

# Joanna Hańderek

---

## Nauka krycznego myślenia w herezji, czyli o korzyściach ukrytych w heretyckich poglądach = The Study of Critical Reflection on Heresy, That Is on Advantages Hidden in Heretical Views

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 20, 43-61

---

2014

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

*Joanna Hańderek*

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Jagiellonian University in Krakow

## **NAUKA KRYTYCZNEGO MYŚLENIA HEREZJI, CZYLI O POŻYTKACH UKRYTYCH W HERETYCKICH POGLĄDACH**

### **The Study of Critical Reflection on Heresy, That Is on Advantages Hidden in Heretical Views**

Słowa kluczowe: herezja, racjonalizm, dystans poznawczy, obiektywizm.

Key words: heresy, rationalism, cognition distance, objectivity.

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

W niniejszym artykule zostanie omówiona herezja jako fenomen kulturowy zakorzeniony w tradycji myśli i filozofii europejskiej od czasów starożytności. Herezja potraktowana będzie jako kulturotwórcze zjawisko wyrażające zdolność do krytycznego myślenia oraz podejmowania namysłu wbrew ogólnym tendencjom danej epoki. Jako sprzeciw staje się manifestem niezależności samej filozofii, pozwalając na rozwijanie własnych doktryn i założeń myślenia. W artykule poruszone też będzie zagadnienie przeciwstawienia się herezji i problem: dlaczego herezję uznawano za przejaw wrogości i tego co negatywne nie tylko poznawczo, ale i moralnie. Ukazana też zostanie ważna rola herezji jako sposobu myślenia sceptycznego, rozwijającego filozoficzny namysł, jak również samą kulturę, dająca jej kontrapunkt tak potrzebny do rozwoju i myślenia.

#### **A b s t r a c t**

Presented article will focus on description of heresy, considered as a cultural phenomenon embedded in European tradition of thought and philosophy since antiquity. Heresy will be understood as a culture shaping element, expressing critical thought; an attempt at consideration against general tendencies. Being simultaneously an objection, it becomes a manifest of independence of philosophy itself, allowing for development of own doctrines and assumptions. The article will also refer to opposition against heresy, highlighting following problem: why was heresy understood as an indication of hostility; as something negative in moral but also cognitive terms. Looking at selected events from lives of heretics I will try to present heresy as a skeptical way of thinking, developing not only philosophical consideration but also the culture itself, giving it a counterpoint necessary for progress.

Już w samym pojęciu herezji (gr. *hairesis* – wybór, podział, błędna decyzja) kryje się niebezpieczeństwo zbłądzenia, zejścia na niewłaściwą drogę, popełnienia myślowego czy językowego lapsusu. Według *Słownika języka polskiego* herezja to: „Pogląd religijny, odbiegający od dogmatów oficjalnej wersji określonej religii, potępiany przez jakiś kościół, zwykle w kontekstach historycznych; *przen.* pogląd lub rozwiązanie w jakiejś dziedzinie, np. w nauce, sztuce, modzie, całkowicie sprzeczne z dotychczasowymi poglądami lub rozwiązaniami i potępiane przez osoby nastawione konserwatywnie. Wiele rozwiązań proponowanych przez projektanta mody początkowo uznawano za herezje (łac. *haeresis* – doktryna, łac. kość. *haereticus* z gr. *hairetikós* – odszczepieniec)”<sup>1</sup>.

Herezja ma więc znaczenie najpierw religijne, odnoszące się do systemu teologicznego lub kosmologicznego, podważające zasady wiary, ale również kwestionujące wizję i strukturę rzeczywistości. To z kolei wiąże się z rozumieniem herezji jako innego sposobu myślenia – heretyk jako odszczepieniec jest innym, gdyż w sposób alternatywny rozwiązuje kwestie powszechnie uważane za niepodważalne, jest też odmieńcem, gdyż dyskutuje z tym, co dyskutowane nie powinno być. Stąd w heretykach kościoły (nie tylko rzymskokatolicki, dotyczy to bowiem wielu religii, zwłaszcza monoteistycznych) upatrywały wrogów i możliwość ataku. Z reguły jednak herezja wiązała się z intelektualnym działaniem, a nie z dosłownym atakiem. Jednakże przez siłę swych zapatrywań kojarzyła się z dosłowną napaścią na doktrynę.

W drugim ujęciu herezja ma charakter społeczny, światopoglądowy i wpływa na jakość życia czy myślenia. Wówczas może mieć wymiar świecki, być kojarzona z odmiennymi poglądami, odmiennym sposobem myślenia i mówienia. Potoczne użycie słów „herezja” i „heretyk” konotuje przede wszystkim działanie poza schematem, niestandardowe, dziwne i wywrotowe. W tym społecznym aspekcie herezja nie jest już tak niebezpieczna, często bywa wręcz intrygująca, pociągająca czy inspirująca. Może też oznaczać wolność słowa, myślenia, religii, przekładając się na wolność obywatelską, możliwość swobodnego działania i niczym nieograniczonego postępowania. Herezja w tym znaczeniu staje się niemalże symbolem liberalnego społeczeństwa pozwalającego jednostkom na niestandardowe i pozainstytucjonalne funkcjonowanie.

Można zatem wyróżnić następujące znaczenia herezji:

- religijne,
- filozoficzne,
- naukowe,
- społeczne,
- światopoglądowe,
- moralne,
- językowe.

<sup>1</sup> Zob. [online] <<http://slovníki.pl/pl/hereszja>>.

Herezja może w związku z tym mieć wymiar zarówno pozytywny, jak i negatywny, rozwijać społeczeństwo lub prowadzić do szeregu konfliktów i sporów, być twórczą, ale też stanowić bezproduktywny sprzeciw, chęć wyróżniania się za wszelką cenę, manifestowania swojej odmienności. Ten ostatni aspekt wydaje się być widoczny zwłaszcza na płaszczyźnie społecznej, światopoglądowej czy językowej; jest też typowy dla współczesności, gdyż to dziś wiele osób szuka form postępowania nadających im wyjątkowość niezależnie od okoliczności i sytuacji. Herezja może też wiązać się z potrzebą zerwania z kulturowym warunkowaniem, chęcią poszukiwania własnej drogi myślenia. Najważniejszą jednak jej cechą, manifestującą się już w starożytności i mocno denerwującą ludzi średniowiecza, jest krytyczne nastawienie do obowiązujących zasad, założeń, fundamentalnych czy dogmatycznych treści. W tym też sensie, moim zdaniem, herezja jawi się jako bardzo ważny czynnik kulturotwórczy, dając zupełnie inne od obowiązującego spojrzenie na rzeczywistość i na człowieka. Uczy zatem krytycznego, samodzielnego myślenia i daje dystans niezbędny dla wszelkiego poznania.

Pomiędzy heretykami znajdziemy takie postacie, jak: Sokrates skazany na śmierć za bezbożność, Anaksagoras wygnany za bezbożność z Aten, Abelard i jego uczniowie, którzy w 1121 r. ledwie uszli z życiem przed oburzonym tłumem w Soissons, Giordano Bruno stracony w Rzymie w 1600 r., Baruch de Spinoza wykluczony w 1654 r. z gminy żydowskiej, a poza tym gnostycy, katarzy, albigensi, schizmatycy oraz długa lista kobiet podejrzanych o czary. Współcześnie ciekawą postacią jest Uta Ranke-Heinemann, pierwsza kobieta na świecie, która uzyskała tytuł profesora teologii i otrzymała katedrę teologii katolickiej w 1970 r. w Duisburgu, gdzie wykładała Nowy Testament i starożytną historię Kościoła, lecz w 1987 r. straciła zarówno katedrę, jak i tytuł za krytykę Kościoła i podważanie dogmatów, po czym objęła niezależną Katedrę Historii Religii w Essen.

