

Kazimierz Kupisz

Jeszcze o "Myśli religijnej" Montaignea : Montaigne a reformacja

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 47, 7-30

1991/1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KAZIMIERZ KUPISZ

JESZCZE O „MYŚLI RELIGIJNEJ” MONTAIGNE’A — MONTAIGNE A REFORMACJA

Cokolwiek sądzić o stosunku Montaigne’a do religii (a według wielu uczonych był on nie tylko dwuznaczny, ale i zdecydowanie wrogi, choć skrywany pod pozorami prawowierności¹), jego wypowiedzi na temat reformacji ujawniają stanowisko, którego jednoznaczność nie podlega raczej dyskusji. Wojny religijne, w których przychodziło mu brać udział (towarzyszy Karolowi IX w akcji przeciw hugonotom w Rouen w 1562 r., w 1574 r. jest w armii ks. de Montpensier pod Sainte-Hermine, bierze udział w oblężeniu La Fère w 1580), nie oszczędziły jego prowincji, stawały nieraz wobec niebezpieczeństwa nie tylko utraty majątku, ale i życia² oraz ukazywały w reformacji sprawcę dramatycznego konfliktu rujnującego monarchię i otwierającego wrota wszelkim nadużyciom i zbrodniom. Rozłam religijny i polityczny skłaniał z natury rzeczy do ostrożności, ale nie ma podstaw, by w uznaniu dla prawowitej władzy królewskiej i kościelnej (tym bardziej że cieszył się Montaigne względami obydwu Henryków) dopatrywać się konformizmu bądź maski prawowierności³. Człowiek rozmiłowany w wolności i spokoju — nie mógł akceptować zniewolenia myśli z którejkolwiek strony by płynęło; humanista *avant la lettre* — musiał potępić rozlew krwi i okrucieństwa; humanista rozmiłowany w mądrości starożytnej — nie mógł mieć uznania dla wyznań, które miały dla niej jednoznaczne potępienie i odrzucały piękno jej języka⁴; głosiciel umiaru i rozsądku — nie mógł patrzeć bezkrytycznie na działania, które rozsądkowi i umiarowi urągały. Jeśli kryzys polityczny jego czasu zrobił zeń konserwatystę, obserwacja spraw, jakie towarzyszyły

ruchowi reformacyjnemu, inspirowała wypowiedzi, których nie powstydziliby się najżarliwszy zwolennik Trydentu.

Początek rozdziału *O wolności sumienia* już w redakcji sprzed 1580 r.⁵ przynosi zasadnicze elementy postawy Montaigne'a wobec wojen religijnych:

„Pospolicie się widzi, jak dobre intencje, o ile prowadzą się bez umiarkowania, popychają ludzi do bardzo zdroźnych uczynków. W sporach, które obecnie szarpią Francją ustawnymi wojnami domowymi, najlepszym i najzdrowszym stronnictwem jest bez wątpienia to, które podtrzymuje religię i rząd z dawna właściwe naszemu krajowi” (II, 19, 334 a).

Refleksja na rzecz umiaru, którego brak — nawet dla działań w dobrych intencjach — staje się szkodliwy, znajduje potwierdzenie w obserwacji rzeczywistości politycznej bieżącego czasu i uzasadnia konieczność lojalnego podporządkowania się „rządowi” i panującej religii. Jeśli widzieć w tym stanowisku konformizm, to chyba taki, który, jak wykazała prof. Kasprzyk, jest wezwaniem do rozważań i roztropności⁶. Rozdział ten jest zresztą śmiałą na owe czasy apologią Juliana Apostaty, „bardzo wielki[ego] człowiek[a] [...], który duszę napoił bardzo żywo zasadami filozofii i wedle nich zwykł miarkować wszystkie uczynki” (II, 19, 334 A). Nie bez aluzji do współczesności przypomni Montaigne, że „w owych pierwszych czasach, kiedy religia nasza zaczynała sobie zdobywać powagę dzięki wydawanym na jej korzyść prawom, gorliwość wielu ludzi podniosła się przeciw wszelakiego rodzaju pogańskim księgom, przez co piśmiennictwo całego świata doznało nadzwyczajnej straty” (II, 19, 334 A).

Jednakże nawet wśród ludzi „pocziwych”, tzn. rozumiejących, gdzie leży dobro kraju w owych dramatycznych sporach, „widzi się wielu, których namiętność popycha poza granice rozsądku i każe niekiedy przychyłać się ku postanowieniom niesprawiedliwym, gwałtownym, a do tego i lekkomyślnym” (II, 19, 334 A). A cóż mówić o takich, którzy w sporach publicznych szukają sposobności do zemsty lub nasycenia chciwości?

„Ludzie prowadzą sprawę, a religia służy im za narzędzie: zasię powinno być całe przeciwnie” (II, 12, 132 A).

Oburzenie wobec nadużyć dokonywanych w imię religii znajdzie po 1588 r. jeszcze gwałtowniejszy w tonie dopisek przeciw

zwalczającym się w kontrowersjach wyznawcom tego samego Chrystusa, lepiących z religii „jakoby z wosku tyle odmiennych postaci”: „Ci, którzy wzięli się na lewo, ci, którzy wzięli się na prawo, ci, którzy powiadają czarno, ci, którzy powiadają biało, używają jej tak jednakowo dla swych zuchwałych i ambitnych zamiarów, tak jednakowo sobie postępują w wyuzdaniu i niesprawiedliwości, iż zaiste trudne i uciążliwe staje się uwierzyć w ową głoszoną przez nich różność mniemań” (II, 12, 132 C).

Inaczej mówiąc, zbrodnie popełniane przez jednych i drugich tak bardzo ich do siebie upodobniają, że nie widać różnicy między zasadami wiary, na którą powołują się jako na jedynie prawdziwą. Nadający sobie pozory prawowierności konformista⁷ nie znajduje dlatego zadość mocnych słów oburzenia: „Patrzcież na straszliwy bezwstyd, z jakim igramy sobie prawdami bożymi; z jaką bezbożną lekkością odrzucamy je i znów przyjmujemy, wedle tego, jak nami rzuciła fortuna w owej powszechnej nawałnicy” (II, 12, 132 C).

Była w tych słowach pogarda dla tchórzostwa, które skłaniało do przerzucania się z obozu do obozu zależnie od sytuacji, był przede wszystkim protest przeciwko manipulowaniu prawdami religii, będącym drwiną z samego Boga: „Najlepszy z nas nie lęka się Go obrazić, tak jak lęka się obrazić swego sąsiada, krewnego, zwierzchnika” (II, 12, 133 C).

To zaskakujące odniesienie stosunku do Boga, do sytuacji z codziennego życia ma może w sobie coś z rażącego nietaktu, ale w jego zniewalającej trafności więcej potępienia niż w najgwałtowniejszych tyradach; Bogu chyba również należą się te same formy, jakich nie odważymy się zaniedbać wobec człowieka. Czy jest do pomyślenia w świeckim ceremoniale, by stać tyłem do zwierzchnika, nie mówiąc już o panującym władcy, choć nowa liturgia wymusza taką postawę wobec tabernaculum?

Cokolwiek by twierdzić o krytyce religii w *Apologii Rajmunda Sebonda*, cytowane z niej powyżej fragmenty (a można je rozszerzyć o inne o podobnym sensie i z najdawniejszej redakcji) służą przede wszystkim krytyce postępowania chrześcijan. Jeśli Montaigne zarzuca im, że „biorą religię jedynie na swój sposób i swymi rękami” (II, 12, 134 A), tzn. naginają jej zakazy do swoich potrzeb; jeśli twierdzi, że poziomem moralności stoją niżej

niż wyznawcy innych religii, to wcale nie dowodzi, że pragnął w ten sposób wykazać jej słabość i nieskuteczność⁸, ale że piętnował „skażony sposób życia” chrześcijan (II, 12, 131 B). Przypomnienie bohatera noweli Boccaccia⁹, który mimo rozwiąłości ludu i duchownych w Rzymie „umocnił się jeszcze stateczniej w naszej wierze, zważając, ile musi posiadać siły i boskości, aby zachować swą godność i splendor wśród takiego zepsucia” (II, 12, 131 B), stanowi dodatkowy kontrargument przeciw przypisywaniu mu intencji, których nie miał. Nie świadczy o nich również i to, że prawdy religijne uczynił podmiotem wiary i wyłączał je ze sfery rozumu¹⁰, tym bardziej że nie wykluczał w nich możliwości dociekań rozumowych oraz przystosowania, jak pisał, do użytku naszej wiary przyrodzonych i ludzkich narzędzi danych człowiekowi przez Boga (II, 12, 130 A).

