

Rafał Masarczyk

Chrześcijaństwo, Kościół i kapłaństwo w negatywnym i pozytywnym ujęciu Leszka Kołakowskiego

Studia Salvatoriana Polonica 7, 173-189

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. RAFAŁ MASARCZYK SDS

■ Chrześcijaństwo, Kościół i kapłaństwo w negatywnym i pozytywnym ujęciu Leszka Kołakowskiego

L. Kołakowski (1927–2009) był wybitnym polskim intelektualistą, który otrzymał liczne międzynarodowe nagrody, w tym Nagrodę Biblioteki Kongresu USA imienia Johna Klugego, będącej odpowiednikiem Nobla z filozofii. W swej twórczości zajmował się w dużym zakresie problemem religii, chrześcijaństwa i Kościoła. Pozostawił po sobie bardzo obszerną spuściznę literacką. Analizując problemy współczesnego Kościoła, nie sposób nie sięgnąć do dorobku myślowego L. Kołakowskiego. W centrum naszego zainteresowania leży posługa kapłańska w dzisiejszym świecie. Wprawdzie profesor tym zagadnieniem wprost się nie zajmował, jednakże wiele jego wypowiedzi na temat chrześcijaństwa i Kościoła rzutuje na funkcję kapłana dzisiaj. Materiał, który wyszedł spod jego pióra, jest ogromny, dlatego wybraliśmy tylko niektóre elementy, ważne z punktu widzenia autora tej prezentacji. Najpierw przedstawimy sylwetkę L. Kołakowskiego jako filozofa, kolejno ukážemy jego stosunek do chrześcijaństwa i Kościoła, na końcu przedstawimy jego rozumienie kapłaństwa.

Ks. dr RAFAŁ MASARCZYK SDS – doktor antropologii chrześcijańskiej; wykładowca historii filozofii w WSD Salwatorianów w Bagnie; kapelan szpitala w Obornikach Śl.; e-mail: rafael_m@sds.pl.

I. Etapy filozoficznej drogi L. Kołakowskiego

L. Kołakowskiego określa się jako filozofa, historyka idei, propagatora i krytyka marksizmu. Swoją działalność filozoficzną rozpoczyna jako ortodoksyjny marksista i krytyk filozofii chrześcijańskiej. Jednakże w późniejszym okresie wielokrotnie się dystansował od poglądów wyrażonych w wcześniejszym okresie, określając je jako głupie¹. Następnym okresem jego twórczości jest okres „rewizjonistyczny”, w którym krytykuje socjalizm, wierząc jednak, że jest możliwa jego naprawa. Kolejny okres twórczości datuje się od wyjazdu z kraju w 1968 roku².

Marcin Król określił to w sposób następujący: „O ile w pracach, pisanych po *Obecności mitu* zainteresowanie religią cechuje co najmniej życzliwość, to we wcześniejszych tekstach takiej życzliwości brak”³.

L. Kołakowski „historię idei”, jako pewien sposób uprawiania filozofii, próbuje przekształcić w filozofię jako „naukę o człowieku”. Uważał, że klasyczne kwestie filozofii należy zinterpretować jako kwestie natury moralnej, czyli przenieść pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych. Problem nieba to problem ludzkiej wolności, problem duszy to problem wartości życia, problem natury ludzkiej to problem stosunku między ludźmi.

Na sposób uprawiania filozofii przez L. Kołakowskiego wpłynął jego agnostycyzm, wynikający z tego, że według niego ludzkie możliwości poznawcze są ograniczone, dlatego uważał, że filozof we współczesnych czasach nie powinien tworzyć własnych doktryn, lecz interpretować wcześniejsze poglądy filozoficzne. Metafizyka, według niego, nie spełnia kryteriów naukowości, nie można także udowodnić jej nienaukowości. Zgodnie z poglądami naszego myśliciela istnieją dwa porządki myślenia: naukowy i metafizyczno-religijny. Celem nauki jest opanowanie świata przyrody, w niej za prawdziwe uchodzi to, co można zweryfikować doświadczalnie i co pozwala skutecznie działać. Celem myślenia metafizycznego, zdaniem L. Kołakowskiego, jest nadanie światu sensu. Tego typu myślenia nie da się analizować w kategoriach prawdy i fałszu, nie mamy tu do czynienia z przyporządkowaniem sądu do sytuacji, ale raczej potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja⁴. Mit religijny odpowiada na sytuację

¹ R. T. Ptaszek, *Kołakowski Leszek*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10: *Suplement*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, s. 256.

² Tamże, s. 255.

³ M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 77.

⁴ R. T. Ptaszek, *Kołakowski Leszek*, s. 256.

człowieka w świecie. W świadomość ludzką, zdaniem L. Kołakowskiego, wpisana jest potrzeba pytania o sprawy ostateczne, co stanowi podstawę trzech głównych dążeń człowieka: 1) Pragnienia znalezienia w świecie ponadempirycznego ładu, 2) zaspokojenia potrzeby wiary w trwałość ludzkich wartości, 3) pragnienia całościowego oglądu świata⁵.

Ludzie nieustannie poszukują swojego miejsca w świecie, czego rezultatem jest rozczarowanie, gdyż otaczający świat jest obojętny na człowieka; mamy tu do czynienia z doświadczeniem alienacji. Człowiek mający potrzebę sensu, której nie może się pozbyć, nie może wobec tego pozostać obojętnym, dlatego przyjmuje religijne lub filozoficzne mity. W tym religia spełnia podstawową funkcję, decyduje bowiem o tym, w jaki sposób człowiek poznaje i działa. L. Kołakowski uważał, że tylko uznanie absolutnego Umysłu uprawomocnia do używania pojęcia „prawda”, czyli to, że „prawda” może być orzekana o naszej wiedzy. Także sądy moralne zyskują swoje uprawomocnienie w dziedzinie sacrum, jeśli Boga nie ma, to wszystko nam wolno.