Tę listę można by długo rozwijać, znajdując w różnych epokach i w różnych dziedzinach ludzi myślących inaczej, odmieńców intelektualnych, odszczepieńców społecznych, doktrynalnych, krytycznie myślących i podważających to, co uznawane jest przez innych za istotne i ważne. Prawie wszyscy oskarżani o herezję oraz związane z nią myślenie krytyczne mieli z tego powodu problemy, dotknęły ich prześladowania lub ostracyzm społeczny, a nawet wykluczenie ze wspólnoty. Ta niechęć, reakcja niemalże alergiczna, często była niewspółmierna z ich postawą oraz sposobem prezentacji poglądów. Propagując inny styl myślenia i nowe idee, heretycy byli jednak na tyle niebezpieczni, iż często spotykali się z odrzuceniem i agresją. Zwłaszcza ludzie średniowiecza, używając pojęcia *hearesis*, dodawali do niego znaczenie błędnej interpretacji oraz niebezpiecznego, grzesznego poglądu.

Na pewno herezja wpisana jest w kulturę Zachodu od samego jej początku, choć występowała w różnych formach i z różnym natężeniem. Jednakże jej obec-

ność oraz reakcja na nią, często burzliwa i dramatyczna, cały czas wyznacza kulturowe dyskusje i dyskursy prawdy oraz jej wymagania. Daje się również zauważyć, że herezja z jednej strony oznacza myślenie w inny sposób, własne myślenie przełamujące schematy, z drugiej – błąd, niewłaściwą interpretację danej sytuacji, tekstu, a w kontekście religijnym prawdy bądź dogmatu. W Grecji pojęcie herezji odnosiło się często do sekty religijnej, czasami szkoły filozoficznej, często utożsamiane było z innym myśleniem, innym systemem wiary, innymi założeniami ontologicznymi, epistemologicznymi, co prowadziło do innego postrzegania świata. W tym pierwotnym znaczeniu nie ma jeszcze napięcia tak jawnie aksjologicznego jak w średniowiecznym odczuciu grzeszności, gdyż dla Greków herezja oznaczała raczej odmienność, wybór innych zasad i rozumienia świata. Wprawdzie i wówczas twierdzono, że ma niebezpieczny wpływ na ludzi, bywała tępiona i karana jako zło, ale nie była tak jednoznacznie postrzegana jako antyfundamentalistyczna. Dopiero katolicyzm, zaczynając od Ojców Kościoła, a kończąc na nowożytnych teologach, zideologizował to pojęcie, czyniąc z herezji nie tylko wybór innego rozumienia i interpretacji, ale przede wszystkim zły, grzeszny wybór, wykroczenie przeciw Bogu zagrażające nie tylko samemu heretykowi, ale i całemu społeczeństwu. Aksjologizacja tego pojęcia czyni herezję złem, zjawiskiem obracającym się przeciwko właściwemu rozumieniu, a w konsekwencji słusznemu postępowaniu. W ten sposób też została nakreślona bardzo silna linia demarkacyjna pomiędzy dobrem i złem, prawdziwym i fałszywym rozumieniem czy postawą, herezją a jedyną wiarą. Gdy św. Tomasz zajmował się herezją (a trzeba przyznać, iż tropił ją i walczył z nią z niezwykłym zaangażowaniem), określał ją jako odrzucenie Kościoła i jego najważniejszych teologicznych rozstrzygnięć, co oznaczało dla niego niewłaściwą interpretację dogmatów, złe nastawienie do wiary, niechęć wobec jej prawd objawionych czy wręcz chęć walki z wiarą<sup>2</sup>. Ten ostatni zarzut czynił heretyków wrogami Kościoła oraz jego dogmatyki, co – jak można zauważyć – nie zawsze wiązało się z samą herezją. Często też przypisywana jej agresja była jedynie reakcją na fundamentalistyczny system, wrogi wobec wszelkiego krytycznego spojrzenia.

Herezje w średniowieczu, tak samo jak w okresie nowożytnym, wikłyły się w konflikt z obowiązującą teologią. Pierwotne wolnomyślicielstwo znikło, a w jego miejsce pojawił się spór doktrynalny, często połączony z ontologiczną, teologiczną i społeczną dekonstrukcją systemu wiary. Heretycy sprzeciwiali się bowiem utartym schematom, wprowadzali nowe koncepcje, uczyli niestandardowych interpretacji. Dlatego właśnie stawali się niebezpieczni dla obowiązującej doktryny kościelnej czy teologicznej wykładni, jednakże z punktu widzenia kultury i jej rozwoju okazywali się bardzo ważnym czynnikiem. Św. Tomasz z Akwinu

<sup>2</sup> J. Pieper, *Scholastyka : postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Pax, Warszawa 2000.

wskazywał, iż herezja jest niebezpieczna, gdyż zmieniając patrzenie człowieka na świat, próbuje osłabić jedność Kościoła, w obrębie którego ma on szansę na zbawienie<sup>3</sup>. Z kolei dla kultury bardzo cenny jest ów nowy punkt widzenia, stwarzający nowe możliwości interpretacyjne, wprowadzający sposoby bycia wykraczające poza stare sposoby funkcjonowania. Często między heretykami a prawowiernymi dochodziło do wymiany poglądów, które można by przełożyć na starcie tradycji z innowacją, gdzie herezja wymusza mobilność i nowe spojrzenie na świat.

Przyglądając się znaczeniu herezji oraz tropiąc jej różnorakie postacie, będą chciała skupić się na tym właśnie kulturowym wymiarze, traktować ją jako innowację i rozwój, bez którego kultura nie byłaby w stanie się rozwijać. Herezja spełnia jeszcze jedno ważne kulturowe zadanie: występując w obrębie danej kultury, dyskutując i odrzucając jej religijny czy ontologiczny system, uczy różnorodności, rozbija mit homogenizacji. Heretycy wprowadzają różnorodność kulturową.

Ostatnią kwestią jest współczesne podejście do herezji. Wydaje się, iż herezja w znaczeniu niewłaściwej interpretacji jest produktem, którego istnienie trudno sankcjonować we współczesnym świecie, gdzie wielość interpretacji jest nie tylko czymś oczywistym, ale i koniecznym dla zrozumienia spektrum rzeczywistości kulturowej i kondycji człowieka. Dlatego to nie herezja staje się problemem, ta dzisiaj zaciera się i znika, lecz dogmatyzm interpretacji i fundamentalizm nakazujący trwać niezmiennie w jednym interpretacyjnym modelu. Zwłaszcza jeżeli przyjmiemy pierwszą wykładnię herezji – jako wolnomyślicielstwa, współcześnie staje się ona postawą oczekiwaną, niekrytykowaną, a wszelkie odstępstwa od sposobu życia i stylu myślenia często są wręcz oczekiwane i społecznie akceptowane<sup>4</sup>.

Podobnie na herezję patrzy Greame Smith. Przyglądając się zmianom zachodzącym w społeczeństwie europejskim, począwszy od pierwszych herezji wczesnochrześcijańskich, a skończywszy na nowożytnej sekularyzacji, zauważa on, iż herezja wiązała się z wolnomyślicielstwem i miała charakter kulturotwórczy. Myślenie pozadogmatyczne prowadzi poza tym do rozwoju nauki. „Przyglądając się dogmatycznemu pogładowi na średniowiecze, można odnieść wrażenie, iż całe ówczesne społeczeństwo związane było z jednym rodzajem duchowego życia. Jedyłą alternatywą w średniowieczu była herezja, prowadząca do ekskomuniki, społecznego i politycznego wykluczenia lub jeszcze gorszych konsekwencji. Takie rozumienie wydaje się jednak ograniczające, sugeruje bowiem,

<sup>3</sup> Por. Św. Tomasz, *Contra errores Graecorum*, cz. 2: *Prologus*, (w:) idem, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Sali, W Drodze, Poznań 1984.