Protesty Montaigne’a przeciw manipulowaniu przekonaniem religijnymi, godzące w tchórzliwy konformizm ludzi zmieniających je w zależności od sytuacji, koncentrują się przede wszystkim w krytyce „owej religii rzekomo reformowanej” (II, 32, 376 A). Toteż chyba nie przez „udany respekt wobec religii”, kryjący „w sobie krytykę i pogardę”¹¹, przyznawał słuszność przewidywaniom Bunela co do następstw nowinek Lutera (II, 12, 128 A), ale przez trzeźwe widzenie rzeczywistości, w której kwestionowanie jednych prawd religijnych przez drugie musiało być fatalną w skutkach lekcją relatywizmu lub niedowiarstwa: „Zwyczajnie, pospółstwo, nie mając zdolności sądenia rzeczy w ich istocie [...], z chwilą, gdy podano niektóre artykuły wiary w wahanie i wątpliwość, to niebawem podaje w podobną wątpliwość wszystkie inne prawdy wiary [...] i rzuca, niby tyrańskie jarzmo, wszystkie mniemania, które mu zostały wpojone przez powagę praw lub szacunek dla dawnego obyczaju” (II, 12, 129 A). Tak oto, można by uzupełnić myśl Montaigne’a, dokonuje się zmierzch autorytetów dotychczas powszechnie uznawanych, proces szczególnie niebezpieczny w sprawach religii, bowiem zakwestionowanie jednych prawd i przeciwstawianie im innych rodzi osłabiające jej powagę kontrowersje i szkodliwe dla integralności doktryny dysputy, a te — dopisze w ostatecznej redakcji — „nie tyle powściągają schizmy kościelne, ile je rozbudzają i wręcz podsycają herezję; dlatego trzeba unikać wszelkich dialektycz-

nych sporów i wywodów i zdać się na przepisy i formuły wiary, ustanowione przez dawniejszych” (I, 56, 443 C).

Rozpętując spory religijne, protestanci doprowadzili do tego, że „dzieci i niewiasty przewodzą dziś w sprawach kościelnych nad sędziwymi i doświadczonymi mężami” (I, 56, 403 C), tymczasem o religii, podobnie jak o prawach, nie należy dyskutować, „kto się bowiem porywa na to, aby rozstrzygać i odmieniać, przywłaszcza sobie powagę sądenia i powinien umieć dowieść błędów tego, co usuwa, a korzyści tego, co wprowadza” (II, 23, 238 B).

W rozdziale *O sztuce rozmawiania* (III, 8) rozwija Montaigne swoje poglądy na rolę dyskusji jako drogi szukania prawdy, ale wylicza równocześnie błędy, jakie ludzie w tych sytuacjach popełniają, i przestrzega przed ich następstwami, prowadzą bowiem do nienawiści wzajemnej i w ostatecznym rachunku przynoszą zaciemnienie prawdy; dlatego winny być zakazane, a Platon już przed wiekami zabraniał ich źle ukształtowanym umysłom.

Czy w rozkołysaniu namiętności religijnych jest zresztą miejsce na spokojne dochodzenie do prawdy?

„Bóg to wie, w tym naszym obecnym sporze, gdzie chodzi o usunięcie i zastąpienie setek artykułów, ważnych i głębokich, Bóg to wie, powiadam, ilu jest takich, którzy by się mogli chlubić, iż dokładnie poznali racje i fundamenty jednej i drugiej strony: ta gromadka [...] z pewnością nie starczyłaby, aby nas wypędzić w zamieszki. Ale owa cała reszta, owa ciżba dokąd dąży? Pod jakim sztandarem rusza w pole? Trafia się z ich lekarstwem, jak bywa z innymi lekarstwami zbyt słabo i nieumiejętnie zarządzonymi: humory, które miało z nas wypędzić, poruszyło tylko, zmaćliło i podrażniło swą obecnością [...] i odczuwamy z jego działania jego długie i wewnętrzne boleści” (I, 23, 239 b).

Te wewnętrzne boleści, to sekciarstwo i fanatyzm, na który szczególnie mocno reagował. Wróci do nich w jednym z późniejszych dopisków w rozdziale *O modlach*: „Jakże szalone zdało mi się urojenie tych wszystkich, co to w ostatnich czasach każdemu, w którym błyszczała niejaka jasność ducha, a który wyznawał religię katolicką, mieli zwyczaj zarzucać obłudę! Utrzymywali zgoła [...], iż co bądź mówiłby na pozór, nie może być inaczej,

jedno wewnątrz musi wyznawać wiarę zreformowaną wedle ich modły! Żalсна to choroba, tak mocno mniemać o swym rozumie, aby wmówić w siebie, iż nikt nie może wierzyć w coś przeciwnego! (I, 56, 401 C).

Gdyby chociaż, niezależnie od towarzyszących im fatalnych następstw, te próby reformowania katolicyzmu prowadziły do powszechnego umoralnienia, a tym samym zmieniały oblicze ziemi — ale tak się nie dzieje: „Ci, którzy za mego czasu próbowali za pomocą nowej wiary poprawić obyczaje świata, reformują zewnętrzne błędy; owe zaś istotne zostawiają w całej mocy, o ile ich nie mnożą: i tego pomnożenia należy się obawiać” (III, 2, 59 b).

Używając dzisiejszego języka, można by mówić więc o działaniu zastępczym, świadectwie niedoskonałości ludzkich poczynań, koncentrujących się na zewnętrznych, spektakularnych efektach, osiągniętych mniejszym wysiłkiem, ale przynoszących więcej uznania. Często bezcelowość i nijakość zmian, byle tylko pokazać, że coś się zmienia i przekształca, wyraża się w posunięciach wręcz komicznych — tu nowa ironiczna uwaga pod adresem „ulepszeń”, jakimi „ceux de la religion pretendue réformée” (II, 32, 721 A) wyobrażali sobie uświęcić ludzi: „Czyż nie powie potomność, że nasza dzisiejsza reformacja bardzo w tym była wybredna i ścisła, nie tylko bowiem zwalczała błędy i przywary i napełniała świat dewocją, pokorą, posłuszeństwem, pokojem i wszelakim rodzajem cnoty, ale posunęła się aż do zwalczania dawnych imion chrestnych, jak Karol, Ludwik, Franciszek, aby zaludnić świat Matuzalemami, Ezechielami, Malachiaszami, o wiele lepiej pachnącymi świętością”? (I, 46, 367 A).

Istotnie, nikt nie stanie się szlachetniejszym przez to, że otrzyma imię biblijne ani wierni nie uświęcą się bardziej przez uczestnictwo we mszy odprawianej przy ołtarzu posobrowym, ani wymieniany ostentacyjnie znak pokoju nie zmieni ich w aniołów.