Według filozofii L. Kołakowskiego, sytuacja człowieka jest dramatyczna, bo jedynie religia może dać adekwatną odpowiedź na jego potrzeby, a jednocześnie nie da się znaleźć dostatecznych dowodów na potwierdzenie prawdziwości religii. Filozofia nie ma odpowiednich narzędzi pozwalających na wykazanie, że Bóg istnieje, dlatego przyjęcie religii jest irracjonalnym aktem wiary.

Robert Ptaszek uważa, że jednoznaczna ocena filozofii L. Kołakowskiego jest niemożliwa, gdyż skupia się on na krytycznej prezentacji stanowisk, nie dając propozycji rozwiązań podstawowych problemów filozoficznych⁶. Zbigniew Mentzel uważa, że L. Kołakowski głosił pochwałę sceptycyzmu, choć nie był w tym konsekwentny, gdyż zwracał uwagę na istnienie „sytuacji elementarnych”, w których mnożenie wątpliwości jest moralnie niedopuszczalne. W tych sytuacjach spotykamy się z światem dwuwartościowym: tak lub nie⁷. Ten styl filozofowania ujawnia się w podejściu L. Kołakowskiego do chrześcijaństwa i Kościoła.

⁵ Tamże, s. 257.

⁶ Tamże.

⁷ Z. Mentzel, *Słowo wstępne*, w: L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 7. Zob. L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, 1958, w: tenże, *Nasza wesoła apokalipsa*, s. 47.

II. Chrześcijaństwo

L. Kołakowski podchodzi do osoby Jezusa Chrystusa jak człowiek świecki (w eseju *Jezus Chrystus – prorok i reformator* z 1965 r.), który nie przyznaje się do wiary chrześcijańskiej w żadnej odmianie, do żadnych dogmatów i żadnej wspólnoty kościelnej. Przyznaje się jednak do tradycji, której niezbywalną częścią jest chrześcijaństwo, podobnie jak częścią tej tradycji jest Sokrates, Emanuel Kant i Karol Marks⁸. Jezus nie jest filozofem, dlatego nie występuje na kartach żadnej historii filozofii, jednakże byli myśliciele, którzy się jego osobą zajmowali. Do nich należał między innymi Georg Hegel, Søren Kierkegaard, Fryderyk Nietzsche, Karl Jaspers.

Profesor uważa za punkt węzłowy działalności Jezusa to, że nie tyle zastępuje stare przepisy nowymi, nie tyle je poprawia, ile raczej uczy swoich uczniów, że przepisy są zbyteczne, gdyż miłość pochłania sobą nakazy. Inaczej mówiąc, treść umowy między Bogiem a człowiekiem nie zostaje odmieniona przez zmianę treści umowy, ale w ogóle przestaje ona istnieć na rzecz więzi miłości. To ma wartość prawdziwą, co pochodzi z miłości. Cokolwiek z korzenia miłości wyrasta, nie może być sądzone prawem ani mierzone paragrafem ustawy⁹. Nie liczy się nic, co nie wypływa z pragnienia pełnienia woli Bożej. Każdy z nas dźwiga powinność wobec świata, ale nie może od świata czegokolwiek oczekiwać. Z ogromną siłą, po raz pierwszy tak radykalnie została w kulturze śródziemnomorskiej wypowiedziana reguła fundamentalnej dychotomii: dusza i reszta świata, dobra wola i byt rzeczy w całości¹⁰. W dychotomii dusza i reszta świata się liczy się tylko dusza.

Zdaniem profesora, misją Jezusa było ujawnienie nędzy doczesnej. Wszystkie więzi doczesne, wszystko, co łączy nas ze światem fizycznym, zniknie w perspektywie więzi, jaka łączy nas z Bogiem. Jezus wzywa grzeszników, nie sprawiedliwych, każe wybaczać siedemdziesiąt siedem razy, gdyż wierzy, iż serca skruszone zmagają grzechy. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że zatwardziałej pychy nie potrafi złamać: „Nienawidzi [Jezus] pysznych i możnych, pewnych siebie, zaspokojonych w poczuciu mocy i prawa, bogaczy i chciwców: tym nie obiecuje królestwa, przygarnia wzgardzonych i nędznych, prostytutki i poborców podatkowych, ci właśnie mu wierzą, albowiem wiedzą, że życie

⁸ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, 1965, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa*, s. 108.

⁹ Tamże, s. 115.

¹⁰ Tamże, s. 116.

doczesne jest nędzą i cierpieniem, a w to właśnie uwierzyć trzeba, by przyjąć do wiadomości jego naukę¹¹.

Dychotomia świat i królestwo Boże – jak pisze L. Kołakowski – jest radykalna. Wzgardzeni podniesieni do chwały, pyszni odrzuceni z pogardą. Ten podział jest uniwersalny i jedynie ważny, w tym punkcie Jezus zmienia dotychczasową koncepcję ludu wybranego ukształtowaną przez tradycję mozaistyczną. Unicestwił dotychczasową ideę ludu wybranego i podział na lud wybrany i reszta. Wprowadził nową uniwersalną linię podziału.