<sup>4</sup> Oczywiście odnosi się do zachodniego społeczeństwa, które herezję ma już przepracowaną. Należy jednak pamiętać, iż nie zawsze ujęcie adogmatyczne było możliwe i bezpieczne. Nie każda też kultura pozwalała, by herezja nie tylko się rozwinęła, ale w ogóle zaistniała.

iz istnieje ogromna przepaść pomiędzy średniowieczem a czasami nowożytnymi”<sup>5</sup>. Herezja wedle Smitha nie była zatem tylko narzędziem oporu wobec homogenicznego i fundamentalnego społeczeństwa, lecz stanowiła styl myślenia wykraczający poza schematy. Broniąc herezji, Smith równocześnie broni średniowiecza. Twierdzi, iż nigdy wcześniej ani później nie pojawiała się tak często i nie miała tak ogromnej siły. Nie wchodząc w dalsze dyskusje dotyczące samego społeczeństwa średniowiecznego, istotne jest to, iż dla Smitha herezja stanowi element łączący filozofię i naukę średniowiecza z nowożytnością. To ona przygotowywała Europę na mentalne i intelektualne przewartościowanie obrazu świata, uczyła nie tylko wolnego, adogmatycznego sposobu myślenia, ale również krytycznego nastawienia wobec istniejących w kulturze teorii.

Herezja wiązała się również z odpowiedzialnością. Głosząc poglądy odbiegające od dogmatycznych, ludzie musieli zdawać sobie sprawę z faktu, iż skazują się na sankcje, a w najlepszym wypadku na ostracyzm naukowy czy społeczny. Dla Smitha jest to bardzo ważny czynnik, wskazujący na kształtowanie się świadomości badaczy. Poglądy stawały się nie tylko źródłem przyjmowanej postawy życiowej, ale również wymagały, aby ponosić za nie konkretne konsekwencje. Dlatego w herezji pojawia się, moim zdaniem, element wymagający samoświadomości, każący człowiekowi zastanowić się, co dokładnie chce się on osiągnąć, jakie skutki nowe myślenie przyniesie nie tylko jemu samemu, ale również otoczeniu, co wniosą dane koncepcje do rzeczywistości kulturowej. Bez instytucjonalnego wsparcia i działając niejako wbrew powszechnej opinii, można oczywiście pozostać niezauważonym, ale też przeciwnie – dane poglądy mogą zacząć działać dekonstrukcyjnie, wywrotowo, co wymaga szczególnej odwagi i odpowiedzialności. Z perspektywy panującej wykładni czy fundamentalizmu herezja bywa przedstawiana jako błąd i zło, ale ta sama historia pisana przez jej zwolenników może jawić się jako proces dojrzewania alternatywnych poglądów i rozwoju kulturowego wymagającego szczególnej samoświadomości badaczy.

W powyższym sensie nie tylko średniowiecze znało herezję. W starożytnej Grecji to właśnie filozofów oskarżano o szerzenie heretyckich poglądów i bardzo często takie oskarżenie formułowane było przez tych obywateli, którzy mieli już dość edukacyjnej działalności zmuszającej ich do niepewności i kwestionowania utartych praktyk czy przyjętych schematów myślenia<sup>6</sup>. Wskazując na przypadek Anaksagorasa, Smith wyjaśnia, w jaki sposób herezja może być traktowana oraz jakie konsekwencje wynikają z krytycznego rozumowania. Anaksagoras odrzucał przedstawienie słońca i księżyca jako boskich, kwestionował utożsamienie Heliosa ze słońcem pielgrzymującym codziennie po nieboskłonie, twierdząc, iż zarówno słońce, jak i księżyc są fizycznymi obiektami stworzonymi

<sup>5</sup> G. Smith, *A Short History of Secularis*, I.B.Tauris, London – New York 2008, s. 12.

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 22 i nast.

z kamienia i ziemi. W ten sposób odcinał się od powszechnie obowiązujących mitów i ich wykładni, otwierał nowe myślenie i propagował fizyczne badanie rzeczywistości. Zdaniem Smitha konflikt Anaksagorasa ze społeczeństwem wskazuje na niepokój spowodowany dekonstrukcyjnym i nowatorskim myśleniem.

Ralph Linton twierdzi, iż jedną z głównych potrzeb człowieka jest potrzeba bezpieczeństwa, osiągana poprzez nieustanne powtarzanie schematów postępowania i odtwarzanie modeli myślenia. Kultury, obrzędy, różnego rodzaju religie są w tym względzie pomocne, pozwalają bowiem na ugruntowanie i niemalże usankcjonowanie utartych praktyk<sup>7</sup>. Stąd siła herezji oraz niepokój, jaki budzi, gdyż nierzadko uderza ona w tę właśnie podstawową ludzką potrzebę. Ponadto kłopot z Anaksagorasem, jak i z wieloma innymi filozofami, polega na tym, iż zmuszał on ludzi do abstrakcyjnego myślenia. Wyobrażenie Heliosa sunącego po nieboskłonie wydaje się o wiele łatwiejsze do zaakceptowania niż analityczne i abstrakcyjne pojmowanie otaczającej rzeczywistości, co więcej nie dające prostych i jednoznacznych odpowiedzi czy rozwiązań. Anaksagoras obserwował meteoryty i uznał, iż słońce to rozżarzona bryła metalu. Uważał, że ziemia jest kulą i nawet na podstawie wynalezionej przez siebie metody obliczył jej średnicę (ok. 4000 mil), tak samo jak obliczył odległość ziemi od słońca. To wszystko spowodowało, iż jako heretyk został skazany na banicję<sup>8</sup>. Dlatego właśnie Smith wskazuje na herezję jako na moment formułowania się krytycznego myślenia, tudzież szczególną odpowiedzialność myśliciela za głoszone poglądy.

Można powiedzieć, że dla tej samej zasady Sokrates spokojnie wypił cykutek, również oskarżony o bezbożność i herezję. Uwieczniony przez Platona filozof do końca zachował spokój, traktował śmierć z jednej strony jako wyzwolenie z ograniczeń cielesności, z drugiej jednakże jako konsekwencję głoszonych poglądów i uprawianej filozofii. Allan de Boton wskazuje, że doskonale zdawał sobie sprawę z zagrożenia i mógł albo uciec (ucieczka została przygotowana przez jego uczniów), albo wybronić się w sądzie. Sokrates nie podjął jednak gry społecznej, pozostając przy swoim krytycznym stanowisku i traktując nadchodzącą śmierć jako zwieńczenie sytuacji, w jakiej się znalazł. Ważniejsze było dla niego przyjęcie odpowiedzialności za swe myślenie, gdyż legitymizowało ważność tak bronionej filozofii oraz metod badawczych<sup>9</sup>. W samej istocie filozoficznego myślenia leży bowiem kwestionowanie zastanych prawd i krytyczne stanowisko zwalczające nie tylko dogmatyczne podejście, ale również wymuszające poszukiwanie nowych sposobów myślenia i rozumienia rzeczywistości. Już pierwsi filozofowie, wyśmiewając i negując panteon bogów, wskazywali na porządek ist-

<sup>7</sup> Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1982.

<sup>9</sup> Por. A. De Botton, *A Status of Anxiety*, Penguin 2005.



nienia nie dający sprowadzić się do ludzkich założeń czy zantropologizowanych wyobrażeń.