W tym potępieniu ducha sekciarstwa i fanatyzmu nie był Montaigne odosobniony. Reakcja Erazma z Rotterdamu, który — podobnie jak autor *Prób*, — „posiadał zbyt mało uprzedzeń i pewien nadmiar dobrego smaku” i był „człowiekiem zbyt rozumnym i zbyt umiarkowanym, by ulegać owej stultitia, jaką sam zachwalał”¹², była może nawet gwałtowniejsza: „Przyjrzyjcie się

tym ewangelikom, czy w czymkolwiek stali się lepsi! Czy mniej może ulegają przepychowi, rozkoszy lub chciwości? Pokaż mi kogokolwiek, kogo ta Ewangelia z pijaka przekształciła w człowieka wstrzemięźliwego, z gwałtownika w łagodnego, z krzywdziciela w dobroczyńcę, z bezwstydnika w uczciwego! Mogę ci wskazać wielu, którzy stali się gorsi jeszcze niż byli”¹³. I — podobnie jak poprzednio u Montaigne’a — bezpośrednia obserwacja z życia: „widziałem ich [...] niekiedy powracających z kazania, jakby pod tchnieniem złego ducha; z oblicza każdego z nich była osobliwa jakaś ponurość i dzikość, a poza pewnym staruszkim w towarzystwie znanych osób nie było wśród nich nikogo, kto by mnie przyzwoicie pozdrowił”¹⁴.

Od ponurego fanatyzmu, niezależnie od tego, u kogo występuje, do dzikości wojen domowych był tylko krok. Rozmiłowany w pokoju, tak samo jak autor *Pochwały głupoty*, wierzy Montaigne w dobroć człowieka nie skażonego cywilizacją. Dzicy, pisze w rozdziale *O kanibalach* (I, 31), toczą wprawdzie wojny z sąsiadami i mordują jeńców, aby ich potem upiec i zjadać wspólnie, posyłając kaski nieobecny przyjaciom, ale ich okrucieństwo nie dorównuje okrucieństwu białych, którzy jeńców zakopywali do pasa, strzelali do nich z łuków a potem wieszali. „Więszszym barbarzyństwem jest — skomentuje te fakty — zjadać człowieka żywego niż umarłego, rozdzierać w mękach i katuszy ciało jeszcze pełne czucia, piec na wolnym ogniu, dawać je kąsać i szarpać psom i świniom (jakeśmy to nie tylko czytali, ale widzieli za świeżej pamięci nie między odwiecznymi wrogami, ale między sąsiadami i ziomkami, co gorsza, pod sztandarem pobożności i religii), niż piec je i zjadać wówczas, gdy jest nieżywe” (I, 31, 314 A).

W jednym z późniejszych rozdziałów da wyraz zgrozy wobec „niewiarygodnych wprost przykładów”, jakich dostarczyło rozpasanie wojen domowych, a jakich próżno by szukać w dziejach starożytnych. On, który — jak pisze — nie mógł patrzeć w czasie polowania na pościg i mordowanie bezbronnych zwierząt, nie przypuszczał nawet, zanim się nie przekonał naocznie, że „dla samej rozkoszy mordu możebne było rąbać i ćwiartować członki ludzkie, wysłać dowcip na wymyślanie nieznanym mąk i nowych rodzajów śmierci bez nienawiści, bez pożytku, jeno dla prostego

nasycenia się uciesznym widowiskiem drgań i poruszeń kurczowych, żałośliwych jęków i głosów takiego człowieka umierającego w mękach. Oto najwyższy punkt, którego okrucieństwo może osiągnąć” (II, 11, 125 A) — oto równocześnie, dodajmy od siebie, wyraz jego wrażliwości i humanitaryzmu. Jeszcze po latach, w ostatniej redakcji *Prób*, znajdzie się taki dramatyczny komentarz do wydarzeń, w których religia służyła za płaszczyk wszelkim zbrodniom, jakich dopuszczała się „ambicja, chciwość, okrucieństwo, zemsta”, pobudzone do zajadłości i rozpalone „chlubnym tytułem sprawiedliwości i nabożeństwa” (III, 12, 262 B): „Często przychodzi mi wątpliwość, czy wśród tylu ludzi, którzy parają się tą robotą [tzn. wśród protestantów], znalazł się bodaj jeden, tak upośledzony na rozumie, któremu by można szczerze wmówić, iż idzie ku reformacji przez najostatniejszą dyformację, że dąży do swego zbawienia drogami, które [...] wiodą prosto ku potępieniu; iż obalając rządy, urzędy i prawa, których opiece Bóg go powierzył, szarpiąc na sztuki własną matkę i dając gryźć jej członki dawnym nieprzyjaciółom, napełniając ojcobójczymi nienawiściami braterskie serca [...] może użyczyć pomocy przenaświętszej dobroci i sprawiedliwości słowa bożego” (III, 12, 262 C), tzn. Ewangelii, której głoszenie miało uświęcić ludzi.

Rozpasanie walk bratobójczych skłaniało do wniosku, że „wojna zewnętrzna jest o wiele łagodniejszym złem niż domowa”, toteż znajdowali się tacy — czytamy w rozdziale *O złych środkach stosowanych w dobrym celu* — którzy byliby radzi, by „ta gorączka”, która opanowała kraj, mogła skierować się ku innym, a to z obawy aby „skażone humory, [...] o ile się ich nie upuści gdzie indziej, nie chciały ustawicznie podsycać [...] obecnej febry i nie sprowadziły [...] w końcu ostatecznej zguby” (II, 23, 346 A). Tak „niesprawiedliwe przedsięwzięcie, jakim byłoby zaczepiać i napastować drugiego dla [własnej] dogodności”, nie znajduje przecież u Montaigne’a uznania, ale lęk przed dramatycznymi następstwami wojen religijnych skłania go do pewnych ustępstw wobec głoszonych zazwyczaj zasad. Julian Apostata — czytamy w tym samym rozdziale — pragnąc przywrócić bałwochwalstwo, upominał wadzących się prałatów, aby zakończyli swary i aby każdy bez przeszkody mógł wyznawać własną religię, miał bowiem nadzieję, że ta swoboda powiększy rozłąmy i przeszkodzi

ludowi zjednoczyć się przeciw niemu. W ten sposób, komentuje ten fakt Montaigne myśląc równocześnie o rozejmach zawieranych z protestantami, „dla podsycania zamętu i niezgody domowej cesarz Julian posługuje się tą samą receptą wolności sumienia, której królowie nasi użyli właśnie, aby ją uśmierzyć” (II, 19, 337 A).

Klasyczny to przykład sytuacji, w której dobre środki mogą prowadzić do celów moralnie różnych, a równocześnie ilustracja politycznego dramatu, z którego nie było wyjścia. „Można powiedzieć z jednej strony — konkluduje Montaigne — iż popuścić cugle stronnictwo w podtrzymywaniu swych mniemań znaczy szerzyć i siać rozdział, i używać pomocy jego wzmożeniu, jako iż wówczas żadna bariera i hamulec praw nie hamuje i nie pęta jego biegu. Z drugiej strony można by rzec, iż w ten sposób przez większą łatwość i swobodę zmiękcza się i osłabia zaciekłość walki...” (II, 19, 337 A).

Z tych dwóch możliwości pierwsza, jako zgubne następstwo wolności sumienia, wydaje się pisarzowi tak dalece realna, że nie waha się przestrzegać, aby nie popadać w drugą i, rzecz znamienna, przestrożę tę, choć nie bezpośrednio wyrażoną, kieruje właśnie do katolików: „W czasie zamieszek religijnych, które przeżywamy, najwięcej ponoć nieporządku w nasze sumienie wnoszą owe ustępstwa, które katolicy czynią ze swych wierzeń. Zdaje się im, że okazują wyrozumiałość i umiarkowanie, kiedy darowują przeciwnikom niektóre artykuły z tych, o które spór się toczy, ale poza tym nie widzą, co za przewagą jest dla przeciwnika, gdy się mu zacznie ustępować i samemu cofać wstecz, i ile go to zagrzewa, aby nacierał tym pilniej, poza tym [...] te artykuły, które wybierają jako najłżejsze, są niekiedy bardzo wielkiej wagi” (I, 27, 291 A).