Chrześcijaństwo jako gmina nie powstało dzięki wierze w naukę Jezusa, ale dzięki wierze w Jego zmartwychwstanie, a później w Jego boskość. Dogmatem chrześcijaństwa jako takiego jest wiara w to: „Jezus jest Chrystusem, człowiek historyczny, urodzony w Galilei i ukrzyżowany w Jerozolimie, jest pomazańcem Bożym. Ten dogmat był konstytutywny dla chrześcijaństwa również w jego najbardziej «luźnych» odmianach¹².

Jezus został żywotny w naszej kulturze nie tylko dla wierzących w Jego boskość, gdyż nie jest obecny przez dogmaty czy abstrakcyjne normy, ale przez wartość pewnych nowych wskazówek, które żywotne są w trwałym związku z Jego imieniem i z Jego życiem. Wierność przekazu historycznego nie ma tu znaczenia.

L. Kołakowski wskazuje na pięć nowych reguł, które można uniezależnić od prorocत्व apokaliptycznych Jezusa. Pierwsza to zniesienie prawa na rzecz miłości. Myśl ta weszła do kultury europejskiej jako przeświadczenie, że związki między ludźmi oparte na zaufaniu unieważniają umowy. Tam, gdzie zaufanie wzajemne i miłość organizują współżycie solidarne, niepotrzebny jest kontrakt mówiący o wzajemnych zobowiązaniach. Problem ten pojawia się w filozofii egzystencjalnej w przeciwstawieniu komunikacji egzystencjalnej i komunikacji rzeczowej. W myśli socjalistycznej więzi interesu wymiany towarowej, przeciwstawia się więź swobodnego zrzeszenia ludzi dobrowolnie solidarnych. Idea ta występuje we wszystkich utopiach, w których chce się unieważnić więź prawną na korzyść ładu solidarności dobrowolnie przyjętej¹³.

Drugą regułą jest postulat zniesienia przemocy w stosunkach między ludźmi. Wydaje się to nader utopijne i naiwne, nikt bowiem dosłownie nie bierze ewangelicznej nauki, by nadstawić drugi policzek. „Wymaga się raczej, by brali na serio skromne i elementarne reguły tolerancji; by zrezygnowali z przemocy.

¹¹ Tamże, s. 117.

¹² Tamże, s. 118.

¹³ Tamże, s. 119.

Ale i to żądanie uchodzi często za fantastyczne¹⁴. Profesor stawia pytanie: któż jest właściwie naiwny? Czy ci, którzy uważają, że wszystko można załatwić za pomocą siły, czy ci, którzy uważają, że należy starać się konflikty międzyludzkie rozwiązywać bez udziału przemocy? Nie da się zaprzeczyć faktowi, że chrześcijaństwo bez użycia przemocy zdobyło pozycję, dzięki której samo mogło przemoc stosować i używać imienia Jezusa jako narzędzia tortur. Zasada niestosowania przemocy stała się uniwersalną, choć często łamaną, jednakże każda władza ze stosowanej przemocy musi się wobec własnego społeczeństwa wytłumaczyć. Często mamy tu do czynienia z hipokryzją, która jest wciąż oddaną wartością.

Trzecia reguła to prawda, że nie samym chlebem żyje człowiek. Przypomnienie, że człowiek nie tylko się odżywia i ubiera, wydaje się banałem. Zdaniem profesora, winniśmy być wdzięczni Jezusowi, że nam ten banał przypomniał. „Zachowujmy przeto nieco wdzięczności dla Tego, który przypomniał nam, że nie samym chlebem żyjemy, również wiedząc o tym, że zalecenia, byśmy żyli jak lilie i ptaki, nie da się dosłownie przyjąć¹⁵.”

Chrystus zniósł także ideę narodu wybranego, otwierając Boga dla wszystkich. Bóg Jezusa nie zakazuje małżeństw z niewiernymi, ani nie każe tępić innych narodów, gdyż wszyscy sprawiedliwi są Jego ludem. Wielu przyjdzie ze wschodu i zachodu, z północy i południa, by zasiąść w królestwie Bożym razem z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Nie ma u Niego względu na pochodzenie. Nie ma więc narodu wybranego, który w imieniu Boga lub historii miałby prawo narzucać innym narodom swoją zwierzchność. Wynika z tego także, że fundamentalne wartości ludzkie są własnością wszystkich i że ludzkość tworzy jeden lud. Idea ta dzięki Jezusowi stała się niezbywalną częścią naszego świata duchowego¹⁶.

Piątą prawdą zostawioną nam przez Jezusa jest idea organicznej nędzy doczesności. Jezus tłumaczy ludziom, że są nędzarzami i zatajają przed sobą swoją nędzę. Rację mają ci, którzy uważają, że myśl ta służyła, aby obezwładnić ludzi w dążeniu do poprawy doczesnego bytu. Nieraz – jak pisze L. Kołakowski – syci tłumaczyli głodnym, że dobra ziemskie są mało warte, a losem doczesnym nie należy się trapić. „Przestała nas wzruszać obrzydliwość tych interpretacji, tak się od nich roi w dziejach chrześcijaństwa¹⁷.” Istnieje jednak na przekór

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 122.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 133.

wszystkiemu inna interpretacja tej myśli. Mianowicie można się starać i walczyć o zmianę warunków ludzkiego istnienia, przy czym należy pamiętać, że absolut jest nieosiągalny. Znaczy to, że pewna organiczna ułomność ludzkiego istnienia nie podlega naprawie. W człowieku istnieje niedołęstwo fundamentalne, związane z samą skończonością ludzką. Temat ten nie przestaje zajmować filozofów.