Analizując przypadek Anaksagorasa, Smith podkreśla jeszcze jeden ważny aspekt całej historii: odrzucając mitologiczne wyobrażenia, równocześnie odrzucił on nienaukowe wyjaśnienie świata odwołujące się do rzeczywistości metafizycznej. Za podstawę swojego myślenia przyjął dostępne fakty, podjął się analizy opartej na rozumie oraz spełniającej zasadę sprawdzalności i powtarzalności (obliczenia Anaksagorasa oparte były na zasadach umożliwiających powtórne ich przeanalizowanie). Dlatego jak Smith pisze: „można powiedzieć, iż w pewnym sensie został prekursorem czy dał wyobrazenie późniejszych tendencji kultury zachodniej do sekularyzacji. W zachodniej kulturze humanistom i naukowcom bardzo długo towarzyszył strach przed konserwatywnym, religijnym myśleniem. To, co spotkało Anaksagorasa, stało się później udziałem Galileusza i Darwina”<sup>10</sup>.

Michael Shermer, pisząc o Galileuszu i jego konflikcie z religijnym fundamentalizmem, sformułował jedno ważne zastrzeżenie: „nie każda herezja jest nauką i nie każda nauka musi doczekać się zarzutu herezji”<sup>11</sup>. Innymi słowy, konflikt pomiędzy ortodoksyjnymi i heretyckimi myślicielami w ogóle nie musi zaistnieć. Wprawdzie pojawia się w kulturze raz po raz, ale nie może być utożsamiany z rozwojem nauki. Dla Shermera herezja stanowi kolejną odsłonę mitologicznego myślenia, inny rodzaj czy to fanatyzmu religijnego, czy ideologicznego, które choć alternatywne do obowiązujących w kulturze, tworzą jedynie nową narrację, niekoniecznie racjonalną. Dlatego Shermer o herezji woli pisać jako o przeciwstawieniu się obowiązującym tendencjom, co prawda budzącym kontrowersje i zwalczanym przez fanatyków religijnych, jednakże nie będącym jednoznacznym źródłem kulturowego rozwoju.

Jak sądzę, ten głos sceptyka ważny jest dla dalszych rozważań. Wprawdzie proponuję w tym tekście rozumienie herezji jako wspierającej kulturotwórcze procesy, zastrzeżenie Shermera może jednak być cenne, gdyż istotnie herezja, jeżeli tylko zostanie uwolniona z zarzutów i wejdzie w szeroki obieg społeczny, może stać się kolejnym fundamentalnym sposobem patrzenia na świat (wszak niejedna religia wcześniej była traktowana jako herezja). Aby herezja utrzymała proponowany przeze mnie status kulturotwórczy, musi przede wszystkim opierać się na krytycyzmie. Sceptycyzm często zresztą bywa źródłem heretyckich koncepcji i idei.

Gdy w Europie pojawili się chrześcijanie, to z jednej strony Ojcowie Kościoła formułowali nową filozofię, opartą zresztą na ideach neoplatońskich, z drugiej spierali się o wiele doktryn, ryzykując posądzenie o herezję czy heretyckie

<sup>10</sup> G. Smith, op. cit., s. 22.

<sup>11</sup> M. Shermer, *Why People Believe Weird Things*, Henry Hold and Company, New York 2002, s. 50.

poglądy. John Toland skupił się na przyczynach zabójstwa starożytnej filozofki i matematyczki Hypatii. Dla Tolanda śmierć Hypatii w 415 r. n.e. jest śmiercią filozofa skazanego za wolnomyślicielskie poglądy przez fanatyków religijnych, którzy nie potrafili myśleć ani krytycznie, ani samodzielnie. Hypatia reprezentowała nie tylko neoplatońską szkołę i pitagorejską tradycję, ale także racjonalność i naukę, a te zwykle przegrywają z fanatyzmem religijnym<sup>12</sup>. W ten sposób powstał mit filozofki, która miała siłę, by przeciwstawić się religijnemu fanatyzmowi.

Jaka była prawda, nie jesteśmy już dziś ostatecznie dociec, pewne jest jednak, że Hypatia, córka filozofa Teona z Aleksandrii, była ważną postacią szkoły aleksandryjskiej. Wykładała filozofię, matematykę, interesowała się problemami z zakresu astrologii i fizyki. Otaczała ją grono wiernych uczniów, którzy konsultowali się z nią w wielu kwestiach nawet po latach od opuszczenia jej domu (Hypatia wykładała zarówno na uniwersytecie, w salach publicznych udostępnianych jej przez zwolenników, jak i u siebie w domu, tworząc w ten sposób trwałą grupę stałych słuchaczy i uczniów). Pewne jest również i to, że Hypatia nie przyjęła chrześcijaństwa, zachowując dystans zarówno do nowej, jak i do starych religii, na pierwszym miejscu stawiając krytyczne myślenie i odcinając się od jakichkolwiek przejawów dogmatycznego myślenia. Wedle Marii Dzielskiej, zabójstwo Hypatii miało zarówno polityczne, jak i religijne podłoże, stanowiąc splot ówczesnej sytuacji społecznej i kulturowej. Tępienie innowierców oraz wszystkich tych, którzy otwarcie przeciwstawiali się chrześcijaństwu, wchodziło już w rozwiniętą fazę, z kolei ambicje samego biskupa Aleksandrii, Cyryla, spowodowały, iż choć nigdy oficjalnie nie wydał on na Hypatię wyroku, została ona za jego przyzwoleniem skazana i zamordowana<sup>13</sup>.

W postawie Hypatii, filozofki i matematyczki przyjmującej pod swój dach wszystkich, którzy chcieli się uczyć niezależnie od ich wiary i pochodzenia, dążenie do poznania i rozwijania nauki (przypisuje się jej wynalezienie astrolabium oraz redakcję wraz z ojcem pism Ptolemeusza i Euklidesa) widzimy sprzeciw wobec zachowań irracjonalnych i fundamentalnych. Wyznacza to nowy sens herezji jako wolnomyślicielstwa przeciwstawiającego się temu, co zaprzecza rozumowi i hamuje naukę. Pod adresem Hypatii często padały oskarżenia o uprawianie czarów oraz zaklinanie ludzi, co miało osłabić jej działalność naukową, z kolei przypisywanie jej przez biskupa Cyryla rozwiązłości czy epatowania seksualnością stanowiło próbę osłabienia jej autorytetu jako nauczycielki, deprecjowania osiągnięć. Lepiej było Cyrylowi i jego poplecznikom mówić o heretyczce niż filozofce, gdyż można było w łatwy sposób ośmieszyć jej argumenty przeciwko dogmatycznemu nastawieniu wiary<sup>14</sup>. Moim zdaniem Hypatia otwiera

<sup>12</sup> Por. M.B. Ogilvie, *Women in Science. Antiquity through the 19th century*, The MIT Press, Cambridge 1986.

<sup>13</sup> Por. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Universitas, Kraków 2010.

