem, s. 47—48.

i idea zamkniętych wobec świata gmin świętych, przede wszystkim jednak motyw odpowiedzialności bezwzględnie własnej wobec boskiego prawa.

Radykalny rozdział między tym, co naturalne, a tym, co boskie, miał dla mistyki protestanckiej swoje konsekwencje moralne. Obejmowały one zjawiska ekstremalne, takie jak bezlitosna asceza (przewycięzenie ciała przez uporczywość ducha), jak anarchiczna nieodpowiedzialność za ciało czy wreszcie swoboda seksualna. Wszystkie jednak te konsekwencje, jak zauważa Kołakowski, dramatycznie sprzeczne wzajem, redukują się w ostateczności do nostalgii za uwolnieniem wartości religijnych od skażenia duchem sekularnym. Duch sekularyzmu zostaje tu zastąpiony świadectwem Ducha Świętego i zaufaniem do Chrystusa, które wymagają od wiernych postawy całkowicie afektywnej. Diabeł byłby zbawiony¹⁴, gdyby zależało to tylko od wiedzy. „Wiara nie polega tylko na przekonaniu, że treść Pisma Św. jest zgodna z rzeczywistością; właściwie nie polega w ogóle na tym przekonaniu; polega natomiast na doświadczanym w sercu świadectwie Ducha Św. i zaufaniu do Chrystusa. Doktryna najzupełniej zrozumiała: skoro wiara usprawiedliwia, to gdyby wiara ograniczała się do poprawnej znajomości twierdzeń teologicznych, szatan byłby zbawiony” — konkluduje Kołakowski¹⁵. Wiara wymaga czegoś więcej niż przekonania, wymaga postawy afektywnej.

Innymi słowy — mamy tu kompletną interioryzację świata wartości: wartość moralna stanowi wyłączną cechę motywów, nie zaś czynów. Tak to ujmuje między innymi omawiany przez Kołakowskiego Rafaëlszoon Camphuysen, predykant w miejscowości Vleuten koło Utrechtu. Jego bowiem zdaniem wartość pozytywna czynu pochodzi jedynie stąd, iż motywem jego jest samo pragnienie spełnienia obowiązku tylko dlatego, że jest obowiązkiem, nie zaś przez jakikolwiek wzgląd na coś innego. Prawdziwie pobożny wierzy prawdziwie, choćby głosił największe herezje. Herezja nie polega bowiem na doktrynalnych błędach, lecz wyraża się w praktyce. „Nie jest się tedy heretykiem, cokolwiek by się głosiło w doktrynie; nie ma innej herezji, jak praktyka moralnie hańbiąca, albowiem tylko w moralnym życiu poznaje się wiarę.”¹⁶

Cokolwiek by zatem głosił heretyk, odpowiednią instancją, przed którą czuje się odpowiedzialny, pozostaje jego sumienie. Kołakowski cytuje w tym wypadku piękne słowa Camphuysena: „Albowiem sumienie jest jako namiestnik Boga w naszych sercach; zasiada w sercach naszych na miejscu Boga, aby radować nas, gdyśmy uczynili dobrze, i by nas zasmucać, gdy sprawiliśmy zło. A jeśli, gdy się je zbada skrupulatnie i wedle Prawa Chrystusowego wypróbuje,

¹⁴ Zob. artykuł pt. *Czy diabeł może być zbawiony*. W: Idem: *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 149.

¹⁵ Idem: *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 68.

¹⁶ Ibidem, s. 69.

sumienie nie potępia nas, to wolno nam niezachwianie wierzyć, iż Bóg o nas dobry sąd wydał, a także o czynach naszych, które z dobrego sumienia pochodzą.”¹⁷ W tym przypadku Bóg Camphuysena nie jest *Deus absconditus*. Jego wskazania są jasne, a jego drogi znane. Dzięki temu grzesznik wie, że jest grzesznikiem. Wprawdzie świat moralny to tylko świat wewnętrzny, ale jest to świat jednoznaczny, ponieważ jednoznaczne jest sumienie grzesznika, przez które przemawia do niego Bóg.