Zwolennik tolerancji i wolności sumienia zdaje się tu ustępować statystyce, który zastanawia się nad wyborem najwłaściwszej taktyki; myśliciel i trzeźwy obserwator ludzkich poczynań przestrzega przed szkodliwą dla dobrej sprawy naiwną szlachetnością, która sprawia, że przeciwnik bezwzględny i bez skrupułów zawsze tryumfuje. Rzecz znamienna: myśliciel rzekomo dyskryminujący religię ustawia się jednoznacznie po stronie katolickiej i właśnie katolikom zarzuca szkodliwe dla ich sprawy

ustępstwa, które nieuchronnie pociągają za sobą dalsze. Czy to znaczy, że byłby skłonny do zanegowania idei tolerancji i że wzywał do usztywnienia stanowiska, co doprowadziłoby do zaostrożenia konfliktu? Rozpasanie fanatyzmów wzbudzać musiało pesymistyczne refleksje o słuszności idei wolności religijnej i przyjaciel Montaigne'a, Stefan de la Boétie już wcześniej w swoim *Mémoire sur l'édit du janvier* (1562) dawał wyraz przekonaniu, że pozostawienie absolutnej swobody religijnej stanowi element wzmacniający zamieszki na tym tle. Montaigne, tak jak La Boétie, ma przede wszystkim na uwadze konieczność zachowania pokoju wewnętrznego w państwie i trudno nie doceniać tych intencji. Najbardziej ewangeliczne apostołstwo nie może być słabością, zaś tolerancja, zakładająca, jak wiadomo, szacunek i zrozumienie dla innych niż nasze poglądów, winna być dwustronna — może i dziś warto się zastanowić, czy ekumeniczne ustępstwa jednej strony spotykają się z godną ich postawą drugiej. Toteż Montaigne zaostrzy swoje stanowisko: „Skoro bowiem opieramy się naporowi nowatorstwa, które gwałtem stara się narzucić, to wówczas byłoby rzeczą niebezpieczną, gdybyśmy chcieli zawsze i we wszystkim trzymać się zasad prawnych, mając przeciwko sobie tych, którzy nie znają żadnego hamulca, którzy uważają wszystko za dozwolone, co sprzyja ich przedsięwzięciu, dla których nie istnieją żadne prawa i przepisy, bo liczą się tylko z tym, co jest im korzystne” (I, 23, 239 B). I jakby dla podsumowania, dopisek na egzemplarzu z Bordeaux: „legalny bieg rzeczy jest chłodny, stateczny i umiarkowany i nie zdoła dotrzymania kroku biegowi swawoli i szaleństwa” (I, 23, 239 C).

Mysliciel, który utrzymywał, że ani praw, ani religii nie należy poddawać dyskusji, zdaje się tutaj zaprzeczać samemu sobie, skoro dostrzega niekiedy konieczność odstępstw od zasad prawnych i takie odstępstwa sankcjonuje. Jeden to więcej przykład sprzeczności w tekstach Montaigne'a czy raczej wyraz myśli obejmującej różne aspekty ludzkiego działania i wrogiej tętemu podporządkowaniu rzeczywistości paragrafom? Zasada, że cel uświęca środki, nie ma z tym nic wspólnego, nie o środki sprzeczne z prawem i moralnością bowiem tu chodzi, ale o rozsądny i celowy ich wybór. Jeśli to przecież sprzeczność z samym sobą, to warto zauważyć, że popadł w nią Montaigne właśnie w obronie

katolicyzmu (dosyć to osobliwa sytuacja w życiu „konformisty”, którego „udany respekt wobec religii [...] krył w sobie krytykę i pogardę”¹⁵) i w sprzecznie wobec „nowatorstwa”, którego opłakane dla kraju skutki oglądał własnymi oczami: „Mierzi mnie wszelka nowość, jakkolwiek miałyby oblicze; i mam rację po temu, widziałem bowiem bardzo dotkliwe jej skutki. Ta, która gnębi nas od tylu lat, nie dokonała sama wszystkiego; ale można powiedzieć z podobieństwem do prawdy, iż jakowymś trafunkiem wszystko zrodziła i sprowadziła, wszystkie klęski i nieszczęścia, które dzielą się od tego czasu, bodaj bez niej i przeciw niej” (I, 23, 236 B).

To najlapidarniejszy wyraz stosunku Montaigne’a do „nowatorstwa”, jakim stała się reformacja. Filozof, o którym napisano, że przez swą destrukcyjną pracę krytyczną i chęć wyleczenia człowieka z nadmiernej ciekawości wiedzy o rzeczach pragnie „doprowadzić [go] do niemyślenia [i] ogłupić go”¹⁶, daje tu wyraz protestowi przeciw rzeczywistym sposobom „ogłupiania człowieka”, tj. narzucaniu mu pod formą nowości (w oryginale: innovation) koncepcji i spraw, których może nie pragnął, których może nie był ciekaw i których nie aprobuje. Jeśli może nigdy równie nachalnie jak w naszych czasach mania nowości nie oparowała umysłów, co nawet w języku znalazło odbicie, skoro wszystko co ‘nowe’ utożsamia się z tym co ‘lepsze’, jeśli nigdy garstki snobów nie dokonywały również brutalnych gwałtów wobec swobody myślenia i odczuwania większości, której wmawia się, że epileptyczne podrygi są tańcem, nieartykułowane wycie i jęczenie jest śpiewem, a rozchełstanie — elegancją, nigdy trzeźwa i dociekliwa myśl autora *Prób* nie jest równie aktualna. Jego protesty przeciw nowatorstwu nie były wstecznym konserwatyzmem, ale wyrazem obywatelskiej troski o ład wewnętrzny państwa, który zamieszki religijne rujnowały, (przy czym jeśli dający przykład, tj. protestanci byli szkodliwsi, ich naśladowcy, tj. zwolennicy Łigi okazywali się bardziej występni, bo zwrócili się przeciw królowi, choć widzieli bezpośrednio skutki buntu przeciw niemu¹⁷); były głosem zdrowego rozsądku przeciw kryjącym dawne zbrodnie fasadowym zmianom, były obroną wartości sprawdzonych i ugruntowanych przeciw szkodliwym dla nich manipulacjom.

Cytowany tu rozdział *O zwyczajach i o tym, aby niełatwo odmienniać istniejące prawo* (I, 23) przynosi tyle późniejszych dopisków zaostrożających to stanowisko, że stał się wykładnią podstawowych elementów filozofii Montaigne'a i zarazem świadectwem, że wielki dramat jego czasu był stale przedmiotem jego dociekliwej uwagi.

Skutki „gnębiącej Francję od tylu lat nowości” dostrzegał również w „dziedzinie, którą z racji swojej rzekomej pogardy dla religii mógł się w ogóle nie interesować. Rozdział *O modłach* (I, 56) jest wprawdzie w swej najdawniejszej wersji (redakcja A) poświęcony refleksjom na temat modlitwy, ale dopiski późniejsze (redakcje B i C) są żarliwą obroną liturgii łacińskiej i protestem przeciw wprowadzaniu języków narodowych do tekstów świętych. Wiadomo, że właśnie pierwsza redakcja *Prób* (wydanie z 1580 r.) była przedmiotem cenzury papieskiej, która wysunęła jedynie drobne zastrzeżenia¹⁸ wobec uwagi, że tylko ludzie wolni od „zdrożnych namiętności” mogą się modlić, toteż opinia, że Montaigne zachowywał w tym rozdziale tylko „pozory prawowierności”, a w istocie rzeczy „przeprowadzał krytykę religii, wykazując czczość i obłudę religijności ludzkiej”, widząc w przeżyciach religijnych „tylko łudzenie samego siebie i zwodzenie drugich”¹⁹, wydaje się dość zaskakująca i wyraźnie sprzeczna z orzeczeniem cenzury papieskiej. Stwierdzenie faktu, że ludzie „godzą występki z religijnością, modlitwę ze złymi zamiarami, często nawet wzywając pomocy boskiej do wypełnienia swych niecznych zamiarów”²⁰, przeciwko czemu Montaigne wypowiada się z taką ostrością, nie jest bynajmniej krytyką religii, ale tych, którzy nader ochoczo gotowi są wzywać imienia Boga nadaremno i w złych intencjach. „Skąpiec prosi go o zachowanie swoich próżnych i zbytecznych skarbów; pyszny o pomoc w zwycięstwach [...]; złodziej przyzywa Boga ku szczęśliwemu pokonaniu [...] trudności stojących na wspak jego złośliwym zamysłom” itd., itd. (I, 56, 404 A); nie pominął przy okazji Małgorzaty z Nawarry, ponieważ przytoczyła „jako świadectwo osobliwej nabożności” zachowanie Franciszka I, który „udając się na schadzki i mając zamiar przespać się z żoną pewnego paryskiego adwokata, gdy droga wiodła go pod Kościół, nigdy nie pominął świętego miejsca [...], aby nie odprawił swoich próśb a modlitw”²¹ (I, 56, 405 A).