<sup>14</sup> Por. M.B. Ogilvie, op. cit.

tym samym długą listę kobiet, które kwestionując porządek społeczny czy religijny, przede wszystkim starały się odszukać właściwą metodę myślenia (co u Hypatii jest niewątpliwe), ale również być sobą mimo uwarunkowań kulturowych. W tym kontekście filozofka staje się w sposób oczywisty heretyczką, nie przyjmującą patriarchalnej religii i nie pozwalającą, by narzucono jej określony model postępowania i działania, walcząc o to, aby pozostać sobą. Te trzy komponenty: kobieta – filozofka – heretyczka niemalże weszły w skład stałych kategorii określających tych, którzy nie chcieli się podporządkować lub skazani byli na wykluczenie z racji nieprzyjmowania obowiązujących doktryn. Co ciekawe, po Hypatii nie pozostały pisma, tak samo jak po wielu kobietach, które wprawdzie znamy z imienia, ale o działalności których krążą raczej legendy niż realne przekazy, tak jakby współczesne im społeczeństwo chciało zatrzeć ślady ich niepokojącego istnienia. Sama Hypatia została zamordowana (w jednych przekazach zasztyletowana, w innych ukamienowana, a w jeszcze innych zabita skorupami glinianych naczyń), a jej ciało rozczłonkowane i spalone, tak żeby nic po niej nie pozostało. Jak ujmuje to Krzysztof Pilarczyk: „po zwycięstwie chrześcijaństwa nastąpiło nie mniej zjadłe prześladowanie pogan. Spalenie Biblioteki Aleksandryjskiej, zburzenie Sarapeum i zamordowanie Hypatii to kolejne odsłony tego dramatu. Świątynie dawnych bóstw były zamieniane na kościoły”<sup>15</sup>. Dodałabym do tej listy znamienne datę – rok 529, gdy z nakazu cesarza Justyniana po trwającej prawie dziewięć stuleci działalności dydaktycznej i naukowej zamknięto Akademię Platonską. W tym samym czasie został założony klasztor św. Benedykta z Nursji na Monte Cassino, któremu prawie cały średniowieczny monastycyzm zawdzięczał swą regułę. Tak jak Hypatia została skonfrontowana z religią, tak świecka instytucja filozoficznego porządku została zastąpiona instytucją religijną<sup>16</sup>.

Równie ciekawą i symboliczną postacią jest John Toland, irlandzki wolno-myśliciel żyjący na przełomie XVII i XVIII stulecia, jeden z pierwszych biografów Hypatii. Poglądy Tolanda były istic heretyckie, gdyż pod wpływem filozofii Johna Locke’a, Thomasa Hobbesa czy Barucha de Spinozy uważał on, iż tylko racjonalne myślenie może człowiekowi przynieść wyzwolenie z zaciemniającego osady mniemania religijnego. Główna krytyka Tolanda dotyczyła odczytywania Biblii jako dzieła objawionego. Dla niego to jedynie opowieść szerząca przekonania, które manipulują świadomością i hamują rozwój naukowego myślenia. Toland zasłynął jako żarliwy krytyk wiary oraz związanych z nią dogmatów, traktujący instytucjonalny Kościół jako zawłaszczający i dążący do podporządkowania sobie ludzi. To jednak, co najbardziej denerwowało Tolanda, to nie tyle manipulacja, jakiej dopuszczali się wedle niego ludzie Kościoła, zaciemniający fakty

<sup>15</sup> K. Pilarczyk, *Religie starożytne Bliskiego Wschodu*, WAM, Kraków 2008, s. 59.

<sup>16</sup> Por. H. Jonas, *Religia gnozy, Platon*, Warszawa 2004.

i deprecjonujący naukę, ale hipokryzja w kręgu ludzi nauki, którzy ze strachu przed odrzuceniem czy prześladowaniem, ewentualnie z intelektualnego lenistwa nie pozwalali niektórym poszukiwać innej niż obowiązująca w danej epoce wykładnia<sup>17</sup>. Postawa Tolanda wskazuje na istotny aspekt herezji jako próbę dotarcia do tego, co zacierane i zaciemniane przez oficjalne doktryny. Herezja jako adogmatyczna z istoty staje się właśnie odpowiedzią na takie fundamentalistyczne zagrożenia.

Historię Hypatii, a wcześniej Anaksagorasa czy wielu innych filozofów oskarżonych o herezję, tak samo jak i poglądy Tolanda, można uznać za ilustrację pewnego szczególnego typu herezji – herezji naukowej. To właśnie nauka bardzo często była piętnowana jako hereetycka, kiedy jej efekty prezentowały obraz świata odbiegający od obowiązujących poglądów. Ten hereetycki charakter nauki wiąże się z faktem, iż rządzi się ona innym porządkiem myślenia niż religia. Wiara opiera się na całkowitym zawierzeniu i zaufaniu, bez kwestionowania oraz bez możliwości sprawdzania i weryfikacji. Dodatkowo, odwołując się do jednego systemu kosmologicznego i aksjologicznego, zakłada jego niepowątpiewalną słuszność, a podważenie jego znaczenia oznacza naruszenie zasad. Dlatego według Matta Ridleya nauka może jawić się jako zagrożenie, ponieważ opiera się na dowodzie i weryfikacji, krytycznym dystansie do danego zagadnienia, a przede wszystkim wyklucza emocjonalną argumentację<sup>18</sup>. Oprócz możliwego zewnętrznego konfliktu, wybuchającego zwłaszcza wtedy, kiedy filozofowie, fizycy czy biolodzy (Sokrates, Giordano Bruno, Darwin) wprowadzają nowy porządek myślenia lub negują utarte praktyki i stereotypowe podejście do rzeczywistości, istnieje konflikt wewnętrzny – w samej nauce. Nauka może być hereetycka dla samej siebie, kiedy zmusza do przyjęcia założeń niemożliwych lub nieprawdopodobnych. Ridleyowi chodzi w głównej mierze o pseudonaukę, gdyż – podobnie jak wspomniany już Shermer – przypomina, iż sami badacze potrafią zajmować się problemami wykraczającymi poza ich kompetencje (astrologia, alchemia), jak również promować hipotetyczne i niepotwierdzone zjawiska czy substancje. W ten sposób herezja ponownie staje się czymś niebezpiecznym i osłabiającym, będzie to jednak niebezpieczeństwo założenia istnienia czegoś, co jest albo nie sprawdzalne, albo niemożliwe do udowodnienia<sup>19</sup>.

Moim zdaniem, patrząc znacznie szerzej na problem, można zauważyć, iż herezja podważa zastane schematy niezależnie od tego, czy wyrosły one z wiary, czy z rozumowego myślenia. Konfrontuje ludzi z nowymi poglądami, zmusza ich do weryfikacji starych idei lub wypracowania nowej argumentacji – i staje się jednym z ważniejszych czynników rozwoju.

<sup>17</sup> Por. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1750*, PIW, Warszawa 1974.

<sup>18</sup> Zob. [online] <[http://wattsupwiththat.files.wordpress.com/2011/11/ridley\\_rsa\\_millar\\_speech\\_scientific\\_heresy.pdf](http://wattsupwiththat.files.wordpress.com/2011/11/ridley_rsa_millar_speech_scientific_heresy.pdf)>.

<sup>19</sup> Ibidem.

Herezja może mieć również wymiar społeczny. Martin Priestman, analizujący społeczeństwo angielskie XIX w poprzez biografie romantycznych pisarzy, działaczy, myślicieli czy filozofów, wskazuje, iż samo społeczeństwo może być traktowane jako fundamentalne, a zbuntowani autsajderzy szerzyć będą tym samym heretyckie względem społecznych oczekiwań i przekonań poglądy. Społeczna herezja to z jednej strony przeciwstawienie się zastanym normom i krytyka obowiązujących zasad, z drugiej jednakże może oznaczać alienację względem społeczeństwa. Nie bez przyczyny Priestman w XIX-wiecznej Anglii dostrzega postępujący proces laicyzacji, a pisząc o romantycznych poetach, którzy również odwoływali się do metafizyki, wskazuje na ich heretyckie, a więc tym samym niestandardowe, adogmatyczne rozumienie bóstwa i transcendentnej rzeczywistości. Wprowadzali oni nowy model myślenia o świecie po to, by równocześnie z nim dyskutować i go kwestionować. Wedle Priestmana laicyzacja dokonała się poprzez herezję nie tyle krytykującą, co wprowadzającą nowe formy duchowości, zastępującą obowiązującą religię i jej fundamentalną siłę. Romantyczni poeci proponowali swoją formę religijnego myślenia szerszym kręgom społecznym, a ich metafizyczne postrzeganie świata zaczęło oddziaływać na czytelników. Wraz z rozwojem teorii ewolucyjnych czy koncepcji społeczeństwa rządzącego się prawami ekonomii i środków produkcji pojawia się nie tyle alternatywne podejście do świata, co zupełnie nowe, lokujące jednostkę w zupełnie innej relacji do społecznej hierarchii czy społecznych zadań<sup>20</sup>.