I nie jest to stwierdzenie wypowiedziane w celach czysto moralistycznych. Oznacza to bowiem, że czystość wiary nie wymaga wiedzy teologicznej, że strażnikami zbawienia nie są bynajmniej ludzie specjalnie w tej materii przygotowani, a więc kler — warstwa, której profesją jest „posiadanie” czystej wiary. „Przeciwnie, skoro »serce« i »sumienie« zostaje podniesione do godności nieomylnego trybunału wiary, to jako władza wszystkim na równi przysługująca znosi ono potrzebę istnienia odrębnej kasty znawców; »religia sumienia« jest religią, która obywa się bez aparatu kościelnego.”¹⁸ Ale niechęć do kapłanów posiadających dziedzictwo wiary i wiedzę o Bogu w jej najprawdziwszej postaci jest również niechęcią do rozumu samego, a także niewiarą w naturalne zdolności samego człowieka. Deprecjacja rozumu okazuje się tu tylko fragmentem deprecjacji człowieka jako istoty naturalnej. Już w interpretacji erasmiańskiej, podjętej przez Coornherta, a rozwijanej w pismach Camphuysena, dostrzega Kołakowski niechęć do rozumu jako narzędzia przywileju władzy. Rezultatem zaś odkrycia tej niechęci jest uznanie zasady moralnej, która nie może uprzywilejowywać, ponieważ zasada ta jest udziałem wszystkich ludzi w równej mierze. Sumienie jest „namiestnikiem Boga” w każdym człowieku, a skoro tak, to zawodowi namiestnicy stają się tu w sposób oczywisty zbędni.

Tak więc „religia sumienia” jest dla Kołakowskiego próbą skonstruowania religii wolnej od władzy, czyli religii w pewnym znaczeniu tego słowa anarchistycznej. Taka jednakże postawa, która z wewnętrznej religii pozwałaby czynić sobie pretekst do beczynności i moralnej indolencji, byłaby krytyką wymierzoną w obóz reformy. Dawałaby bowiem ludzłą nadzieję, że dobre usposobienie samo wystarczy do zbawienia, a dobre uczynki wiernych staną się na sądzie boskim bezwartościową monetą. Toteż Kołakowski zwraca uwagę na te elementy nauczania Camphuysena, w których dowodzi on, iż religia, która tylko w duszy się zamyka, a nie ujawnia się w dziełach, jest jałowa i bezsilna sama w sobie. Nauka Chrystusa bowiem polegać ma na żądaniu wyzbycia się „starego człowieka” i przywdzianiu nowych szat „człowieka odrodzonego”. Dlatego w omawianej doktrynie akcentuje Kołakowski teorię łaski oraz soteriologię na niej opartą. Łaska i miłość Boga są oczywiście

¹⁷ Ibidem, s. 69—70.

¹⁸ Ibidem, s. 70.

zaoferowane wszystkim, ale ani nie są nagrodą za dobre uczynki, ani nie wyprzedzają uczynków jako siła sprawcza. W myśl owej doktryny zbawienie wymaga spełnienia dwóch warunków koniecznych: musi być ofiarowane i musi zostać przyjęte. Warunek pierwszy spełnił w swej misji Chrystus, natomiast warunek drugi musi wypełnić każdy człowiek z osobna. Oznacza to, że sam człowiek nie jest przyczyną sprawczą swego zbawienia, ale jego warunkiem koniecznym. Kołakowski pisze w związku z tym, iż w stosunku Camphuysena do katolickiej soteriologii na uwagę zasługują: „[...] niewiara w to, by zasługi dawały się niejako przenosić z jednych osób na inne i by można było przyczynić się własnymi zasługami do cudzego zbawienia; po wtóre, przekonanie, że jeśli nawet udział człowieka w dziele jego zbawienia jest tylko negatywny, jeśli polega tylko na zaniechaniu oporu wobec boskiej operacji, to jednak ów negatywny udział jest jaskrawo przeciwny naturalnej skłonności, realizuje się tylko przez wysiłek uciążliwy i pracę; Camphuysen nie jest więc w żadnym stopniu zwolennikiem »łatwej dewocji«, a jeśli w ogólnej teorii łaski jest bliższy molinizmowi niż kalwinistom, to jednak odległy jest od obu stron w praktycznych interpretacjach tej teorii. Z drugiej strony — i to jest u Camphuysena wątek humanizmu renesansowego — największy nawet trud, jakiego wymaga doskonałość moralna, nie przerasta sił ludzkich.”¹⁹