Przeciwstawiając się nadużywaniu imienia boskiego, odda Montaigne sprawiedliwość nawet atakowanym stale protestantom: „nawet ci, którzy odszczepili się od nas, bronią wszelako między sobą używać imienia Boga w pospolitej rozmowie; nie chcą, by się nim posługiwano jakoby zaklęciem albo wykrzyknikiem, ani dla świadectwa, ani dla porównania: w czym znajduję, iż mają rację”. I taka konkluzja: „w jaki bądź sposób przyzywamy Boga ku naszemu obcowaniu i towarzystwu, winno się to dziać zawsze poważnie i religijnie” (I, 56, 404 A).

Nie są też chyba obłudnym pozorowaniem prawowierności jedne z najpiękniejszych zdań, jakie kiedykolwiek napisano na temat *Modlitwy Pańskiej*, a które są tak wymowną ilustracją postawy religijnej Montaigne’a:

„Nie wiem, czy się nie mylę, ale skoro za osobliwą łaską dobroci bożej posiadamy modlitwę, przekazaną nam i podyktowaną, słowo po słowie, przez usta samego Boga, sądziłem zawsze, iż powinniśmy z niej czynić powszechniejszy, niż czynimy, użytek [...]; powinno się tej jednej przyznać ten przywilej, aby lud miał ją ustawicznie na ustach; to pewna bowiem, iż wyraża ona wszystko, co trzeba, i bardzo jest sposobna we wszelakiej okazji” (I, 56, 399 A).

I dalej, po roku 1588:

„Jest to jedyna modlitwa, którą posługuję się wszędzie i nieodmiennie ją powtarzam: z czego pochodzi, iż żadnej innej nie mam równie dobrze w pamięci” (I, 56, 399 C).

I chyba wreszcie nie dla „pozorów prawowierności i posłuszeństwa wobec władz kościelnych”²² przeciwstawia się kategorycznie liturgicznym innowacjom protestantów i przyjmuje z całkowitym uznaniem sprzeciw Kościoła rzymskiego wobec przekładu psalmów na język narodowy: „Nie bez wielkiej racji się to dzieje [...], iż Kościół zabrania powszechnego, lekkiego i niewczesnego użytku świętych i boskich pieśni, które Duch Święty podyktował był Dawidowi” (I, 56, 402 A). Przekład *Psalmów*, mówiąc delikatnie, nie ułatwił życia Klemensowi Marot, w Polsce przekład Kochanowskiego raczej cieszył się poparciem władz kościelnych, dzisiaj zastrzeżenia Montaigne’a wydają się nieporozumieniem, ale jego argumentacja mimo wszystko zasługuje na uwagę: „Nie trzeba mieszać Boga do naszych uczynków, chyba

jeno z rewerencją i uwagą pełną czci a respektu: głos ten zbyt jest boski, aby służył jeno na ćwiczenie płuc i zadowolenie uszu [...]. Nie ma racji dozwalać, aby lada kramarz, pośród swych błahych i poziomych myśli zatrudniał się tymi pieśniami i czynił z nich sobie zabawę” (I, 56, 402 A). W wydaniu z 1588 r. dorzuci takie same zastrzeżenia wobec przekładów *Pisma św.*: „ani też [...] nie godzi się patrzeć, by ta święta księga wysokich tajemnic naszej wiary walała się po izbach i kuchniach. [...] Nie mimochodem i lada jako należy się imać tak dostojnego i czcigodnego studium; winna to być czynność rozmyślna i stateczna, do której godzi się [...] tak [...] przykładać, aby już sama postawa ciała świadczyła o szczególnym szacunku i uwadze” (I, 56, 402 B).

Ta lekcja właściwego zachowania wobec liturgicznych treści naszych „misteriów” nie straciła nic ze swej aktualności, choć wraz ze zmienionym poglądem na funkcję lektury *Biblii* w życiu wiernych trudno byłoby zgodzić się z argumentacją przeciw jej tłumaczeniu; ale też trudno odmówić jej swoistej logiki, a zwłaszcza nie ma podstaw, aby człowieka, który ją formułuje, posądzać o pozorowanie prawowierności i pogardę dla religii. Lektura ksiąg świętych jest „dostojnym i czcigodnym studium”, ale studium to przeznaczone „nie dla całego świata”; „to nauka dla osób, które się jej poświęciły, które Bóg k’temu powołał” (I, 56, 402 C), a więc dla duchownych i teologów. Można wątpić, czy przyznanie jedynie duchownym prawa do studiowania *Biblii* świadczy o „żądaniu rozdzielenia dziedziny życia od dziedziny religii” — jak sugeruje ks. Gierczyński; jest to przede wszystkim wyraz szacunku dla tekstów świętych, pisanych „ku czci, postrachowi i ubóstwieniu”, wyraz uznania dla autorytetu osób duchownych, które jedynie mogą je właściwie rozumieć, gdy tymczasem „źli, nie nauczeni czerpią w [nich] jeno większą niegodziwość” (I, 56, 402 C).

Jak szkodliwa może być lektura *Biblii* dla ludzi do tego nie przygotowanych, nie trzeba specjalnie uzasadniać, ale szacunek dla osób duchownych, jaki tu Montaigne szczerze lub nieszczerze (a dlaczego go posądzać o nieszczerłość?) manifestuje i jaki eo ipso narzuca owym „nie nauczoną”, budzi zastanowienie. Nic łatwiejszego wprawdzie, jak przypisać Montaigne’owi pogardę dla „nie nauczonych”, ale z drugiej strony, czy oni właśnie sami

nie szukają w księdzu autorytetu i autorytetu tego, jeśli ksiądz go rzeczywiście posiada, laikat w niczym nie zrównoważy.

Wracając do przekładów z *Biblii*, „owa łatwość, z jaką każdemu dane jest rozszerzać w tyłu narzeczach tak ważne i wysokie słowo, ma w sobie wiele więcej niebezpieczeństwa niż pożytku. Żydzi, mahometanie i niemal wszyscy inni zatrzymali i we czci przechowują język, w którym pierwotnie poczęto ich misteria: wzbronione jest w nich wszelkie skażenie i odmiana. [...] Czy my wiemy, zali u Basków, u Bretonów są znawcy dość biegli, aby osądzić te przekłady sporządzone w ich języku. Dla powszechnego Kościoła nie ma trudniejszej i ważniejszej sprawy do rozstrzygnięcia nad tę oto.” (I, 56, 402 B).

Nie tylko więc chodzi o wierność przekładu i jego jakość, zależne od przygotowania językowego tłumacza, ale, dodajmy od siebie nie dokończoną tu myśl, o różnice między przekładami, które mogą dotyczyć zarówno warstwy słownej, jak i sensu, a tym samym spowodować owo „skażenie”, któremu inni, przechowujący we czci język ich misteriów, potrafili skutecznie zapobiec.

Porównanie dzisiejszych przekładów *Biblii* może dać najbardziej przekonujące uzasadnienie słuszności argumentacji Montaigne’a. Samo zresztą przekonanie o dobrodziejstwie jej przekładów wynika również z błędnej perspektywy widzenia rzeczy: „Ucieszni ludzie, którzy mniemają, iż uczynili ją sposobną dla pospólstwa przez to, iż przełożyli ją na język pospolity! Czyż tylko od słów zawisło, aby pojęli wszystko, co stoi napisane w księgach?” (I, 56, 402 C). W odczuciu tego indywidualisty istota aktu religijnego nie zależała „od doboru słów, ich dźwięku lub porządku” (I, 56, 406 A) ani od ich rozumienia, ani tym bardziej od wspólnego „ćwiczenia płuc”, ale od wewnętrznego przeżycia i atmosfery, w jakiej dokonuje się liturgia.