Powyższe pięć elementów z nauki Jezusa nie wyczerpuje wszystkiego, jedynie służy za przykład tych wartości, które na stałe weszły w tworzywo duchowe Europy i świata, nie będąc związane z chrześcijańskimi dogmatami. Nie można tych wartości oddzielić od osoby Jezusa, byłoby to rodzajem ubóstwa duchowego. Wszelkie próby „unieważnienia Jezusa”, czyli usunięcia Go z naszej kultury, pod jakimkolwiek pretekstem, są jałowe i śmieszne. „Próba taka jest dziełem ludzi ciemnych, którzy wyobrażają sobie, że sam prostacko zapisany ateizm nie tylko może wystarczyć jako pogląd na świat, ale może ponadto upoważniać do tego, by dowolnie, wedle własnego doktrynerskiego zamysłu, okrawać tradycję kulturalną, wyjaławiając ją z najżywotniejszych soków”¹⁸.

Wszelkie objawy dekadencji chrześcijaństwa są dekadencją historycznego sensu istnienia Jezusa. Świat chrześcijański, jeżeli znajdzie siłę do samonaprawy, będzie czerpał z własnego źródła, koncentrując się na tych zasobach duchowych, które łączą się z imieniem Jezusa: „Być może zdołamy dzięki temu uwolnić się od ciemnej zmory klerykalizmu fanatycznego i tępego katolicyzmu, który od czterech stuleci przygniata i sterylizuje naszą kulturę narodową”¹⁹.

Zastanawiając się nad racjami, dla których potrzebujemy chrześcijaństwa, L. Kołakowski (w eseju *Czy diabeł może być zbawiony?* z 1972 r.) najpierw charakteryzuje chrześcijaństwo, jakiego nie potrzebujemy. Niepotrzebne jest chrześcijaństwo, które robi polityczne rewolucje, współpracuje z tak zwanym wyzwoleniem seksualnym, uświęca nasze wszystkie pożądliwości i wychwala przemoc. Potrzebne natomiast jest takie, które pozwala ludziom wyjść poza bezpośredni nacisk życia, ukazujące człowiekowi nieuniknione granice ludzkiego losu i uzdalniające go do pogodzenia się z tą prostą prawdą, że istnieje nie tylko jutro, ale i pojutrze, i że różnica między sukcesem a porażką rzadko jest wyraźna²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 124.

¹⁹ Tamże, s. 125.

²⁰ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, 1972, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa*, s. 198.

Trudno posądzać L. Kołakowskiego o nastawienie antychrześcijańskie. Zarówno w eseju z 1965 roku, jak i w eseju 1972 roku podkreśla pozytywną wartość chrześcijaństwa dla kultury europejskiej.

III. Kościół

Niewątpliwie w pierwszym okresie twórczości L. Kołakowski był negatywnie nastawiony do Kościoła katolickiego. M. Król pisze, że ostro reagował, jak wielu w tym czasie, na tradycję klerykalno-bigoteryjno-nacjonalistyczną, antysemicką, endecką. Miało to wyraz w jego wypowiedziach, przykładowo, gdy omawia encyklikę Jana XXIII *Mater et Magistra*, pisze: „Udział Kościoła we współczesnym świecie z perspektywy encykliki, potwierdza tradycyjne aspiracje Watykanu do totalnego zwierzchnictwa nad życiem społecznym”²¹.

W tym okresie L. Kołakowski napisał 14 artykułów, w których zajmował się krytyką religii i Kościoła. Zarzucał Kościołowi między innymi to, że pozbawia człowieka zaufania do swego rozumu. Doprowadzając do ślepego poddania się objawieniu, pozbawia go zdolności do przekształcania porządku społecznego. Człowiek w Kościele nie jest podmiotem, ale przedmiotem, a teologia katolicka i filozofia są narzędziami politycznymi Kościoła²².

W emigracyjnym okresie swojej twórczości L. Kołakowski zmienia swoje nastawienie do Kościoła. Wiązało się to z innym spojrzeniem na sytuację ludzi w kraju. Zastanawiając się, czy jest ona beznadziejna, czy też można mieć jakieś nadzieje, profesor w rozwoju tradycji politycznej widzi sposób na pokonanie beznadziejności. W tej tradycji zaczyna zauważać pozytywną rolę endecji i Kościoła²³.

W związku z tym funkcję Kościoła widzi już zupełnie inaczej, pisząc: „Ważnym zadaniem Kościoła jest strzec, by wierni nie padali pastwą samozwańczych przyjaciół Boga i fałszywych proroków, oraz określić kryteria, dzięki którym można odróżnić autentyczną pobożność od oszustw, szarlatanerii i szatańskich pokus”²⁴. W Kościele widzi też pośrednika między Bogiem a jego ludem, wyraża się to szczegółowo w sprawowaniu sakramentów. Cele-

²¹ Tenże, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 91.

²² B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła*, Częstochowa 1992, s. 18.

²³ M. Król, *Czego nas uczy nas*, s. 140-141.

²⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 111.

browanie sakramentów odbywa się przez osoby reprezentujące Kościół, w nich ma być uobecniony Bóg, a przez nie urzeczywistniona moc łaski²⁵.

