

# Małgorzata Jankowska

---

## Jezus nie-ośmieszony, czyli esej bardzo apologetyczny

---

Studia Kulturoznawcze nr 2 (6), 187-192

---

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.

MAŁGORZATA JANKOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Kulturoznawstwa

## Jezus nie-ośmieszony, czyli esej bardzo apologetyczny

**Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, posłowie J.A. Kłoczowski, Znak, Kraków 2014, ss. 135.**

Pod koniec 2014 r. nakładem krakowskiego wydawnictwa Znak ukazał się niepublikowany dotąd esej zmarłego w 2009 r. Leszka Kołakowskiego. Tekst ten, pod wymownym tytułem *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, naszkicowany przez filozofa w języku francuskim w połowie lat 80., nie został ukończony i nie był przewidziany do druku. Może dlatego wiele z zawartych w nim tez, diagnoz czy spostrzeżeń odnaleźć można w innych książkach i artykułach myśliciela – część z nich pojawia się w tekstach dużo wcześniejszych, w stosunku do których odnotować można pewną wtórność *Jezusa ośmieszonego*, część zaś zostanie dopiero rozwinięta w kolejnych esejach i artykułach.

Badacze filozofii Kołakowskiego<sup>1</sup> dzielą na ogół jego twórczość na trzy etapy czy okresy. Pierwszy to okres marksistowski lub dogmatyczno-marksistowski, przypadający na początek lat 50. Następny okres zwany jest rewizjonistycznym lub antropologicznym, a jego faza wstępna przypada na lata 1955-1956, właściwa na lata 1956-1966, zaś faza dojrzała trwa do mniej więcej 1967 r. Okres trzeci, którego początki przypadają na koniec lat 60., określane bywa rozmaicie: jako filozofia sceptyczna, chrześcijańska, a nawet heretycka. Sam Kołakowski definiuje ten swoisty zwrot w swoim myśleniu jako przejście w obszar filozofii transcendentnej. Wspomniany esej należy sytuować właśnie w owym okresie trzecim

---

<sup>1</sup> Por. choćby: C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997; M. Flis, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Universitas, Kraków 1994; J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Znak, Kraków 1994.

i rzeczywiście, choć wciąż znaleźć tu można wątki związane z zainteresowaniami antropologicznymi (chodzi głównie o problematykę przemian kulturowych), to wyraźnie widać już nacisk, jaki Kołakowski kładzie na pogłębioną refleksję nad problematyką *sacrum* i wiary.

Filozof od zawsze wykazywał zainteresowanie kwestią religii, choć w pierwszym etapie jego twórczości była ona postrzegana dość prosto i zgodnie z marksistowską dogmatyką – jako opium dla mas, system propagujący bierność i wsteczność. Okres ten jednak nie trwał długo, a wraz z nadejściem kolejnego etapu w filozoficznym rozwoju myśliciel już bardziej uważnie zaczął przyglądać się relacji między *sacrum* i *profanum*. Zainteresował się wówczas również kulturotwórczą rolą rozmaitych systemów wierzeń. I tak w 1965 r. wygłosił wykład pt. *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, który następnie ukazał się drukiem w czasopiśmie „Argumenty”<sup>2</sup>. W tekście tym, o niemal dwie dekady poprzedzającym *Jezusa ośmieszonego*, filozof wskazywał na (uwypuklaną mocno również w późniejszych esejach czy książkach) niezbywalność figury Jezusa, rozumianej nie tylko jako postać historyczna, ale i jako jeden z fundamentów zachodniej kultury, kamień węgielny nowej wiary, źródło szczególnej etyki, a w końcu – symbol zapładniający przez wieki sztukę, filozofię i literaturę: „wszelka próba »unieważnienia Jezusa«, usunięcia go z naszej kultury pod takim oto pretekstem lub na takiej oto zasadzie, iż nie wierzymy w Boga, w którego on wierzył – wszelka taka próba jest śmieszna i jałowa”<sup>3</sup>. W *Jezusie ośmieszonym* można znaleźć podobne deklaracje. Kołakowski interesuje się Jezusem jako symbolem religijnym „zasymilowanym przez naszą cywilizację”. Nie chodzi mu już jednak wyłącznie o „dobro kulturowe”. Filozof pyta: „czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni Jezusa? [...] Dlaczego potrzebujemy Jezusa?”<sup>4</sup>. I odpowiada – Jezus jako fundament kultury jest istotny dla konstytuowania tożsamości zachodnich wspólnot, Jezus jako Syn Boży, jako kamień węgielny Nowego Przymierza, jest natomiast gwarantem etyki. To jedna z podstawowych tez eseju, bliska intuicjom zawartym w jednej z najważniejszych książek filozofa, *Jeśli Boga nie ma...*<sup>5</sup>, gdzie Absolut staje się gwarantem wartości, bo „gdy Boga nie ma, to wszystko wolno”. W książce tej do czynienia mamy jednak raczej z Bogiem filozofów niż z osobowym Bogiem chrześcijaństwa.