Założenie tego problemu sprowadza się oczywiście do przeświadczenia, iż jest w mocy każdego człowieka własnym wysiłkiem osiągnąć prawdę i że jest mu do tego niezbędne wykształcenie. Chodzi, rzecz jasna, tylko o prawdę potrzebną do zbawienia, a także do życia godnego człowieka²⁰. Twórca tego programu — stwierdza Kołakowski — najgłębiej zdaje się wierzyć, że wszyscy ludzie mają dostateczne możliwości po temu, aby wiedzieć, co zawiera się w moralnych treściach religii. Pogląd ten — Kołakowski nazywa go pietyzmem *avant la lettre* — stał się również podstawą idei powszechnego kapłaństwa, a więc ideału religijności integralnie egalitarnej, w której zbędna jest warstwa ludzi zawodowo zajmujących się studiami teologicznymi. Samodzielność przysługująca człowiekowi w zdobywaniu prawdy wiary decyduje o jednostkowej odpowiedzialności oraz o szczególnej godności gatunku ludzkiego, a nawet o wyjątkowości człowieka w świecie.

Oto, dlaczego w niektórych fragmentach pism Camphuysena dopatruje się Kołakowski podobieństwa do manifestów renesansowych humanistów; przytacza tu głównie takie zwroty, jak: „Podnieś się człowiecze, i nie gardź tak samym sobą. Wyprostuj ducha swojego. Dojdź do siebie samego. Wiedz i pokaż, że wiesz, iż ty też jesteś człowiekiem. Myśl i rozmyślaj o tym, że jesteś jednym ze szlachetnych stworzeń bożych, które mogą nieśmiertelność osiągnąć.

¹⁹ Ibidem, s. 76—77.

²⁰ Zob. o soteriologii doczesnej Spinozy. W: Idem: *Jednostka i nieskończoność*. Warszawa 1958, s. 393 i nast.

Pokaż, żeś nie na próżno dostał człowieczeństwo swoje. Nie daj nikomu panować nad sobą w tym, co tak wielkiej jest wagi dla ciebie, ale weź sprawę we własne ręce i nie wierz w nic, czego prawdy pojąć nie możesz i czego podstawy nie widzisz w rozumie.”²¹

Biorąc pod uwagę tego rodzaju wypowiedzi, trzeba uznać, że indywidualizm Camphuysena — stwierdza Kołakowski — stanowi skrajną formę wyrazu teorii odpowiedzialności bezwarunkowej za swoje czyny i poglądy. Jest to bowiem odpowiedzialność, której ani Bóg, ani inni ludzie nie mogą za jednostkę przyjąć. Ale taki właśnie krok jest próbą uczynienia z jednostki absolutu moralnego. To prawda, Bóg — jako drugi kontrahent umowy o zbawienie — sformułował wszystkie żądania, które człowiek winien spełnić, ale człowiek nie ma bezpośredniego kontaktu z tym kontrahentem i zna go tylko dzięki pośrednictwu swojego sumienia. Jeśli zaś tak jest w istocie, to w praktyce sumienie każdej jednostki stanowi absolutny punkt oparcia w jej życiu. Po prostu „jednostka jest źródłem swej własnej powinności i trybunałem, przed którym w ziemskim życiu odpowiada. Mamy więc rodzaj moralnej monadologii [podkr. — M.N.], gdzie w praktyce życia każda monada z osobna jest tą, która ustanawia powinność, która zarazem wykonuje ją i egzekwuje wykonanie jako sędzia.”²²