L. Kołakowski z pozycji atakującego Kościół stał się nawet jego obrońcą. W eseju *Słuchając dobrego człowieka* (1995) profesor zauważa, że Kościół nie jest i nigdy nie uważał się za twór demokratyczny, jego struktura jest bowiem monarchiczna. Domaganie się, by normy moralne były ustalane w sposób demokratyczny, a nie przez sobory świadczy o ignorancji w sprawie, czym jest religia. Jeżeli młoda osoba w telewizji utyskuje, że jest nieszczęśliwa ze względu na naukę Kościoła dotyczącą życia seksualnego, to znaczy, że czyni z siebie męczennicę. Niektórym młodym ludziom w dzisiejszych czasach nie wystarcza, że robią to, co ludzie w tej dziedzinie zawsze robili, ale dodatkowo uważają, że obowiązkiem Kościoła jest mówienie im, że jest to godne pochwały. Gdy Kościół nie spełnia ich oczekiwań, znaczy to w ich mniemaniu, że jest fundamentalistyczny, totalitarny, a nawet nazistowski²⁶. Profesor dalej pisze, że krytycy Kościoła czuliby się usatysfakcjonowani, „gdyby papież jasno powiedział: Boga nie ma, nie ma zbawienia, aborcja jest w porządku, podobnie jak homoseksualne małżeństwa, a Kościół jest lewicową partią polityczną”²⁷.

Widać z tego, że przystosowanie nauczania chrześcijańskiego do naszej chorej cywilizacji jest pełne zasadzek. Rolą Kościoła nie jest porzucenie spraw pozaziemskich na rzecz problemów społecznych. Skoncentrowanie się na sprawach społecznych i politycznych mogłoby spowodować to, że chrześcijaństwo stałoby się zbyteczne, gdyż nie potrzeba nam jeszcze jednej partii politycznej.

Używanie pod adresem Kościoła przymiotnika „konserwatywny” jako obelgi jest absurdalne, zauważa L. Kołakowski. Życie Kościoła i zasada jego ustanowienia oparta jest na ciągłości tradycji. Absurdem jest także domaganie się od chrześcijaństwa, aby przyjmowało wszystko, co jest modne w danym momencie. Tego typu żądania opierają się na błędnym przekonaniu, że modne, z definicji „postępowe”, jest dobre. Oczywiście, że z tego nie wynika, że Kościół nie podlega krytyce. L. Kołakowski krytycznie odnosi się do pewnej tendencji w łonie Kościoła, by prawo państwowe narzucało wszystkie przez Kościół głoszone wymogi, oraz do dążenia do ustanowienia cenzury jako

²⁵ Tamże, s. 110.

²⁶ L. Kołakowski, *Słuchając dobrego człowieka*, 1995, w: tenże, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011, s. 49.

²⁷ Tamże.

środku obrony „wartości chrześcijańskich”. Profesor uważa, że doświadczenie wykazało, że droga ta nie jest zbyt zachęcająca do wiary²⁸.

„Kościół był instytucjonalizacją ewangelicznego apelu. Że jednak był instytucjonalizacją, nieuchronnie stworzył napięcie między sobą jako depozytorem ewangelicznego posłania a między sobą jako instytucją świecką”²⁹. Narażony więc był na uleganie pokusie korzystania z władzy w celach religijnych. Polityzacja Kościoła w dawnych czasach była nieuchronna. Cena, jaką zapłacił za to, to spadek poziomu religijno-moralnego, gdyż każda władza korumpuje – pisze profesor. Kościół zaprowadził coś w rodzaju dyktatury prawdy, nie mógł więc przyjąć idei wolności religijnej. Z biegiem czasu nastawienie Kościoła do tego problemu się zmieniło, chociażby przez inną interpretację formuły św. Cypriana „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Dziś nie tłumaczy się jej, że osoby nienależące do Kościoła nie będą zbawione, tylko że osoby spoza niego będą zbawione dzięki niemu³⁰.

Profesor jednoznacznie określa, czego oczekuje od Kościoła, mówiąc, że nie chce Kościoła rządzącego, gdyż jest on wtedy podatny na korupcję. Nie akceptuje też Kościoła, który chce zastraszać, grozić i przymuszać. Z pozytywnej strony oczekuje od niego, że będzie uczył ludzi, jak pojednać się z Bogiem, jak odnosić się do bliźnich, jak pogodzić się z nieuchronnymi porażkami życiowymi, nieszczęściami i przeciwnościami życia, których każdy jest ofiarą³¹.

Kościół jako instytucja ma głosić światu dobrą wieść o odkupieniu i pojednaniu, nie może on żądać od wiernych, by uciekli od spraw świeckich w osamotnienie w celu ćwiczenia się w życiu cnotliwym. Wręcz przeciwnie, nakłada na nich odpowiedzialność nie tylko za siebie, ale i za sprawy innych. Stąd nieuchronna i stała trudność dokładnego wyznaczenia granic między rzeczami boskimi i cesarskimi. Z pewnością nie jest zadaniem Kościoła formułowanie przepisu na dobry ustrój polityczny. Z drugiej strony, mówiąc, co jest dobre i złe, zajmuje stanowisko w sprawach politycznych. Przykładowe odmawianie zapłaty najemnikowi, uciskanie wdów i sierot należą do grzechów o pomstę do nieba wołających, głoszenie tej prawdy skierowane jest nie tylko przeciw jednostkom, ale i instytucjom, nie można bowiem ściśle rozgraniczyć osądu osoby od osądu instytucji. W związku z powyższym, istotna część pra-

²⁸ Tamże, s. 51.

²⁹ L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, 1993, w: tenże, *Kościół w krainie wolności*, s. 24.

³⁰ Tamże, s. 26.

³¹ Tamże, s. 28.

cy Kościoła musi podlegać regułom rządzącym organizmami świeckimi. Tej dwuznaczności nie da się uniknąć³².