Wraz ze zmianami społecznymi herezja przestaje być zagrożeniem. Wielu poetów i myślicieli nie tylko otwarcie neguje ustalony porządek kosmologii i ontologii, ale wręcz poczytuje to sobie za swoistą normę. W romantycznym przekazie pojawia się bowiem założenie, iż poeta ma wyrazić swoją wizję, oryginalną i nowatorską, bez zbędnego oglądania się na społeczne czy kościelne wymagania. Tak samo zresztą ulega zmianie model naukowca, autonomia nauki staje się najważniejsza, zaś odkrycie obiektywnej prawdy (marzenie naukowców i filozofów odziedziczone po ojcu nowożytnej filozofii – Kartezjuszu) jest przedkładane ponad jakąkolwiek groźbę ekskomuniki. Gdy przyjrzeć się bliżej historii formułowania tej właśnie idei, widać, iż pierwotnie rozwijała się pod bardzo silną presją. Kartezjusz na przykład pracował w warunkach zaostrzonej kontroli, gdyż w Europie wciąż panowało tabu ludzkiego ciała, a sekcje zwłok były zabronione. Większość swych odkryć, tak jak i pozostali biolodzy i medycy, filozof ten dokonywał w konspiracji. Biografia Charlesa Darwina również pełna jest burzliwych momentów, gdyż podważając ideę kreacjonizmu, musiał przeciwstawić się zarówno doktrynie kościelnej, jak i społecznemu oburzeniu. Carl Sagan i Ann Druyan wskazują, iż historię odkrycia Darwina należy zaliczyć do jednych z bar-

<sup>20</sup> Por. M. Priestman, *Romantic Atheism. Poetry and Freethought 1780–1830*, Cambridge University Press 2004.

dziej dramatycznych opowieści o nauce. Teoria ewolucji wymagała bowiem zasadniczej zmiany myślenia o nas samych. Człowiek był przecież przyzwyczajony przez całe stulecia do traktowania siebie jako istoty wyższej, bardziej duchowej niż zwierzęcej, wykraczającej poza materialność i to co przyziemne. Tymczasem Darwin odarł ludzkość z tych metafizycznych złudzeń. Potraktowano go wówczas nie tyle jako heretyka z perspektywy religii, co dekonstruktora znanego modelu człowieczeństwa.

Priestman przypomina jeszcze jedną ważną kwestię – w XIX w. herezja przestaje być czymś przerażającym i piętnującym społecznie, ale coraz mocniej zaczyna być sprawą prywatną człowieka. Paradoks polega na tym, iż wraz z rozwojem myśli narodowej, formułowaniem koncepcji społeczeństwa jako jedności, rozkwitem badań historycznych pojawia się silny nurt (widoczny nie tylko w ideach romantycznych) poszukujący indywidualności. Søren Kierkegaard jako jeden z pierwszych przewartościuje myślenie o jednostkowości i człowieku. Wskazuje, iż największym problemem filozoficznym jest on sam. Skoro najważniejsza jest indywidualność oraz podkreślenie własnej niepowtarzalności, tudzież siły oddziaływania na rzeczywistość, to właśnie ekspresja osobowości będzie pierwszym obowiązkiem człowieka. „Więc nie ma tu strachu przed herezją, za to więcej pojawia się starania, by wyjawic właściwą naturę rzeczy, [...] skupiając się na wybranym aspekcie religii, pojawia się dążenie do wyjaśnienia proponowanego obrazu świata, zgodnie z metafizycznym założeniem poety”<sup>21</sup>. Herezja przestaje być problemem, kiedy jednostka skupiona na własnym rozumieniu świata czyni z siebie najważniejszy podmiot rzeczywistości, a jak pokazuje Priestman, poeci przypisują sobie tę rolę i tak samo jak naukowcy ulegają sile obiektywizacji i jej wymaganiom. Taka indywidualizacja staje się też przeciwwagą do umasowienia, co staje się udziałem społeczeństwa podlegającego instytucjom państwowym i kościelnym, dla których herezja wciąż może być najcięższą zbrodnią. Dlatego świat nauki i sztuki w XIX w. doprowadził do podważenia opresyjnego modelu, w którym każde odmienne widzenie świata, każda niestandardowa interpretacja budziła kontrowersję i mogła doczekać się zarzutu herezji.

W ten sposób przeciwstawienie: jednostka świadoma (można powiedzieć: egzystencja) a nieświadomy uczestnik życia społecznego zaczęło podlegać warunkowaniu kulturowemu, uświadamiając różnicowanie pomiędzy modelem otwartym (herezja nie jest grzechem ani przestępstwem) a zamkniętym (herezja jest największą zbrodnią). Takie ukształtowanie kultury XIX w. przygotowuje na dalszy rozwój laicyzacji, indywidualizacji, jak również społecznych strategii, socjotechnik, poprzez które można oddziaływać na społeczeństwo. Czytając Priestmana, można jednak mieć wrażenie, że herezja w klasycznym sensie tego sło-

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 181.

wa odchodzi do lamusa pojęć i konceptów, które dla XX w. mają już tylko historyczne znaczenie. Nie rozstrzygając, czy teza Priestmana jest słuszna, można zauważyć, iż w pojęcie to pojawia się w powszechnym użyciu, przy czym przestało być stosowane do napiętnowania grzechu czy wskazania przestępstwa, a zaczęło funkcjonować jako kategoria opisująca działanie i myślenie człowieka – nazwałabym ją herezją przez małe „h”. W tym sensie herezja z jednej strony może być chlubą, a heretyk cieszyć się, iż ma tak niestandardowe i nowatorskie koncepcje, iż doczekał się tego miana; z drugiej – może oznaczać niezbyt groźną obelgę sugerującą, iż dana osoba nie wie lub nie chce wiedzieć, o czym mówi. Wydaje się, iż fakt osłabienia znaczenia herezji wiąże się z tendencjami do laicyzacji nauki i sztuki. Gdy znika dominacja teologii, to maleje groźba herezji, ewentualnie zostaje ona przesunięta ze sfery publicznej (jako groźnego oskarżenia) w sferę bardziej prywatną, w której jednostki zostają ze sobą i swoimi poglądami skonfrontowane, czasami nawet boleśnie.