Językiem naszych „misteriów” była od wieków łacina, którą rozumiał lepiej niż francuski (III, 2, 59 B), która „mamiła [go] samym urokiem swej powagi (jako bywa u dzieci i pospólstwa), przez co ceni[ł] ją wyżej, niż to jej się należy” (II, 17, 304 C). W niej widział „właściwy styl” dla wyrażenia „boskich racji”, bo dzięki swej „powadze” najlepiej nadawała się do wyrażenia sacrum — wprowadzenie „języka pospolitego” do liturgii niwe-

czyło harmonię, jaka winna istnieć między treścią a środkami wyrazu, zwłaszcza że „świecka mowa ma swoje własne, pośrednie formy, i nie godzi się jej posługiwać godnością, majestatem, dostojnością mowy boskiej” (I, 56, 404 B). Toteż z pełnym przekonaniem przyznaje słuszność jednemu z historyków, który obwiniał swoje czasy o spowodowanie, że przez wprowadzenie języka narodowego do ksiąg świętych „tajemnice religii chrześcijańskiej krążą z rąk do rąk po rynkach publicznych, zgoła nie wyjmując dłoni najlichszych rzemieślników [i] każdy umie je roztrząsać i wyklądać wedle swego rozumu. Wielką powinno to nam być hańbą [pisze dalej], nam, którzy za łaską Boga kosztujemy czystych tajemnic wiary, iż dajemy się im poniewierać w ustach osób nieświadomych i lada jakich, zważywszy, iż Sokratesowi, Platonowi i innym z najmędrzych poganie wzbranieli rozprawiać i radzić o rzeczach powierzonych kapłanom w Delfach!” (I, 56, 402 C).

Tak oto człowiek „nie wierzący w autentyczność przeżyć religijnych”²³ broni obrzędów religijnych przed profanacją, gdyby stać się miały przedmiotem poniewierki „w ustach osób nieświadomych i lada jakich”; „wolnomyśliciel widzący w religii tylko złudzenia”²⁴ zabrania niepowołanym dyskusowania o sprawach wiary i widzi w niej „naukę boską”, która „powinna być wszędzie główną, nie zastępczą i pomocniczą” (I, 56, 403 B). Doprawdy trudno zrozumieć, na jakiej zasadzie mamy w tych hyperbolicznych określeniach dopatrywać się ironii. Wbrew zastrzeżeniom, jakie w naszym czasie można wysunąć przeciw jego krytyce przekładów *Biblii* i wprowadzeniu języka narodowego do liturgii, nie sposób zaprzeczyć, że jego sprzeciwy nabierają zdumiewającej aktualności²⁵, gdy słyszy się dzisiaj, jak w posoborowych mszach śpiew liturgiczny graniczy niekiedy z parodią, a święte słowa tajemnicy przeistoczenia mogą istotnie „krążyć z rąk do rąk po rynkach publicznych”. Swoją wrażliwość na piękno łaciny, za którym zresztą stałe cało bogactwo jego humanistycznej formacji, mógł Montaigne nie bez swoistej kokieterii zestawiać z reakcją „dzieci lub pospólstwa”, co można by odczytać jako fałszywą skromność lub równie fałszywą deprecjację, ale, rzecz znamieną, za dni naszych wielu prostych ludzi nie znających łaciny wypowiadało się z żalem przeciw jej usunięciu z liturgii — wi-

dać i dla nich nie tylko „od słów zawisło, aby pojęli wszystko, co stoi napisane w księgach” (I, 56, 402 C)

Prostaczka iestem stara y uboga,
 Nic nie znam — liter czytać nie znam zgoła —
 Oprócz parafii mey niskiego proga,
 Gdzie ray oglądam y harfy dokoła,
 Y piekło, w którym potępieńców prażą.
 Iedno mnie trwoży, drugie zaś raduie:
 O day, Bogini, niech wciąż radość czuję!
 Ku tobie duszy day grzeszney pozierać,
 Z ufnością w sercu y rzetelną twarzą.
 W tey wierze pragnę żyć iak y umierać²⁶.

Matka Villona nie znała łaciny ani nie rozumiałaby uczonych „homilii” dzisiejszych teologów, ale jej postawa znajdowała może więcej łaskowości u Boga niż ci, którzy te homilie głosili: „celles qui moins en sçavent parler sont celles qui ont plus de sentiment de l’amour et Volunté de Dieu”²⁷.

Poruszone przez Montaigne’a zagadnienie emocjonalnego podkładu percepcji religii nie straciło nic ze swej aktualności. Pozostaje stale rzeczą otwartą rozstrzyganie, gdzie wrażliwość ludzka znajduje więcej pobudek do wzruszeń religijnych: w kościółku ozdobionym niezdarnymi może malowidłami czy w nagich murach nowoczesnej konstrukcji, gdzie nie znalazło się miejsce ani na obrazy, ani na posagi; mówiąc inaczej: co bardziej pobudza do wzruszeń religijnych: materialne, działające na zmysły elementy odzwierciedlające istotę kultu czy intelektualna percepcja, „religia czysto myślowa, bez wyraźnego przedmiotu i materialnej przymieszki” (II, 12, 195 C). „Zmysły są naszymi właściwymi sędziami — napisze Montaigne w III księdze *Prób*, w rozdziale *O sztuce rozmawiania* — otóż nie obejmują one rzeczy inaczej, jak tylko wedle okoliczności zewnętrznych [...] Toć zawsze mamy do czynienia z człowiekiem, którego natura jest nad podziw cielesna” (III, 8, 165 B). Przypomnienie tej oczywistości godziło ponownie w tych, którzy powyrzucali z kościołów obrazy, nad czym i Erazm z oburzeniem ubolewał, ale którzy w ten sposób sami sobie szkodzili:

„Niechaj ci, którzy przed niedanymi laty chcieli nam stworzyć tak kontemplacyjne i niematerialne praktyki religijne, nie

dziwią się, jeśli znów inszy kto będzie zdania, iż taka religia wnet by się im wymknęła z rąk i stopniała między palcami, gdyby nie utrzymała się wśród nas jako znak, tytuł i narzędzie rozłamu i stronnictwa, bardziej niż przez siebie samą”. (III, 8, 165 B).

Jeśli nawet ta „historiozoficzna” obserwacja wzbudzić może zastrzeżenia historyków, nie trzeba zapominać, że zdeterminowało ją raczej nieoczekiwane u „niedowiarka” i „symulanta” uznanie wartości rzymskiej liturgii; nie „kontemplacyjnym i niematerialnym praktykom religijnym” zawdzięcza protestantyzm swoją siłę — one raczej odepchnęłyby w końcu od niego — ale faktowi, że stał się religią politycznego stronnictwa. Również w naszych czasach wprowadzenie nowej liturgii nie poszłoby w Polsce tak łatwo (postarano się zresztą rychło o stłumienie głosów sprzeciwu), gdyby nie sytuacja wewnętrzna w kraju, czyniąca z Kościoła ostoję i azyl opozycji, a tym samym stawiająca go poza polem ewentualne krytyki — ostatnie wydarzenia, gdy układy polityczne uległy odwróceniu o 180°, potwierdzają w pełni to przypuszczenie.