Problem granicy między tym, co cesarskie, a tym, co boskie, rodzi różne interpretacje, mogące mieć skrajną postać, albo integrystyczną, albo progresystyczną. W skrajnej postaci integryzm będzie głosił obowiązek państwa do obrony wiary, a dla Kościoła będzie domagał się prawa szczegółowego nadzoru spraw świeckich. Natomiast w skrajnej postaci progresizm będzie domagał się podporządkowania wiary i Kościoła doktrynalnym względom politycznym. Integryści będą szukać sprzymierzeńców wśród polityków, którzy mogą Kościołowi zapewnić przywileje. Progresiści natomiast gotowi są do przymierza i identyfikacji z wszystkimi, którzy wyznają hasła egalitaryzmu, nawet jeśli wedle wszystkich doświadczeń muszą one zmierzać do zniszczenia chrześcijaństwa na mocy własnych założeń.

L. Kołakowski jako przykład podaje problem rozwodów. Dla progresisty kwestia ta prawie nie istnieje, a zakaz rozwodów w Kościele uchodzi za objaw jeszcze jednego zacofania w Kościele. Dla integrystów jest rzeczą naturalną, że skoro rozwody są niedopuszczalne na mocy sakramentalnego charakteru związku małżeńskiego, powinny być one zakazane przez państwa³³. Profesor uważa, że Kościół ma prawo zakazywać swoim wiernym rozwodów, jednakże nie powinien i nie musi wcale żądać, by państwo wyręczało go przymusem prawnym. „Z pewnością w wielu innych kwestiach rozdzielanie takie jest kłopotliwe. Niemniej ogólna zasada rozdziału wydaje mi się zarówno zgodna ze zdrowym rozsądkiem, jak najwłaściwsza z punktu widzenia obrony praw ludzkich, a także założeń chrześcijańskich”³⁴. W kwestii integryzmu i progresizmu L. Kołakowski przedstawia swoje własne rozwiązanie, choć jest świadomy tego, że nie jest to prosta rzecz i nie należy szukać rozwiązania jako złotego środka między dwoma skrajnymi poglądami, ani jako syntezy dwóch skrajnych idei w duchu heglowskim.

L. Kołakowski widzi pozytywną rolę Kościoła, choć w pewnym okresie do tej instytucji był negatywnie nastawiony. Jego pozytywne nastawienie nie jest pozbawione jednak elementu krytycznego.

³² L. Kołakowski, *Pomyślnie prorocтва i pobożne życzenia laika na progu nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw cesarskich i boskich*, 1978, w: tenże, *Kościół w krainie wolności*, s. 8-9.

³³ Tamże, s. 10.

³⁴ Tamże, s. 11.

IV. Kapłaństwo

Istnieje stały antagonizm między filozofią utrwalającą absolut a filozofią kwestionującą ten absolut. Zdaniem L. Kołakowskiego, antagonizm ten jest nieuleczalny, pierwszy sposób myślenia nazywa filozofią kapłanów, drugą filozofią błaznów. „Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zastanych w tradycji”³⁵. Błazen natomiast kwestionuje wszystko to, co uchodzi za oczywiste. Z jednej strony błazen należy do „dobrego towarzystwa”, a z drugiej strony „błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nieoczywistość jego oczywistości i nieostateczność jego ostateczności; zarazem musi się w dobrym towarzystwie obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji”³⁶. Błazen jest zabawką arystokracji, filozofowie podobnie bawili monarchów, ale ich igraszki miały udział w trzęsieniach ziemi wtedy właśnie, gdy były igraszką błaznów.

Między kapłanami a błaznami nigdy nie może dojść do ugody, choć czasami się zdarzało, że błazen przekształcił się w kapłana i odwrotnie. Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwnej, choć nie rządzi nim chęć przekory, ale nieufność do świata ustabilizowanego. Ruch myśli nie może odbywać się bez oporu. Filozofia taka podważa absolut, jeżeli odrzuca jednolite zasady, do których cała rzeczywistość dałaby się sprowadzić. Afirmując więc pluralizm świata, tym samym afirmuje indywidualność ludzką w imię koncepcji jednostki jako atomu samowystarczального. Afirmacja ta może się dokonać tylko w przeciwstawieniu się reszcie świata, ustosunkowaniu się do zależności faktycznych, odpowiedzialności i oporu³⁷. Tego typu filozofia próbuje się obejść bez absolutu i bez perspektyw zakończenia, dlatego z natury rzeczy jest budowlą niespójną, nie ma bowiem fundamentów i dachu, jej zadaniem jest podważanie budowli istniejących i zrywanie nałożonych dachów.

Na dworze króla – jak pisze L. Kołakowski – jest więcej kapłanów niż błaznów. Podobnie jak w państwie jest więcej policjantów niż artystów³⁸. Policjanci, czyli kapłani, zadają gwałt umysłowi obrozą katechizmu, natomiast błazen zadaje gwałt umysłowi igłą szyderstwa. Przewaga wyznawców mitologii

³⁵ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, 1959, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa*, s. 78.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 79.

³⁸ Tamże, s. 80.

nad ich krytykami wydaje się rzeczą naturalną i nieuniknioną. Ze zdumiewającą szybkością nowe mitologie zajmują miejsca starych. Umysłowe życie społeczeństwa roi się od świeżych mitów, czerpanych chociażby z największą łatwością z postępu technicznego i nauk ścisłych. „Deszcz bogów sypie się z nieba na pogrzebie jednego boga, który się przeżył. Bezbożnicy mają swoich świętych, a bluźniercy budują kaplice. (...) Jeśli tak jest, to sytuacja ta wyjaśnia raczej bytu kapłanów, choć nie jest bynajmniej motywem akcesu do ich grona”³⁹.