Taka zmiana w stosunku do kwestii wiary, tolerancji i herezji wymuszona została zwłaszcza przez współczesne czasy. W 2004 r. powstało stowarzyszenie International Migration, Integration and Social Cohesion zrzeszające naukowców badających pod kątem ekonomii, prawa, nauk społecznych, filozofii multikulturowość i multietniczność w coraz bardziej zróżnicowanym świecie globalnych zależności i niestannych ruchów emigracji wewnętrznej i zewnętrznej. Współpracujący ze stowarzyszeniem Veit Bader w książce będącej efektem tego właśnie projektu<sup>22</sup> przygląda się, w jaki sposób mogą koegzystować wielkie systemy religijne i zlaicyzowane instytucje państwowe, jak również przedstawiciele różnych religii i ateści. Zdaniem Badera kluczem do rozwiązania wielu konfliktów jest przyjęcie postawy tolerancji w duchu Johna Locke’a, wyznaczającej przestrzeń wolności kończącej się – jak to ujął angielski klasyk – na wolności drugiego człowieka. A zatem rozwiązaniem będzie rozwinięcie w społeczeństwie rosnącej multikulturowości demokratycznych mechanizmów współżycia oraz edukacja umożliwiająca jak największe otwarcie na drugiego i szacunek dla różnorodności. Oczywiście jest to myślenie niemalże utopijne, Baderowi chodzi jednak bardziej o pokazanie możliwych mechanizmów oddziaływania na ludzi niż faktyczną analizę sytuacji, gdyż ta bywa o wiele bardziej skomplikowana. W tym programie budowania rozwiązań i możliwości współistnienia różnych religii i ateizmu skrajne działania i fundamentalistyczne nastawienie to elementy niebezpieczne, które należy wyeliminować. Tym samym herezja zmienia swój status i – tak jak było to powiedziane wcześniej – przestaje być kategorią piętnującą najcięższe przewinienie. Odtąd herezja oznacza jedynie wykroczenie przeciwko systemowi, w obrębie którego się pojawia, zostaje zrelatywizowana do danego sys-

<sup>22</sup> Por. V. Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, IMISCOE Research, Amsterdam 2007.

temu religijnego czy społecznego i staje się odmiennym sposobem widzenia czy myślenia, tak samo jak zaczyna być czymś oczywistym.

W rzeczywistości multikulturalizmu o herezję nietrudno, dlatego pogodzenie się z jej istnieniem oraz pojawianiem się w coraz to nowszej formie staje się wewnętrzną obroną samego systemu religii. Tak jak systemy religijne w sekularyzowanym świecie tracą moc oddziaływania na wszystkie sfery życia ludzkiego, tak i herezja przestaje być głównym zagrożeniem dla danego systemu. W multikulturowej rzeczywistości, demokracji, liberalnym społeczeństwie herezja traci na znaczeniu, gdyż różnorodność i formułowanie przeciwstawnych opinii to element codzienności. Stąd Homi Bhabha, pisząc o twórczości Ahmeda Salmana Rushdiego<sup>23</sup>, zauważył, iż jego *Szatańskie wersety* nigdy nie wzbudziłyby tylu kontrowersji, gdyby nie fakt, iż trafiły na rynek wydawniczy krajów muzułmańskich. Wedle Bhabhy Rushdi jest typowym przedstawicielem kultury zachodniej i dopiero kontakt z fundamentalistami religijnymi spowodował, iż jego powieść doczekała się miana heretyckiej, a on sam został nie tylko uznany za heretyka, ale i skazany na odpowiednią karę. Jednakże reakcja ludzi kultury Zachodu, przyzwyczajonych do wolności słowa i wielu form wypowiedzi na różne tematy, wskazuje, iż powrót do takiego klasycznego, powiedziałabym mocnego ujęcia herezji staje się czymś bulwersującym, gdyż pojęcie to na Zachodzie od dawna już zostało zmarginalizowane i weszło raczej do słownika kolokwialnego. Stąd obrona prozy Rushdiego i zadziwienie tak silną fundamentalistyczną reakcją na nią, w większości wypadków ocenianą jako zacofanie. Ten właśnie przykład pokazuje zmianę w nastawieniu do tolerancji (która staje się oczywistością), jak też herezji (która jawi się jako odmienny punkt widzenia) we współczesnym świecie.

„Zarówno zbiorowa, jak i indywidualna tolerancja zostają wypracowane w warunkach przewlekłego konfliktu i wojen religijnych, które nie prowadzą do żadnych rozstrzygnięć, oraz wtedy, kiedy społeczeństwo nie ma możliwości wpływania na jednostkę i jej przekonania (odstępstwo od wiary, przejście na inną wiarę, szerzenie innych poglądów religijnych czy herezja)”<sup>24</sup>. W ten sposób Veit Bader wskazuje, iż tolerancja została w kulturze Zachodu wypracowana na skutek nieskuteczności walk i konfliktów religijnych, które zamiast wzmacniać przekonania wiernych czy pozyskiwać nowych wyznawców, rodziły niechęć, rozczarowanie czy zmęczenie (Locke pisał swój *List o tolerancji* w Anglii po wojnach pomiędzy anglikanami a rzymskimi katolikami). Tolerancja zaczyna być naturalnym mechanizmem w społeczeństwie, które zaczyna zdawać sobie sprawę, iż przemoc nie jest w stanie przekonać nikogo do idei czy konceptów, zamykając jednostki w ich wewnętrznym oporze. Otwartość i akceptacja różnorodności

---

<sup>23</sup> Por. K.H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wyd. UJ, Kraków 2010.

<sup>24</sup> V. Bader, op. cit., s. 77.



wypływająca z tak osiągniętej tolerancji zaczyna być wedle Badera naturalną konsekwencją zmęczenia społeczeństwa konfliktami i sporami, a czasami jest zwykłą socjotechniką, która ma przekonywać, by człowiek w pełni zaakceptował prezentowane mu poglądy. Myślenie w kategoriach tolerancji i otwartości rozbija znaczenie herezji, czyniąc z niej (tak jak z odmiennej wiary) jeszcze jednej element społecznych zachowań i przekonań.

W tym kontekście największym zagrożeniem mogą być same instytucje religijne, hołdujące swoim wcześniejszym izolacyjnym oraz supremacyjnym tendencjom: „Jeżeli herezja, odejście od wiary czy przejście na inną wiarę zostaje zabronione i sankcjonowane jako niedozwolone przez prawo kościelne, tak jak miało to miejsce przez długie stulecia w chrześcijaństwie, a obecnie w islamie, liberalno-demokratyczne państwa muszą zmagać się z poważnym problemem, w jak sposób zapewnić prawo obywateli do posiadania własnych kościołów czy meczetów”<sup>25</sup>. W procesie demokratyzacji i liberalizacji, jak zauważa Bader, muszą wziąć udział wszystkie instytucje istniejące w obrębie danego społeczeństwa, również kościelne, tak by wypracować mechanizm wzajemnego współzycia. Kościoły i meczety to symboliczne przestrzenie, które w obrębie jednego geograficzno-polityczno-ekonomicznego ustroju pojawiają się wraz z ludźmi odczuwającymi potrzebę zaangażowania się w różne formy symbolicznych interakcji. Zarówno herezję, jak i każdą inną formę działalności należy zatem uznać za oczywisty mechanizm społecznych interakcji, za przejaw prawa do wolności wypowiedzi czy równości wobec prawa i takiego samego dostępu do edukacji.

Zasada tolerancji wprowadza równowagę pomiędzy poszczególnymi kościołami i wspólnotami religijnym oraz świecką częścią społeczeństwa. Bader, opisując społeczeństwo multikulturowe, wskazuje na konieczność prawnego zabezpieczenia różnorodności, tak by ewentualne wewnętrzne konflikty pomiędzy poszczególnymi grupami mogły znaleźć swoje rozstrzygnięcie czy arbitraż. Jego zdaniem instytucje mogą narzucać ludziom pewne określone modele myślenia czy aksjologii, determinować życia jednostki. Sankcjonowanie sprzeciwu, odmiennego punktu widzenia, herezji staje się zatem antidotum, pozwala na zachowanie praw człowieka i zbudowanie wewnętrznego ładu w samym społeczeństwie.