Do sprawy „kontemplacyjnego” bądź „materialnego” pojmowania religii powróci Montaigne w ostatnich dopiskach do tekstu *Apologii Rajmunda Sebonda*: „Umysł ludzki nie zdołałby się utrzymać budując w tej nieskończoności bezkształtnych idei; trzeba mu je zgęścić w jakowyś obraz na jego podobieństwo. I majestat boski dał się tak poniekąd dla naszej korzyści określić cielesnymi granicami. Jego nadprzyrodzone i niebiańskie sakramenty mają znaki wedle naszej ziemskiej natury; jego uwielbienie wyraża się zmysłowymi obrzędami i słowami: wszakże to jeno człowiek modli się i wierzy!” (II, 12, 195/6 C). I konkluzja: „nie dam w siebie wmówić, iż widok naszych krucyfiksów i obrazów tej żarliwej męki [= męki Chrystusa], iż uroczyste ozdoby i obrzędy kościołów, iż śpiewy dostrojone do wzniesienia myśli, słowem to całe wzruszenie umysłów, nie rozgrzewają duszy ludu uczuciem religijnym”... (II, 12, 196 C). Czy takie ujęcie sprawy było jedynie „użytkowym” traktowaniem religii, czy nie (a zresztą któż zaprzeczy, że bez żadnej ujmy dla niej religia taką funkcję pełni), faktem bezspornym pozostaje ogromna wrażliwość Montaigne’a na piękno liturgii rzymskiej i piękno katolickich właśnie

kościół, czemu dał zresztą wyraz już w najwcześniejszej redakcji *Prób*, w cytowanej *Apologii Rajmunda Sebonda*: „Nie ma duszy tak odpornej, iżby nie wzdeła się jakąś czciami, gdy zanurzy się w owym przyćmionym wnętrzu naszych kościołów, gdy ogląda bogactwo ornamentów i wspaniałość obrzędów, słyszy poważny głos organów oraz tak stateczną i religijną harmonię kościelnych śpiewów: ci nawet, którzy wchodzą w próg z niejaką wzdargą, uczuwają w sercu dreszcz i jakąś grozę, niewołając ich do powątpiewania o własnym mniemaniu” (II, 12, 269 A). Rozumiemy teraz, skąd się wzięły późniejsze, ironiczne aluzje do „kontemplacyjnych i niematerialnych” praktyk religijnych protestantów, które właśnie, nie uwzględniając naturalnych odruchów i potrzeb ludzkiej wrażliwości, spowodowały ogołocenie ich świątyń i pozbawiły je działającej na zmysły podniosłej atmosfery. „Teraz wy, katolicy, sami sobie ukradliście to, co najlepsze w waszej mszy — Misterium — napisał współczesny nam wyznawca protestantyzmu”²⁸ i można mieć pewność, że Montaigne, gdyby mu przyszło uczestniczyć w posoborowej liturgii w nowoczesnym kościele, nie zareagowałby inaczej. Ale na temat swego stosunku do Kościoła wypowiedział się również już w pierwszym wydaniu *Prób*:

„Albo trzeba się poddać ze wszystkim powadze władzy kościelnej, albo się z niej całkiem zwolnić: nie nam przystało określać granice naszego względem niej posłuszeństwa. A co więcej, mogę powiedzieć z doświadczenia, ile że dawniej zażywałem tej swobody własnego rozróżniania i wyboru, lekce sobie ważąc niektóre punkty przepisów naszego Kościoła, które zdają się na oko błahsze lub mniej zrozumiałe: owo wdawszy się w roztrząsanie z uczonymi ludźmi, przekonałem się, iż te rzeczy mają bardzo silną i trwałą podstawę i że głupotą i nieświadomością z naszej strony jest, kiedy się odnosimy do nich z mniejszym uszanowaniem niż do innych” (I, 27, 291 A).

Ten sam to więc głos rozsądku przestrzegający, że nawet „punkty na oko błahsze” mają znaczenie dla integralności doktryny, bowiem wyjęcie najmniejszej cegiełki powoduje z czasem rysowanie się muru. Nie należy wyrzekać się pewnych elementów tradycji dlatego, że uważamy je za mniej ważne; one również mają w niej swe miejsce i nie można z nich rezygnować bez

zubożenia naszej kultury. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w tym deklaracyjnym uznaniu autorytetu Kościoła Montaigne nie przypisuje sobie żadnej zasługi, nie kryjąc nawet, że nie zawsze był mu tak uległy. W *Apologii Rajmunda Sebonda* wytłumaczy swoją prawowierność chwiejnością własnej natury i zdecydowanie wyrachowanym lękiem przed zmianami, co jako „oświadczenia konformistyczne”²⁹ brzmi raczej niezręcznie: „Choćby bowiem nowość miała nie wiem jakie pozory, niełatwo coś odmieniam z obawy, bym nie stracił na zmianie. Skoro nie jestem zdolny wybrać, przyjmuję wybór cudzy i trzymam się tam, gdzie Bóg mnie postawił”. I dodatek z roku 1582: „Tak dzięki łasce bożej zachowałem się cały, bez wstrząśnień i zamętu sumienia, w dawnych wierzeniach naszej religii, pośród tylu sekt i odszczepieństw, jakie nasze czasy wydały” (II, 12, 248 A).

O tym, czego wówczas doświadczał, wspominał niejednokrotnie, szczególnie obszernie w rozdziale *O fizjonomii*, w III księdze. Z drugiej strony, zdając sobie sprawę, że nie może niczemu zapobiec w „potężnym widowisku śmierci publicznej” własnego kraju, rad jest, że może zeń czerpać naukę, tak jak poznaje się „obraz tragicznych igrów ludzkiej doli” w cieniu i w wymysłach teatrów (III, 12, 264 C). Tę naukę wyciągnął już z religijnego dramatu epoki: „Jest w tym mądrość boskiej Opatrzności, iż pozwala, aby jej święty Kościół miotany był [...] tyloma burzami i zamieszkami, chcąc snadź obudzić przez tę sprzeczność pobożne dusze i wyrwać je z gnuśnego snu, w jakim pograżył je długi spokój”. Takie dał podsumowanie następstw reformacji: „Jeśli porównamy stratę, jakiej doznaliśmy w tych, co odpadli, z zyskiem, który nam przybył przez to, iż obudził się jakoby nowy dech, iż odżyła w nas żarliwość i siła w tej potrzebie walki, nie wiem, czy pożytek nie przerasta szkody” (II, 15, 288 A). Przytoczony fragment dopisał Montaigne również w 1582 r., tj po cenzurze kościelnej I wydania; nie świadczy to chyba o asekurancie ani nie pomniejsza trafności tego bilansu strat i zysków, jakie Reformacja spowodowała w życiu Kościoła. Jak nikt przed Chateaubriandem nie okazał się równie wrażliwy na urzekające piękno „gotyckiej katedry” chrześcijaństwa, tak i nikt w owym czasie nie określił równie trafnie sensu religijnego dramatu epoki.

* *
* *

A więc Montaigne „udający respekt wobec religii” — i Montaigne przeciwstawiający się kategorycznie wzywaniu imienia Pana Boga nadaremno, „chyba jeno z rewerencją i uwagą pełną czci a respektu” (I, 56, 402 A); Montaigne „nie wierzący w autentyczność przeżyć religijnych” i Montaigne podkreślający rolę przeżycia religijnego; Montaigne „zachowujący pozory prawości i posłuszeństwa wobec władz kościelnych”³⁰ — i Montaigne żarliwie broniący powagi kultu i zdecydowany przeciwnik reformacji — czy to tylko dalszy ciąg rejestru sprzeczności w nim dostrzeganych, czy skrzywienie perspektywy w widzeniu rzekomych negatywów? „Jest dwóch ludzi w Montaigne’u — napisano już przed pół wiekiem — bezwzględny krytyk bezlitośnie drażący wszystkie instytucje, i uparty konserwatysta, który je natychmiast podnosi. Pierwszy jest produktem tyłu różnych prądów myśli, które wstrząsnęły Renesansem; drugi umacniał się w nim na widok nieszczęść i nadużyć wojen religijnych. [...] Ponieważ pogodzenie [tych postaw] jest być może dość trudne do wyobrażenia sobie poza okolicznościami czasu, które je zdeterminowały, trudno się w konsekwencji dziwić, że często widziano niesłusznie w Montaigne’u sceptyka i burzyciela; można oczekiwać, że krytycy nie będą całkiem zgodni w ocenie jego postawy”³¹.