L. Kołakowski opowiada się za opcją filozoficznego błazna, która polega na negatywnej czujności wobec jakiegokolwiek absolutu. Dla swojej opcji nie szuka on argumentów, gdyż jest to wybór wartościujący, w pewnym sensie pozaintelektualny. Wybór swój uzasadnia tym, że wizja świata oparta na takim sposobie filozofowania jest uciążliwą drogą myślenia, pozwalającą pogodzić rzeczy do pogodzenia najtrudniejsze: dobroć bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagę bez fanatyzmu, inteligencję bez zniechęcenia i nadzieję bez zaślepienia. „Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego nie są ważne”⁴⁰.

Natomiast kapłaństwo nie jest tylko kultem przeszłości widzianej oczyma dzisiejszymi, ale jest przetrwaniem przeszłości w jej niezmienionym kształcie w dzisiejszym czasie. „Kapłaństwo nie jest więc tylko pewnym stosunkiem umysłowym do świata, ale pewną formą egzystencji świata samego, mianowicie trwaniem faktycznym rzeczywistości już nieistniejącej”⁴¹. W postawie błazna natomiast odwrotnie, dochodzi do skutku to, co jest tylko możliwością i w nim staje się rzeczywiste, zanim zaistnieje faktycznie. „Bo też nasze myślenie o rzeczywistości jest także częścią tej rzeczywistości, nie gorszą od innych”⁴².

W problemie „kapłan i błazen” L. Kołakowski kapłaństwo ujmuje szerzej niż w sensie religijnym. Kapłanem jest każdy, kto w swoich rozważaniach filozoficznych dochodzi do jakiegoś typu ostatecznych wniosków. Pozytywizm nowoczesny w pierwszej fazie nie ustrzegł się od pogoni za absolutem poznawczym, twierdząc, że charakter ostateczny mają zdania obserwacyjne⁴³. Zwolenników tej tezy można nazwać kapłanami pozytywizmu, choć L. Kołakowski takiego określenia nie używa. Kapłanem byłby każdy, kto broni i propaguje prawdę absolutną, bez względu na to, co za taką prawdę uznaje.

³⁹ Tamże, s. 81.

⁴⁰ Tamże, s. 82.

⁴¹ Tamże, s. 81.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 66.

M. Król zauważa, że L. Kołakowski książką *Obecność mitu* skończył z dawnymi zaangażowaniami politycznymi i społecznymi, a także z problemem „kapłana i błazna”, chociaż pozostała u niego pewna doza sceptycyzmu w stosunku do dobrze uzasadnionych wartości w kulturze⁴⁴.

Oceniając podejście L. Kołakowskiego do kapłaństwa z perspektywy czasu, można zauważyć, że pewne elementy jego poglądów nie straciły na aktualności. Określenie kapłaństwa jako obrońcy wartości absolutnych wydaje się trafne. Drugi problem polega na tym, że ludzie w kontekście życia społecznego potrzebują kapłanów. Jeżeli usunie się z tej przestrzeni jednych kapłanów, to ich miejsce zajmą kapłani innego typu. W problemie „kapłan a błazen” mieści się inne pytanie: na ile wiara w absolut automatycznie wiąże się z fanatyzmem? Na tym etapie L. Kołakowski uważał, że wiąże się, dlatego wybiera postawę błazna.

W tekście z 1963 roku *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie, dnia 20 grudnia 1963* L. Kołakowski w usta diabła wkłada zarzuty pod adresem kapłanów. Pierwszy zarzut to lęk kapłanów przed śmiesznością, w związku z czym na kazaniach nie mówią o diable⁴⁵. Problem diabła dla L. Kołakowskiego jest problemem metafizycznym rzeczywistości zła na świecie. Drugim zarzutem jest chęć bycia nowoczesnym, z czym wiąże się lęk przed mówieniem o sprawach ostatecznych. W związku z tym rzadko można spotkać kapłana, który o diable mówi, wiarę krzewi, upadek Kościoła piętnuje i przypomina najświętszą tradycję. „Ogłuchły Kościół – pisze L. Kołakowski – na wyścigi ze swoim czasem biegnący, chce być nowoczesny, postępowy, higieniczny, funkcjonalny, sprawny, wyćwiczony, dziarski, zmotoryzowany, «zradiofonizowany», naukowy, czysty, energiczny”⁴⁶. Ludzie Kościoła pragną kroczyć na czele pochodu nowoczesności, w tym kryje się chęć przypodobania się światu. W związku z czym muszą się czegoś wyrzec, żeby w tym świecie zyskać uznanie. Najlepiej poświęcić diabła, bo wydaje się to bezpieczne. Rodzi to jednak konsekwencje, gdyż wraz z niewiarą w diabła znika lęk przed niewiarą w Boga, przed herezją, a w końcu lęk przed Bogiem. Wszystko z lęku przed zyskaniem miana zacofanego człowieka czy miana człowieka średniowiecznego. Macie złudną nadzieję, że pochlebstwem i nadszkalowaniem zwabicie niedowiarzków – pisze profesor – natomiast sami ich niedowiarstwo przejmujecie.

⁴⁴ M. Król, *Czego nas uczy*, s. 118.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*, w: tenże, *Nasza wesoła apokalipsa*, s. 94.

⁴⁶ Tamże, s. 95.

Wyrzekacie się wszystkiego, czym żyliście dotąd, myśląc w swojej głupocie, że zachowaliście wiarę niezmienną w treści, nadając jej „kształt” nowoczesny.

Powyższy esej L. Kołakowskiego ma formę literacką konferencji prasowej diabła. W usta szatana profesor wkłada własne poglądy. Być może była to reakcja na zmiany, jakie zaczęły się w Kościele już w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, a które nie były zgodne z duchem soboru. Polegały one często na dążeniu do zmian w imię nowoczesności, nie bacząc na tradycję. W eseju tym zawarte jest ważne pytanie o problem stosunku do tego, co nazywa się nowoczesnością.