Podobnie kwestia ta przedstawia się w *Jezusie ośmieszonym* – Kołakowski nadal nie jest jeszcze „człowiekiem wiary”, lecz skupia się na uwypukleniu zwią-

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, „Argumenty” 51-52/1965. Przedruk artykułu ukazał się następnie jako pierwszy w kolejności tekst w tomie I zbioru *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989 (ss. 1-12).

<sup>3</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>4</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 11.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Znak, Kraków 1988.

ku (jak sam pisze – nie logicznego, a psychologicznego i społecznego) między słowem Bożym a prawem naturalnym, stanowiącym podbudowę etyki i prawodawstwa państw świeckich<sup>6</sup>. Choć, zdaniem filozofa, „cywilizacja zachodnia wythoniła się niewątpliwie [...] z tego dążenia do sekularyzacji – bez tego ani nauka, ani nowoczesne instytucje demokratyczne nie mogłyby się narodzić w ciągu wieków naznaczonych walkami, wojnami i stosami”<sup>7</sup>, to jednak owe zsekularyzowane, demokratyczne instytucje potrzebują wsparcia czy podbudowy właśnie w postaci prawa naturalnego, choćby nawet nie miało być ono określane tym skostniałym, zwietrzałym terminem o silnych konotacjach światopoglądowych.

Kołąkowski w omawianym eseju przedstawia zatem Nazarejczyka przede wszystkim jako fundament etyki i wspartego na niej prawa. To główny powód, dla którego, jego zdaniem, nie można „unieważnić Jezusa”. Filozof wyraża przy tym obawy o przyszłość zachodniej cywilizacji i świata w ogóle. Zauważa, że przesłanie Nowego Testamentu jest silnie skontekstualizowane przez Apokalipsę, której „potrzebujemy bardziej niż kiedykolwiek”<sup>8</sup>, pozwala ona bowiem zachować dystans do doczesności, co może ograniczyć ludzką zachłanność, wyzysk środowiska naturalnego i wyzysk ludzi przez ludzi: „Czyż nie jest tak, że – jak wszyscy widzą – nasza rozpaczliwa zachłanność, ciągle rosnąca spirala potrzeb, nasze oczekiwanie, iż wszyscy, łącznie z najbogatszymi, nie tylko mamy prawo, by mieć coraz więcej wszystkiego, ale rzeczywiście mamy coraz więcej – że to wszystko doprowadziło nas do punktu, w którym skumulowane napięcie spowoduje przerażającą katastrofę?”<sup>9</sup>.

Kołąkowski podkreśla, że odpowiedzialność za społeczeństwo i świat naturalny jest powinnością każdej jednostki, zwłaszcza zaś – intelektualnych elit. Po wtórnie wyraził to twierdzenie w swym *Hendekalogu inteligenta* z 2009 r., gdzie w przykazaniu pierwszym pisał: „ćwicz się w myśleniu o sprawach życia zbiorowego i własną pracę traktuj jako przyczynek do tego życia, stosownie do twoich mniemań o tym, jak ów świat mógłby być naprawiony lub usprawniony”<sup>10</sup>. Swoje troski o kształt otaczającej nas rzeczywistości, w *Jezusie ośmieszonym* zaledwie naszkicowane, omówił z kolei wyjątkowo dokładnie w *Naszej wesołej apokalipsie* z 1997 r.<sup>11</sup>

Kołąkowski, mimo doceniania zdobyczy sekularyzacji, ostrzega przed całkowitą demitologizacją, zwłaszcza w odniesieniu do religii. Chrześcijaństwo zde-

<sup>6</sup> Por. L. Kołąkowski, *Jezus ośmieszony*, s. 53.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>10</sup> L. Kołąkowski, *Hendekalog inteligenta*, w: idem, *Niepewność epoki demokracji*, Znak, Kraków 2014, s. 322.