PRZYPISY

1. Zob. na ten temat: ks. Z. Gierczyński, *Montaigne* (wstęp do *Prób*, Warszawa 1985, t. I, zwłaszcza s. 75—77, gdzie autor omawia opinie o poglądach religijnych Montaigne’a; tam również wybór bibliografii (s. 85—86). Na temat opinii o Montaigne’u na przestrzeni wieków zob. Pierre Michel, *Montaigne*, Bordeaux 1969. Wybór opinii o Montaigne’u z XVI i XVII w. przytacza P. Villey, *Les Essais de Michel de Montaigne*, Paris, P.U.F. 1978, 3^e édition, Appendice II, t. II, s. 1201 i n.
2. Zob. *Próby*, tom III, rozdz. 9, s. 199 i rozdz. 12, s. 262 i n.
3. „Konformizm religijny i łączący się z nim konformizm polityczny mogły być wyrazem obojętności religijnej, a tym samym niewrażliwości na motywy religijne konfliktu między katolikami a protestantami” — Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 11.

4. „Rien donc n'est plus naturel que son hostilité au protestantisme. Encore que chrétien Montaigne ne peut aimer qu'un christianisme qui accepte en partie l'antiquité ou qui s'en accommode. Si on le poussait fort, il faut le dire, mis au choix entre la sagesse chrétienne et la sagesse antique, c'est probablement la sagesse antique qu'il préférerait. Il ne peut donc aimer un christianisme qui revient au christianisme primitif et qui a pour l'antiquité païenne à très peu près les sentiments que le christianisme primitif pouvait avoir. Rien mieux que l'exemple de Montaigne ne fait voir l'antagonisme sourd, si intéressant à suivre à travers tout le XVII^e siècle, de la Renaissance et de la Réforme, et ne contribue à montrer pourquoi les pays d'humanisme n'ont été qu'entamés par le protestantisme et ne l'ont pas assimilé” — E. Faguet, Seizième siècle, s. 390.

5. Pierwsze wydanie *Prób* w 1580 obejmowało ks. I i ks. II (red. A); ks. III ukazała się w 1588 r. (red. B, tzn. ks. III i późniejsze dopiski do ks. I i II). Red. C obejmuje ostatnie dopiski Montaigne'a do ks. I, II i III naniesione na egzemplarzu z Bordeaux.

6. K. Kasprzyk, *Montaigne et le conformisme* (in Acta Universitatis Lodziensis, Folia Litteraria 8. Romanica — Montaigne, Łódź, 1982).

7. „Częstym sposobem stosowanym przez Montaigne'a dla zmylenia cenzury jest po prostu składanie konformistycznych oświadczeń, w których robi wyznania wiary albo zapewnia o swej uległości wobec orzeczeń Kościoła” — Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 29. Zob. też tegoż autora *Wprowadzenie* do ks. II, *Próby*, t. II, s. 19.

8. Por. Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 71.

9. I, 2 — Podróż Abrahama z Paryża do Rzymu.

10. Zob. Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 67.

11. Zob. tamże.

12. J. Huizinga, *Erazm*, 1964, 254.

13. *List do Beatusa Rhenanusa*, cyt. z Huizingi, *dz. cyt.*, s. 239.

14. Tamże, s. 240.

15. Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 67.

16. Tamże, s. 36.

17. Z. Gierczyński, przypis 196 w I tomie *Prób*, s. 423.

18. „Ils honoraient mon intention et affection envers l'Eglise et ma suffisance, et estimaient tant de ma franchise et conscience qu'ils mettaient à moi-même de retrancher en mon livre, quand je le voudrais réimprimer, ce que j'y trouverais trop licencieux, et entre autres choses les mots de fortune. Il me sembla les laisser fort contents de moi [...], ils me prièrent d'aider à l'Eglise par mon éloquence (ce sont leurs mots de courtoisie)”. Montaigne, *Journal de Voyage* (cyt. z P. Villey, *Essais*, t. I, s. 317, stąd dopiski w wyd. z 1582 r.).

19. Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 131—132.

20. Z. Gierczyński, tamże, s. 132.

21. Chodzi tu o nowelę XXV. Warto zauważyć, że Montaigne dał się tutaj nieco ponieść werwie polemicznej: 1. młody książę nie wstępował do

kościola idąc na schadzkę, ale wracając z niej; 2. historię opowiada Longarina nie Parłamenta, którą utożsamia się zwykle z samą Małgorzatą; 3. wypowiedź Parłamenty w późniejszej dyskusji nie świadczy wcale o takim braku zdolności „do traktowania materii teologicznych”, jaki jej przypisywał.

22. Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 131.

23. Tamże, s. 132.

24. Tamże, s. 132.

25. Jak bardzo nie jest to wrażenie jednostkowe, dowodem mogą być, tłumione zresztą skrętnie, głosy krytyki pod adresem posoborowym zmian w liturgii rzymskiej. „Może się mylę — pisał Miłosz — ale wydaje mi się, że Kościół rzymsko-katolicki ma teraz aspiracje do zajęcia miejsca protestantyzmu, a nie może być nic gorszego” (z listu do Tomasza Mertona, *Tygodnik Powszechny*, nr 38/1991). Ten sam Miłosz pisze również, że przypomina sobie, „jak silne wrażenie robił na nim obrzęd katolicki: majowe nabożeństwa, niedzielne msze, nieszpory, procesje, dodając do tego wieloletnie lekcje religii w szkole średniej, zwłaszcza godziny apologetyki, dogmatyki i historii Kościoła”. Stąd, według niego, „bycie katolikiem oznacza w znacznym stopniu posiadanie ojczyzny przenośnej, odtwarzającej się za każdą bytnością w kościele tego albo innego kraju. O tym pisał J. Maritain: [...] Gdziekolwiek jeździł, wszędzie znajdował tę samą wspólnotę wiernych złączonych udziałem w Eucharystii, wszędzie ten sam kanon mszy i wszędzie ten sam język liturgiczny, łączący. „Czy będzie powieść?”, *Tygodnik Powszechny*, nr 37, 1991.

26. *Ballada, jaką Wilon napisał na prośbę swej matki, aby ubłagać taski Najświętszej Panny*. Przekład T. Boya-Żeleńskiego, Villon, Wielki testament, Warszawa 1950, s. 85.

27. *Heptameron*, VII, 65, wyd. M. François 1964, s. 389.

28. Zob. *Tygodnik Powszechny*, nr 3, 1978 r.

29. Wyrażenie ks. Z. Gierczyńskiego, *dz. cyt.*, II, s. 19.

30. Z. Gierczyński, *dz. cyt.*, s. 131.

31. P. Villey, *dz. cyt.*, s. XXXII.

KAZIMIERZ KUPISZ

Montaigne et la Réforme Résumé

S'il est peut-être difficile de donner à Montaigne une étiquette qui définit ses convictions religieuses, ses opinions sur la Réforme ne suscitent aucun doute. La Réforme a brisé l'unité nationale et elle est devenue responsable de tous les malheurs qui ont ravagé la France. La crise politique et religieuse de son temps (les guerres civiles) pousse Montaigne vers le conservatisme et lui dicte des opinions que les partisans les plus

fervents du Concile de Trente n'auraient pas désavouées. La Réforme a déclenché les cruautés commises au nom de la même Croix, les discussions religieuses éveillent et animent les schismes, d'autant plus que les hommes se servent de la religion pour leurs propres intérêts. Ce qui lui semble apporter aussi beaucoup de désordre moral, c'est „la dispensation [= abandon partiel] que les catholiques font de leur créance"). Ce qui mérite une attention particulière, c'est que celui que l'on prend quelquefois pour „simulateur" ou „incroyant" s'oppose vivement aux innovations liturgiques introduites par le protestantisme parce qu'il s'inquiète de la profanation du sacré dans la liturgie. C'est pourquoi il s'oppose à l'introduction des langues nationales dans la messe il désapprouve la traduction de la Bible et des psaumes, il critique cette „religion contemplative et immatérielle" exercée par les protestants dans les églises sans tableaux et sans statues. Dans le désordre des troubles religieuses, son choix se fonde sur l'obéissance à l'Eglise traditionnelle, sa sensibilité à la beauté de la liturgie catholique annonce Chateaubriand.