Bader w swoich analizach przywołuje Willa Kymlicka, Kanadyjczyka zajmującego się filozofią społeczną i polityczną. Nadrzędnym twierdzeniem przewijającym się w wielu jego książkach jest przekonanie, iż multikulturalizm jest wartościowy, a pluralistyczne społeczeństwo daje wiele możliwości rozwoju i samorealizacji. W świetle tej filozofii różnorodność powinna być chroniona, co wykorzystuje Bader, by podkreślić rolę państwa i prawa służących do ochrony obywateli przed instytucjami, które mogą przyczynić się do ich ograniczenia. Kymlicka, pisząc o tolerancji, wskazuje na fakt, iż: „oczekiwania liberalnego społeczeństwa opie-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 132.

rają się na założeniu, że sfera publiczna i zasady demokracji oddziałują na wierzenia i praktyki poszczególnych grup etnicznych i religijnych<sup>26</sup>. Liberalne społeczeństwo z jednej strony oczekuje demokratyzacji życia, a więc zagwarantowania teże niezależnie od istnienia poszczególnych grup religijnych i zamkniętych grup społecznych. Z drugiej strony jednakże, według Kymlicka, właśnie dzięki takiej postawie liberalnej pojawia się tolerancja jako model myślenia o innych – nadrzędna zasada, której przestrzeganie gwarantuje współegzystowanie różnorodnych poglądów, postaw religijnych i potrzeb człowieka. Uwarunkowanie kulturowe w rzeczywistości demokratycznej i liberalnej sprzyja otwartej postawie wobec odmiennych form myślenia, wzmacniając je i rozwijając mechanizmy zabezpieczające człowieka przed fundamentalizmem. W tym kontekście Kymlicka nie dyskutuje z herezją, gdyż tak samo jak każda inna forma myślenia zostaje ona wpisana w rzeczywistość liberalnego społeczeństwa.

Kymlicka wskazuje na dwie zasady tolerancji: indywidualną i społeczną. W przypadku pierwszej istotna jest sama postawa człowieka, w której na pierwszy plan wysuwają się: zasada autonomii, możliwość wolnego działania, prawo do własnych poglądów, herezji, odejścia od wiary czy zmiany religii. W przypadku tolerancji społecznej istotne są takie cechy, jak autonomia państwa, sprawnie działający system oraz prawa<sup>27</sup>. Bader zarzuca Willowi Kymlicka utopijność myślenia, wiarę w siłę liberalizmu i demokracji, nie odrzuca jednakże samego narzędzia oraz – podobnie jak Kymlicka – wskazuje, iż multikulturowość jak każda forma różnorodności może być ważna i twórcza. Jednakże patrząc nieco bardziej krytycznie, Bader zauważa, iż często w obrębie społeczeństwa, nawet otwartego i liberalnego, dochodzi do napięcia spowodowanego silną opozycją poszczególnych instytucji religijnych. W ten sposób na poziome instytucjonalnym herezja może być kwestionowana jako niedozwolona i niewłaściwa, z kolei na poziomie liberalizmu społecznego sankcjonowana jako przejaw wolności przynależnej każdemu obywatelowi<sup>28</sup>.

We współczesnym multikulturowym świecie herezja staje się postawą pozytywną, wprowadzającą równowagę pomiędzy poszczególnymi instytucjami czy poglądami o charakterze fundamentalnym, całościowym. Bader wyraźnie nie jest przeciwnikiem samych instytucji kościelnych (niezależnie od religii), gdyż prawo do wiary jest takim samym prawem człowieka, jak prawo do odmiennych poglądów czy ateizmu. Trzeba jednak zachować równowagę pomiędzy sprzecznymi założeniami, zwłaszcza że współczesna rzeczywistość społeczna zmagać się musi z narastającą liczbą emigracji, wewnętrznych podziałów czy rozprzężenia tradycyjnych wzorców kulturowych. Herezja, tak samo jak wolność wypowiedzi

<sup>26</sup> W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigation the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press 2007, s. 95.

<sup>27</sup> Por. ibidem.

<sup>28</sup> V. Bader, op. cit.

czy poglądów, stanowi ważny element rzeczywistości społecznej. Jak przekonuje Bader, obowiązkiem demokratycznego państwa jest obrona wolności przekonań wszystkich obywateli, niezależnie od prezentowanych poglądów i ich zgodności z systemami religijnymi. W konflikcie człowiek – instytucja religijna prawo winno chronić jednostkę, instytucja bowiem może mieć zapędy absolutystyczne.

Bader wskazuje również na fakt, iż religia, system moralny, wzorce kulturowe czy paradygmaty myślenia wcale nie są przez człowieka wybierane w sposób dowolny, lecz kodowane w trakcie wychowania. Małe dziecko chrzczone, obrzezane czy w jakikolwiek inny sposób wprowadzone w krąg kościoła i wierznych nie ma możliwości dokonania wolnego wyboru własnej religii lub przekonań. To warunkowanie kulturowe powoduje, że mamy do czynienia z określoną społeczną sytuacją, wyuczoną postawą. Dopiero w okresie dorastania czy dojrzałości człowiek może konfrontować się z kulturowymi wzorcami, jakie zostały mu implantowane, zaakceptować je lub poczuć potrzebę zmiany. Należy jednak pamiętać, co podkreśla Bader, iż nie jest to łatwa sytuacja, zwłaszcza wtedy, gdy kulturowe wzorce czy religijne uwarunkowania opierają się na silnej tradycji, wciąż mocnym oddziaływaniu na społeczeństwo, na założeniu własnej wagi i moralnej wyższości. Te systemy religijne i kulturowe wartości, które mają fundamentalistyczny charakter, stanowią szczególne środowisko, z którego trudno jest wyjść czy zdystansować się wobec wyuczonych modeli. Stąd herezja, odstępstwo od wiary, konwersja na inną, jak również ateizm mogą przynieść pozytywny ruch otwierający konserwatywne społeczeństwo, rozbijający stare modele postępowania i przekonań. Tym samym Bader zdaje się wskazywać, iż herezja jest pożytecznym elementem rozwijającym społeczeństwo obywatelskie, zaprasza bowiem do dyskusji i przyzwyczajają do wolności obywatelskiej.

Wracając do podstawowego rozumienia herezji jako kulturotwórczej i pozytywnej siły myślenia, można zauważyć, iż pomimo agresji, jaką wzbudzały odmienne poglądy, pomimo komplikacji i prześladowań, jakie ściągały na swych twórców, za każdym razem stanowiły ważny aspekt nauki, teologii, światopoglądu człowieka. Przede wszystkim stawały się świadectwem różnorodności istniejącej już na poziomie wewnętrznym danej instytucji, a następnie otwierały na inność. Stąd tak zaciekle walczył z Marcinem Lutrem, którego wystąpienie burzące porządek instytucji przyniosło nie tyle rozbitcie Kościoła, ile dało możliwość przeformułowania starych poglądów, rozwinięcia argumentacji. Stąd też tragiczna śmierć Jana Husa w 1415 r., będąca próbą ukarania heretyków w ogóle, przeciwstawieniem się tendencjom odśrodkowym i próbą zatrzymania jedności instytucjonalnej.

Jak pokazują jednak tacy badacze jak: Appadurai, Bhabha, Kymlicka, Geertz i Rorty, różnorodność form kulturowych jest rozwijająca, co więcej – homogeniczność kultury to mit, do którego odwołują się poszczególne systemy społecz-

ne i instytucje, by osiągnąć autorytarność i władzę. Ta jednak wypierająca naturalne zróżnicowanie w obrębie danego społeczeństwa manipulacja jest mało twórcza i niebezpieczna, gdyż przynosi ksenofobiczne myślenie oraz negatywne wartościowanie wszystkich odmiennych od obowiązujących w danym schemacie poglądów.

Tym samym można dostrzec, iż w różnorodności kryje się ciągła inspiracja i wyzwanie zarówno dla własnych, jak i tradycyjnych poglądów.