W ten sposób czysto subiektywny charakter życia moralnego znajduje bliższe wyjaśnienie. Oto bowiem cnota nie zakłada generalnego odrzucenia pożytku własnego jednostki. Wymaga odrzucenia tylko tych względów, które wiążą się z naszym życiem doczesnym, a więc z pragnieniem respektu, majątku itp. Po prostu dobre jest to, co czynimy z intencją spełnienia woli Bożej. Natomiast bynajmniej nie hańbi nas, jeśli nadzieja wiecznego zbawienia pełni także funkcję motywu naszych czynów. Oto, dlaczego „mystyczna koncepcja miłości czystej wyrosłej ze zniszczenia przyrodzonych popędów jest nie tylko chimeryczna; gdyby udało się ją zrealizować, odebrałaby ona cnotie jej nieodłączny atrybut, jakim jest pokonywanie oporu natury”²³ — stwierdza Kołakowski, komentując myśl Camphuysena.

Jest zatem myśl Camphuysena myślą Erazma po wieku rozczarowań. U jej podstaw legło anarchistyczne wykroczenie poza program reformistyczny. To anarchizm bez praktycznego programu i z pełną świadomością swej nieskuteczności w skali społecznej. Stąd odwołanie się — w tym programie — do wartości, jakie są w świecie możliwe, do wartości zawartych w świadomości każdego ludzkiego indywiduum z osobna. Ale przede wszystkim program ten w swoisty sposób deklaruje niewiarę w możliwość naprawy świata.

Podejmując się analizy chrześcijaństwa bezwyznaniowego, Kołakowski chętnie sięga do tekstów ewidentnych — z punktu widzenia konfesjonal-

²¹ Idem: *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 80.

²² Ibidem, s. 82—83.

²³ Ibidem, s. 87.

nego — heretyków. Oni bowiem pozwalają wyostrzyć problem ludzkiej kondycji najlepiej. Ich próba analizy sytuacji egzystencjalnej człowieka jest nade wszystko — w ujęciu Kołakowskiego — próbą interpretacji poznania jako pewnego rodzaju zachowania praktycznego z jednej strony, z drugiej zaś — próbą obrony odpowiedzialności indywidualnej człowieka za własny los, także za swoje zbawienie. Próbę tę bezwyznaniowi chrześcijanie połączyli z potraktowaniem rzeczywistości nie tyle jako źródła satysfakcji, ile jako sumy oporów, które napotyka człowiek w swym moralnym wysiłku bycia dobrym.

W ogólnym ujęciu wreszcie: „Jest to wizja świata jako ludzkiego obiektu moralnego, więc wizja dramatyczna: obraz stoickiego dialogu między jednostką wolną absolutnie a całą resztą świata, który nie może być inny, niż jest; który jest jej nieprzyjazny, a mimo to pozostaje wiecznym przedmiotem jej obowiązku.”²⁴

²⁴ *Ibidem*, s. 98.

Маря Немчук

ИДЕЯ БЕЗ ВЕРОИСПОВЕДАННОГО ХРИСТИАНСТВА ЛЕШКА КОЛАКОВСКОГО

Резюме

Статья представляет исследовательские интересы Лешка Колаковского к христианству и его роли в европейской интеллектуальности. В частности, автор статьи представляет проблему так называемого без вероисповеданного христианства XVII века, известного под названием второй реформации. Рассмотрение этих проблем было для Колаковского предлогом для прослеживания форм проникновения этих идей в структуры Костела. Автор статьи свое внимание сосредоточивает на размышлениях Колаковского, касающихся механизмов перемен внутри религиозных верований, а также конфликтов между католической ортодоксией и ересью, между религиозной совестью и принадлежностью к Костелу, который приобрел характер институции.

Maria Niemczuk

THE IDEA OF LESZEK KOŁAKOWSKI'S NON-RELIGIOUS CHRISTIANITY

Summary

The subject of the article are Leszek Kołakowski's interests in Christianity and its role in European mentality. The author discusses in particular the problem of the so-called non-religious Christianity of the 17th c., known as the second Reformation. Taking up this subject was for Kołakowski the pretext to investigate the forms of penetrating the structures of Church by these ideas. The author concentrates on L. Kołakowski's considerations concerning the mechanisms of changes inside religious beliefs and conflicts between the Catholic orthodoxy and heresy, between the religious consciousness and the affiliation to the Institutional Church.