<sup>11</sup> L. Kołąkowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Kazanie na koniec wieku*, w: idem, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Znak, Kraków 2010 (pierwodruk: „Gazeta Wyborcza” 250/1997).

mitologizowane straciłoby bowiem swoją konstytucję i tożsamość, stając się „niereligijnym racjonalizmem”<sup>12</sup>. Filozof podkreśla rozdzielność i nieprzystawalność sfer *ratio* i *fides*, wskazując jednocześnie na konieczność ich koegzystencji (wątek ten intensywnie eksploatował w niemal wszystkich swoich pismach). Dlatego kryzys tożsamości chrześcijaństwa, zbyt zbliżanie się sfer wiary i rozumu, a co za tym idzie – próba uczynienia granic między nimi bardziej płynnymi – stanowi zagrożenie dla podstaw kultury Zachodu, dla jej źródłowych opozycji strukturalno-semantycznych. Takie zmieszanie, twierdzi filozof, nie jest dobre ani dla religii, ani dla nauki. Samą demitologizację uważa zresztą za mit, podobnie jak dostrzega pewne „mitologiczne” podwaliny wspomnianej nauki. Wątek ten został już przez niego rozwinięty w dużo wcześniejszej *Obecności mitu* z 1966 r.<sup>13</sup>, gdzie wskazywał na mitologiczne zakorzenienie takich kategorii, jak prawda i rozum: „Prawda jako wartość różna od skutecznej stosowalności jest [...] częścią mitu, który warunkowe realności empirii odnosi do niewarunkowego świata. Jest częścią mitologii Rozumu, która ustanawia nieciągłość między Rozumem i biologiczną asymilacją świata, która więc nie chce uznać Rozumu za organ ciała. [...] Mit Rozumu potrzebny jest, aby obecna była wiara, iż logika nasza nie jest tylko *savoir-vivre*’m zbiorowości współpracujących w myśleniu, ani tylko faktyczną jakością naszego cielesnego ustroju lub naszego sposobu mówienia. Mit Rozumu nie jest prawdziwy ani fałszywy, ponieważ żaden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu. Ale coś może być prawdziwe lub fałszywe tylko dzięki mitowi Rozumu”<sup>14</sup>. „Rozumowa demitologizacja” jest zatem sama mitem – pokrewnym mitowi Rozumu czy też w nim mającym swe źródło.

To właśnie na styku wiary i rozumu pojawia się przestrzeń tytułowych znaczeń „ośmieszających” Jezusa. Kołakowski wini za owo „ośmieszenie” nie tylko płytki, scjentyistycznej proveniencji racjonalizm, ale i schedę Oświeceniowego rozumu, która znacząco wpłynęła na... teologię. Samo rozumowe dociekanie prawd wiary uważa filozof za pogwałcenie jej autonomii i „istoty”, uznając dążenie ludzi Kościoła do zespolenia *fides* z nauką za błąd<sup>15</sup>. Postrzeganie Jezusa jako „śmiesznego” tylko dlatego, że rozumowo jego nauk ogarnąć nie potrafimy, czy też z tego względu, że jego etyka nie przystaje do brutalnych nowych czasów, jest samo w sobie irracjonalne, bo zakłada możliwość zestawiania ze sobą wspomnianych sfer wiary i rozumu. Takie podejście, zdaniem Kołakowskiego,

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 73.

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *Mit w logice*, w: idem, *Obecność mitu*, s. 48.

<sup>15</sup> Tę samą tezę znajdujemy w Kołakowskiego *Stenogramie z metafizycznej konferencji prasowej demona*, gdzie czytamy: „Ogłuchły Kościół, na wyścigi ze swoim czasem biegnącym, chce być nowoczesny, postępowy, higieniczny, funkcjonalny, sprawny, wyćwiczony, dziarski, zmotoryzowany, radiofonizowany, naukowy, czysty, energiczny”. Zob. L. Kołakowski, *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*, w: idem, *Rozmowy z diabłem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 51.

ośmiesza w ostatecznym rozrachunku nie Jezusa, a tego, który go ośmieszać próbuje.