W eseju z 1965 roku profesor pisze: „Być może zdołamy dzięki temu uwolnić się od ciemnej zmory klerykalizmu fanatycznego i tępego katolicyzmu, który od czterech stuleci przygniata i sterylizuje naszą kulturę narodową”⁴⁷. Świadczy to o jego antyklerykalizmie i krytycznym nastawieniu do Kościoła katolickiego w Polsce.

W roku 1996 pisze o księżach już w zupełnie innym duchu. Wiarę niosą przede wszystkim księża. Kapłan o wierze słabej lub chwiejnej nie jest w stanie jej przekazać innym. W sprawach wiary nie da się ukryć nieszczeroci, niepewności i braku przekonania, gdyż słuchacze to wyczują. Księża nie są przekonujący, jeżeli unikają trudnych pytań, które niepokoją tylu wiernych⁴⁸.

Profesor zwraca także uwagę na konieczność szukania środków porozumienia i adaptacji, gdyż ogólnikowe potępienie hedonizmu i sceptycyzmu jest mało znaczące. „Myślę – pisze L. Kołakowski – że Kościół ma wielkie trudności ze znalezieniem języka, którym można mówić przekonująco i skutecznie, zwłaszcza do ludzi młodych i wykształconych”⁴⁹.

Zakończenie

W filozofii L. Kołakowskiego wiara jest irracjonalnym przyjęciem pewnych idei typu metafizyczno-religijnego, które odpowiadają na podstawową potrzebę sensu. W cywilizacji zachodniej fundamentem jest wiara w prawdy, które zostawił nam historyczny Jezus. Nie da się naszej kultury zrozumieć i dalej rozwijać bez odniesienia do Jego osoby. Zasady, których nauczał Jezus,

⁴⁷ Tamże, s. 125.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Słuchając dobrego człowieka*, s. 50.

⁴⁹ Tenże, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy*, 2000, w: tenże, *Kościół w krainie wolności*, s. 85.

miały i mają wpływ także na dziedziny naszej kultury, które są odległe od jej nurtu religijnego. Do tych zasad należy między innymi dychotomia miłości i prawa, postulat niestosowania siły w relacjach międzyludzkich oraz zasada nie samym chlebem żyje człowiek. Trudno te analizy profesora oceniać jako antyreligijne, raczej widać tutaj fascynację chrześcijaństwem, choć niepozbawioną elementów krytycznych. Gdy L. Kołakowski stawia problem, jakiego chrześcijaństwa potrzebujemy, zaczyna od negatywów, czyli wyliczenia cech, których chrześcijaństwo nie powinno posiadać. Nie powinno ono uświęcać wszystkich naszych pożądliwości, nie powinno się angażować w polityczne rewolucje. Natomiast powinno uwalniać człowieka od bezpośredniego nacisku życia i nauczyć go pogodzenia się z losem.

W pierwszym okresie swej twórczości L. Kołakowski Kościół ocenia negatywnie, zarzucając mu chęć panowania nad światem, oraz że ludzi traktuje przedmiotowo, a nie jak podmioty, a filozofia i teologia służy mu do realizacji jego politycznych celów. W późniejszym okresie zmienia swoją relację do Kościoła, dostrzega jego pozytywną rolę i zaczyna go bronić. Uważał, że głównym zadaniem Kościoła jest dziedzina sacrum, czyli relacja między Bogiem a człowiekiem. Z tym wiąże się obrona pewnych wartości, dlatego Kościół nie może się dostosować do współczesnego świata, tylko musi trwać na swoim niezmiennym stanowisku. Jednakże L. Kołakowski nie staje się bezkrytycznym obrońcą Kościoła, zarzuca mu między innymi, że czasami chciałby wykorzystać państwo w dziele chryścianizacji, co jest szkodliwe dla samej wiary.

Kapłaństwo profesor określa jako postawę broniącą wartości absolutnych. W pierwszym okresie swojej działalności ocenia taką postawę negatywnie. Porzuca to stanowisko, dostrzegając w kapłanie kogoś, kto głosi wiarę, dlatego sam musi być człowiekiem wierzącym, niebojącym się trudnych pytań ze strony ludzi świeckich. Filozof widzi także kryzys w przepowiadaniu, czyli nieumiejętność docierania do słuchaczy.

Niniejszy tekst sygnalizuje tylko pewne kwestie poruszane przez L. Kołakowskiego. Jest także wiele innych ważnych problemów, którymi się zajmował, a które zostały tutaj pominięte, chociażby problem koncepcji teologicznych, które w konsekwencji prowadzą do osłabienia lub zerwania więzi ze wspólnotą wierzących.

CHRISTIANITY, THE CHURCH AND THE PRIESTHOOD IN A NEGATIVE AND POSITIVE APPROACH OF LESZEK KOŁAKOWSKI

Summary

In L. Kołakowski's philosophy faith is an irrational adoption of some ideas of metaphysical-religious type, which respond to the basic need for a sense. The Western civilization is founded on the belief in the set of truths left by the historical Jesus. Our culture cannot be understood and further developed without a reference to his person.

In the first period of Kołakowski's work the Church is negatively evaluated for its alleged desire to dominate the world, for controlling and using people and applying theology and philosophy to achieve its own political goals. Later on, Kołakowski changes his attitude towards the Church. He recognises its positive role and defends it.

He sees priesthood as a position of defense of the absolute values. In the first period of his work he assesses the Church negatively. However, over time, he abandons this position. In a priest he starts to see someone who preaches faith, who therefore must himself be a believer, not afraid of tough questions from lay people.