Kořakowski w *Jezusie ośmieszonym* duŝą wagę przywiązuje do intensyw- nie eksplorowanej ostatnio kategorii pamięci (nacisk kładziony obecnie na tę problematykę określa się jako *memory boom* czy nawet *memory turn*). Filozof podkreśla imperatyw pamiętania o najważniejszych kulturowych symbolach, do których zalicza również Jezusa z Nazaretu. Nie problematyzuje jednak relacji pa- miętania i zapominania, nie wiążąc z tą drugą kategorią żadnych pozytywnych zjawisk kulturowych, co niestety czyni jego ogląd zagadnienia dość pobieżnym – wszak na zapominanie jako składową pamięci, jako narzędzie swoistej higieny pamiętania wskazują prawie wszyscy badacze tej problematyki<sup>16</sup>. Kořakowski nie docenia również nieustannie obecnych w kulturze zjawisk o charakterze autokomunikacyjnym i pamięciotwórczym – nieortodoksyjnych uŝycy religijnych symboli czy nieprawomyślnych odczytań kanonu. Na wstępie eseju wylicza liczne takie nieortodoksyjne, niekanoniczne (re)interpretacje postaci Jezusa (którą to listę przepisze i rozszerzy w *Naszej wiecznej sprawie z Jezusem* z 1995 r.), uważa jednak, ŝe nie rewitalizują one kanonicznego symbolu, nie podtrzymują w mocy jego waŝności, nie uwydatniają jego kolejnych, dotąd skrytych czy lekcewaŝonych sensów, lecz przeciwnie – zaprzepaszczają to, co w nim najważniej- sze, czyli moc Słowa fundującego uniwersalną, zdaniem filozofa, etykę.

Kořakowski jako *sceptyk niekonsekwentny* w jednej kwestii niewątpliwie konsekwencję przejawiał – w swoim zainteresowaniu stanem kultury i co za tym idzie – statusem religii w tej kulturze. Problematyka *sacrum*, rozumiane- go zarówno w sposób pogębiony – jako Tajemnica, jak i w sposób w pewnym sensie redukcyjny jako fenomen kulturowy, zajmowała filozofa przez całe jego ŝycie intelektualne. *Jezus ośmieszony* jest tylko jednym z wielu przejawów tego zainteresowania.

Czytelnikom obytym z twórczością Kořakowskiego esej ten moŝe się wyda- wać z jednej strony powtórzeniem, do tego skrótowym, tez zawartych w dość znanych pracach wcześniejszych, z drugiej zaś – wprawką do późniejszych, bar- dziej wnikliwie rozwaŝających te wątki dzieł. Nie naleŝy jednak zapominać, ŝe tekst ten nie został przez autora ukończony i nie był przeznaczony do druku. To sprawia, ŝe czytelnik winien z więszą wyrozumiałością podchodzić do licznych

<sup>16</sup> Por. choćby prace Jana i Aleidy Assmannów: J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, za- pamiętywanie i polityczna toŝsamość w cywilizacjach staroŝytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008; A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbioro- wa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009; J. Assmann, *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*; A. Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, C.H. Beck, Monachium 2013; czy Marca Augé: M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009.

powtórzeń, powielania wątków, pytań czy też bardziej szczegółowo opracowanych przez filozofa w innych jego pracach, a także do pewnych niedopowiedzeń czy skrótów. Sama możliwość wpasowywania zawartych w eseju rozstrzygnięć w całokształt twórczości myśliciela jest jednak zadaniem pasjonującym. Dla czytelników mniej zaznajomionych z dorobkiem filozofa omawiany esej może być zaś interesującym wstępem do zapoznania się z niezwykle bogatą twórczością Kołakowskiego, zwłaszcza że, jak wspomniano, w tekście tym naszkicowane zostają podstawowe dla jego myśli pytania filozoficzne i problemy.

Dla obu grup czytelników lektura tego tekstu może ponadto stanowić przyczynek do refleksji nad miejscem religii w kulturze, nad fundamentami etyki, procesami transformacji kanonicznych symboli, rolą tychże symboli w kształtowaniu zbiorowej tożsamości, funkcją pamięci kulturowej, a w końcu także nad odpowiedzialnością intelektualisty oraz każdej myślącej jednostki za kształt otaczającej nas rzeczywistości.